



# Lo Sguardo.net

*rivista di filosofia*

*La differenza italiana  
Filosofi(e) nell'Italia di oggi*

**N. 15, 2014 (II)**

**a cura di Federica Buongiorno,  
Antonio Lucci**

ISSN: 2036-6558

LO SGUARDO – RIVISTA DI FILOSOFIA

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011

ISSN: 2036-6558

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma), ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma), PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre), MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra), ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane), MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona), THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin), MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma), MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre), FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste), LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI), PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma), WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich), EMANUELA SCRIBANO (Università Ca' Foscari di Venezia) FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma), NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)  
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

REDAZIONE:

Federica Buongiorno, Marzia Caciolini, Marco Carassai, Andrea Pinazzi, Libera Pisano

Sito web: [www.losguardo.net](http://www.losguardo.net)

Contatti: [redazione@losguardo.net](mailto:redazione@losguardo.net)

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* promossa da Edizioni di Storia e Letteratura. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione, attiva a partire dal numero di Giugno (IX, 2012) ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un doppio blind review da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

Lo Sguardo è un progetto dell'Associazione Culturale *Ex Nihilo*.

**N. 15, 2014 (II)**

**La “differenza italiana”. Filosofi(e) nell’Italia di oggi**

a cura di Federica Buongiorno, Antonio Lucci

---

**Indice:**

*La “differenza italiana”. Filosofi(e) nell’Italia di oggi,*  
Editoriale di Federica Buongiorno, Antonio Lucci . . . . . p. 5

**¶ Sezione Prima**

**Voci dalla filosofia italiana**

**Interviste/1:** *Che cos’è Italian Theory? Tavola rotonda con Roberto Esposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao*  
a cura di Federica Buongiorno, Antonio Lucci . . . . . p. 11

**Interviste/2:** *Destrutturare le maiuscole. Pensiero debole, Italian Theory e politica. Conversazione con Pier Aldo Rovatti*  
di Andrea Muni . . . . . p. 25

**Interviste/3:** *Italian Something. Intervista a Franco Berardi*  
di Tommaso Megale . . . . . p. 33

**Interviste/4:** *Oltre la nostalgia. Per un’etica postumana affermativa. Intervista a Rosi Braidotti*  
di Libera Pisano . . . . . p. 41

**Interviste/5:** *La cosa e il segno. Intervista ad Emanuele Severino su linguaggio, ontologia e Destino*  
di Davide Grossi . . . . . p. 55

**Interviste/6:** *Topologia, perché - Riflessioni su un itinerario di pensiero. Intervista a Vincenzo Vitiello*  
a cura di Giulio Gorla, Giacomo Petrarca. . . . . p. 83

**Testi/1:** *La differenza italiana. Comunità ed Esilio*  
di Remo Bodei . . . . . p. 97

**¶ Sezione Seconda**  
**Voci sulla filosofia italiana**

**Articoli/1:** *Biopolitics and its paradoxes. An approach to life and politics in R. Esposito,*  
di Matias Leandro Saidel ..... p. 109

**Articoli/2:** *Nudità e vita*  
di Carlo Salzani ..... p. 133

**Articoli/3:** *Dal linguaggio al corpo*  
di Felice Cimatti ..... p. 149

**Articoli/4:** *La differenza tra il discorso filosofico di Severino e quello di Cacciari,* di Davide Grossi. .... p. 165

**Contributi/1:** *La cosa e L'Uno. Luoghi e itinerari cacciariani,*  
di Nicola Magliulo. .... p. 181

**Contributi/2:** *Abitare il transito. Il pensiero delle pratiche*  
di Carlo Sini, di Paolo Beretta. .... p. 199

Recensioni, discussioni e note. .... p. 221

*Editoriale*

## **La “differenza italiana”. Filosofi(e) nell’Italia di oggi**

di Federica Buongiorno e Antonio Lucci

Che esista qualcosa come una “filosofia italiana” non può essere un dato di fatto; costituisce piuttosto un problema, una questione aperta. Non si può certamente parlare oggi di una filosofia italiana nello stesso modo in cui se ne poteva parlare nell’Ottocento – il secolo, forse, in cui le differenze nazionali sono state più acute – o all’inizio del Novecento, perché quel dibattito era legato alla battaglia culturale e politica intorno al contenuto da attribuire all’identità italiana del costituendo o appena costituito (o da ricostruire dopo la Grande Guerra) Stato nazionale. Oggi il problema si presenta in termini nuovi: la crescente internazionalizzazione degli studi – il fatto che molti giovani si formino in università e istituzioni culturali estere, che gli studiosi intrattengano sempre più frequentemente «intense e continue [...] relazioni con i centri della ricerca nel mondo e con le scuole di più ampio e riconosciuto prestigio»<sup>1</sup>, venendo tradotti all’estero o scrivendo direttamente in lingua straniera, prevalentemente in inglese, con la conseguente diffusione dell’attitudine a studiare autori di lingue e tradizioni filosofiche diverse dalla propria – mette infatti in questione la legittimità del parlare di filosofia italiana, perché in questione è l’esistenza stessa di una filosofia italiana. I temi studiati, i problemi dibattuti, le metodologie adottate o i programmi di ricerca seguiti in Italia sono gli stessi temi, problemi, metodologie e programmi studiati e discussi in Germania come in Francia, in Canada come in Brasile, in Gran Bretagna come negli Stati Uniti.

Allora, perché continuare a parlare di filosofia italiana, come fa in questo numero *Lo Sguardo*? Perché nella multi-varietà delle proposte filosofiche è possibile riconoscere uno «stile di pensiero» specifico e inconfondibile, che accomuna *una parte* della attuale produzione filosofica italiana alla parte più viva e originale della produzione filosofica italiana del passato.

Avanziamo subito tre osservazioni a margine di questa tesi:

a) sarà opportuno distinguere tra “filosofia prodotta in Italia” e “filosofia italiana”: la filosofia italiana oggi è solo una «parte» della filosofia prodotta

---

<sup>1</sup> D. Antiseri, S. Tagliagambe (a cura di), *Prefazione a Storia della filosofia dalle origini a oggi*, vol. 14, *Filosofi italiani contemporanei*, Milano 2008, p. 6.

in Italia, perché un'altra parte, assai rilevante, della produzione filosofica in lingua italiana non condivide affatto lo stile di pensiero che qualifica una filosofia come "italiana", ma appare assai più consona ad altre tradizioni di pensiero, che anch'esse possono essere state sostenute in passato in Italia, oppure sono oggi diffuse soprattutto all'estero;

b) per "filosofia italiana" non intendiamo affatto, quindi, la filosofia scritta in lingua italiana, una lingua che sta incontrando una crescente marginalità nella comunità internazionale e, non è difficile da prevedere, subirà un destino analogo nella comunità nazionale degli studiosi. Si è parlato, non molto tempo addietro, del fatto che il pensiero di Gentile, all'altezza dei problemi filosofici del suo tempo sollevati nella filosofia europea, fosse stato significativamente condizionato da un linguaggio incapace di esprimere il nuovo della sua posizione filosofica. Osservazione indubbiamente acuta, ma che andrebbe ampliata, inducendoci a riflettere sul peso che possiede il linguaggio tradito, che lungi dall'essere un neutro mezzo di comunicazione del pensiero, ne è piuttosto il corpo, il quale rappresenta tanto la possibilità che esso si esprima quanto i limiti dell'espressione, assumendo così uno stile. Filosofia italiana sarà quella che sceglie consapevolmente di parlare questa "lingua", in tutta la ricchezza del termine.

c) non si tratterà, dunque, di trovare un denominatore comune a tutte le produzioni filosofiche in lingua italiana, ma solo di scegliere quali, tra le diverse tradizioni di pensiero riconoscibili tra quelle prodotte in Italia, parli alla ricerca presente. Perciò, il nuovo numero de *Lo Sguardo* non mirerà a realizzare una impossibile esaustività, ma a offrire una panoramica di quelle posizioni che, nel corrente dibattito nazionale come in quello estero, catalizzano una maggiore attenzione critica e una più viva dialettica delle posizioni.

Alcune recenti pubblicazioni si sono poste il problema di comprendere concettualmente quale sia il tratto che identifica la filosofia italiana (senza sottolineare, tendenzialmente, la parzialità di un tale tratto, a differenza nostra). La proposta de *Lo Sguardo* nasce dall'esame, necessariamente rapido, di tali proposte. A partire dall'«Italian Theory», sulla quale si concentrano i recenti studi di Roberto Esposito<sup>2</sup> e che coinvolge una numerosa e variegata comunità di studiosi nella definizione di quella che, con felice espressione, è stata indicata da Antonio Negri come «differenza italiana»; passando per il pensiero femminista qui rappresentato da Rosi Braidotti; per giungere alle consolidate proposte di Massimo Cacciari ed Emanuele Severino, che – secondo Mauro Visentin – evidenziano il «profilarsi di un'inversione di tendenza, dalla metafisica all'ontologia, nel pensiero continentale»<sup>3</sup>; e senza trascurare, tra le altre, le proposte di pensatori del calibro di Pier Aldo Rovatti, Carlo Sini, Remo Bodei, Giorgio Agamben, Vincenzo Vitiello, il XV numero de *Lo Sguardo* punta a offrire una

<sup>2</sup> R. Esposito, *Il pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010.

<sup>3</sup> M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano*, II, *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Napoli 2010, p. 12.

panoramica della filosofia italiana tanto in prima persona (Prima sezione, *Voci dalla filosofia italiana*, contenente una nutrita serie di interviste ai protagonisti del pensiero italiano), quanto a mezzo di un'attenta riflessione critica (Seconda sezione, *Voci sulla filosofia italiana*, composta da articoli e contributi sulle principali opzioni teoriche in campo).

\*\*\*

Come curatori, desideriamo ringraziare il professor Massimiliano Biscuso per il prezioso aiuto reso in fase di impostazione e progettazione di questo numero de *Lo Sguardo*.

Ringraziamo, inoltre, in maniera particolare i filosofi che con tanta generosità e ricchezza di argomenti hanno accettato di esporsi in prima persona nelle interviste, e i loro allievi che hanno intermediato per esse, costruendo con acume e spirito critico degli autentici *dialoghi filosofici*: Franco Berardi, Rosi Braidotti, Roberto Esposito, Giacomo Marramao, Emanuele Severino, Pier Aldo Rovatti, Vincenzo Vitiello, Remo Bodei; inoltre, Michele Fiorillo, Dario Gentili, Giulio Gorla, Davide Grossi, Tommaso Megale, Andrea Muni, Giacomo Petrarca, Libera Pisano.



¶ Sezione Prima  
Voci dalla filosofia italiana



*Interviste/1*

## ***Che cos'è Italian Theory?***

***Tavola rotonda con Roberto Esposito,  
Dario Gentili, Giacomo Marramao***

*a cura di Federica Buongiorno e Antonio Lucci*

*Abstract:* Here we present a conversation among three of the leading representatives of the *Italian Theory*. Roberto Esposito, Dario Gentili and Giacomo Marramao talk about the philosophical meaning of the "Italian Theory", its roots in the tradition and the expected results for the cultural debate in Italy and abroad.

\*\*\*

### **Introduzione**

Apriamo la sezione "Voci dalla filosofia italiana" con una serie di tre interlocuzioni incentrate sull'*Italian Theory*, ovvero su quella costellazione di autori e categorie concettuali che Roberto Esposito e Dario Gentili hanno messo a fuoco nei loro recenti testi programmatici: *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi 2010, e *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino 2012. In questa tavola rotonda, Gentili e Esposito interloquiscono con Giacomo Marramao costruendo una discussione a più voci dalla quale emergono con chiarezza la natura, la consistenza filosofica e gli obiettivi di fondo dell'*Italian Theory*: ne risulta un utile strumento per la comprensione del fenomeno e per una sua primissima valutazione teoretica, alla luce del percorso intellettuale sinora svolto dai tre.

Roberto Esposito, professore di Storia delle dottrine politiche e di Filosofia morale all'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze e Napoli, è attualmente tra i filosofi italiani più tradotti e studiati all'estero: il suo *Pensiero vivente* ha riportato al centro del dibattito il tema della filosofia italiana, proponendone una reinterpretazione radicale e originale che individua nel problema (bio)politico il centro della tradizione di pensiero italiana.

Dario Gentili, formatosi tra Salerno, dove ha svolto il dottorato, e Napoli, dove ha condotto un periodo di ricerca post-doc, è attualmente collaboratore della cattedra di Filosofia morale presso l'Università di Roma Tre: egli ha sistematizzato gli spunti già suggeriti da Esposito unendovi una propria lettura della tradizione operaista e costruendo così una precisa identità dell'*Italian Theory*, nella quale trovano collocazione i pensieri di

molti autori italiani che sono correntemente letti e studiati nei Dipartimenti di Filosofia e Studi italiani all'estero.

Giacomo Marramao, professore di Filosofia politica e Filosofia teoretica presso l'Università di Roma Tre, è tra i filosofi italiani che rientrano a pieno titolo nell'*Italian Theory*: al centro del suo pensiero si è posto, sin dagli anni della formazione accademica tra Firenze e Francoforte, il problema politico, dapprima con gli studi sul marxismo e poi con l'approfondimento delle tematiche legate alla secolarizzazione e all'escatologia cristiana e, in tempi più recenti, alla temporalità – categorie al centro, queste, delle riflessioni della (e sulla) *Italian Theory*.

### Intervista

*In un'epoca che da almeno vent'anni viene contrassegnata (a livello economico, mediologico e geopolitico) dall'etichetta "globalizzazione" e che, sul piano filosofico come su quello più generale delle cosiddette "scienze dello spirito", appare dominata dal pensiero analitico nella sua saldatura con le scienze esatte, sembra che la filosofia cosiddetta "continentale" stia proponendo una sorta di contro-mobilitazione, che mette in campo le proprie peculiarità storiche e nazionali, rivendicando una certa irriducibile originalità e autonomia. Sembrano posizionarsi in questo orizzonte sia i richiami all'"avventura della filosofia francese" di un pensatore come Alain Badiou, che quelli all'*Italian Theory*. Come è possibile "comporre" le forze centrifughe dei processi di globalizzazione con quelle, in qualche modo nazionali – anche se dichiaratamente non-nazionalistiche – di questi movimenti di pensiero?*

**Marramao:** Non credo, vorrei precisare subito per sgomberare il terreno da possibili equivoci, che esistano più una filosofia continentale e una filosofia analitica, come le abbiamo conosciute nel corso del XX secolo. Con l'avvento del *naturalistic turn*, succeduto alla svolta linguistica, una componente cospicua della filosofia analitica, sotto la spinta delle scienze cognitive e delle neuroscienze, si è ormai sciolta in filosofia della mente. Se andiamo a vedere, l'analitica propriamente detta è costretta a fare i conti con la filosofia cosiddetta continentale. Mentre quest'ultima, nelle sue espressioni rilevanti, è da sempre intrecciata alla migliore tradizione analitica: penso non solo a Wittgenstein (con cui alcuni di noi hanno iniziato a confrontarsi sin dagli anni dell'università), ma ad autori ancori più *hard*, come ad esempio Frege. Il punto è un altro: quella che è stata stigmatizzata come filosofia continentale si sta concentrando, come può confermare Roberto Esposito, su un asse tematico che, partito dalla *French Theory*, ha progressivamente sostituito il decostruzionismo (che aveva rappresentato la filosofia continentale *par excellence*, capace – però – di sfondare negli Stati Uniti) con una ripresa e un approfondimento dei temi del poststrutturalismo di matrice foucaultiana. Per quanto riguarda la cosiddetta *Italian Theory*, va detto che essa si divide a mio parere in due

componenti: una prima componente prosegue in modo originale il lavoro della *French Theory*, come nel caso di Roberto Esposito, mentre una seconda componente, che fa capo a Tronti, Cacciari o a me stesso, privilegiando il rapporto con l'area germanica, si è da sempre concentrata sul concetto di "politico". Ma anche in questo caso, non bisogna perdere di vista il modo in cui le due componenti si differenziano internamente e si intrecciano fra loro. Tronti, Cacciari e io marchiamo una distanza rispetto all'epicentro della discussione biopolitica, sebbene quest'ultima sia poi estremamente sfaccettata (la posizione di Agamben, quella di Toni Negri e quella di Esposito sono alquanto differenziate). Qualcosa di analogo accade nell'area cosiddetta germanistica: nel senso che io, Tronti e Cacciari abbiamo delle posizioni abbastanza diverse, mentre per altri versi le nostre elaborazioni presentano rilevanti punti di intersezione – o di "divergente accordo" – con i tre amici di cui sopra.

**Esposito:** C'è una tendenza a immaginare le filosofie europee legate a un principio di identità nazionale: in realtà non è così. Dalla fine della guerra mondiale, le tre filosofie europee – quella tedesca e in particolare francofortese, quella francese e quella italiana – si ristrutturano attraverso (come direbbe Marramao) un passaggio a nord-ovest, cioè passano per l'America e quindi sono tutte e tre legate a un processo di de-territorializzazione. La *German Philosophy* passa, attraverso l'emigrazione dei suoi protagonisti, dall'America; la *French Theory*, negli anni Sessanta, con i decostruzionisti e gli strutturalisti, subisce lo stesso processo. L'*Italian Theory*, da parte sua, è un inizio di discorso che è sempre stato anch'esso molto attento alle contaminazioni: come diceva Marramao, una componente è molto attenta alla semantica tedesca (lo stesso Agamben, che si rifà molto a Benjamin, ma anche Marramao e Tronti), e una parte più vicina al pensiero francese (io, Negri).

Rispetto alla vostra domanda, direi che la filosofia italiana – dall'Umanesimo in poi – è una filosofia non identitaria ma diffusa, cosmopolita: Toni Negri è sostanzialmente un esiliato, Agamben non vive in Italia. Non c'è, insomma, una connotazione nazionale e identitaria.

**Gentili:** Per riprendere le riflessioni di Marramao, direi che la globalizzazione è un processo ancipite, in cui agiscono vettori anche contrastanti: non vi è solo sconfinamento e apertura al globo, ma vi operano anche dinamiche di collocazione e localizzazione. La globalizzazione in sé è entrambe queste cose, perché – riprendo qui le cose di Esposito – è vero che *Italian Theory*, *French Theory* e filosofia tedesca sono uscite fuori dall'Europa, ma bisogna anche considerare l'effetto di ritorno che tale sconfinamento ha prodotto. Quando la filosofia francese è approdata nei dipartimenti nordamericani, non è successo soltanto che il pensiero di tali autori sia stato rielaborato e inquadrato – non senza forzature – entro un orizzonte comune (la cosiddetta *French Theory*, appunto), ma si sono prodotti anche fenomeni di ritorno, di retroazione in Europa: questi pensatori

sono stati sfidati al confronto, a trovare, pur nei conflitti e nelle polemiche, delle connessioni nelle differenze – si pensi ad esempio a *L'avventura della filosofia francese* di Badiou – e questo è stato un merito del punto di vista del “fuori”. Lo stesso accade con *l'Italian Theory*: l'attenzione internazionale è uno spunto per ripensare, ricalibrare il pensiero e ritornare a precisare certe genealogie.

Per completare il quadro geopolitico bisogna dire che ci si muove nel quadro dell'Europa, che di per sé è uno spazio impensabile prescindendo da conflitti e polemiche: le assonanze, le linee di convergenza tra le varie tradizioni presentano la peculiarità di essere in se stesse complesse. Non esiste, in questo senso, “la filosofia europea”.

**Esposito:** Aggiungo una piccola cosa, un passaggio molto importante: mentre negli anni Trenta la filosofia continentale (Heidegger, Husserl, Valéry) reagisce alla crisi dell'Europa pensando di ri-territorializzarsi sulla radice greca, subito dopo si comprende che un'eventuale egemonia si conquista non tornando alla radice ma uscendo fuori. Questo è un progresso decisivo.

**Marramao:** Mi viene in mente che l'unificazione di tutte queste filosofie continentali poi... passate a Occidente, e affermatesi in America, è riconducibile a un modo nuovo di pensare il “politico” e i suoi “rovesci del guanto” impolitici (lungo la linea di un pensiero della comunità inoperosa sviluppata, sulla scorta di Bataille, da Nancy, Agamben ed Esposito). Nella temperie iniziale del poststrutturalismo i francesi non riflettevano sul politico ma, fondamentalmente, sullo Stato e sui suoi apparati, oppure sulle diverse forme di governamentalità e di disciplinamento. Quindi, da un lato Foucault, dall'altro Althusser: due giganti del pensiero radicale (almeno fino a che l'ultimo Althusser non abbandona il tema degli apparati). Invece, gli autori italiani prima ricordati hanno imboccato in anticipo la traccia di riflessione sul concetto di “politico”: a partire da Tronti, Cacciari e me stesso, con il mio libro del 1979 *Il politico e le trasformazioni* (e mi permetto di aggiungere che, nell'anno accademico 1978-79, avevo tenuto presso l'Università di Napoli “L'Orientale” il primo corso italiano del secondo dopoguerra dedicato al “concetto di politico” di Carl Schmitt). Lo stesso Agamben, che io considero fondamentalmente un saggista francese (sebbene studi diversi autori tedeschi, lo fa in modo molto legato alla tradizione francese), si è convertito solo più tardi, con *Homo sacer*, alla riflessione sul politico (in suoi libri precedenti e certo importanti, come *Stanze e Infanzia e storia*, non c'è ancora il confronto con Schmitt). A partire da *Impero*, lo stesso Negri – grazie alla collaborazione con Michael Hardt – passa, dal discorso operaista e radicale degli anni Ottanta-Novanta, ad analizzare i nuovi profili post-statali, o ‘post-leviatanici’, del politico. Anche in Badiou e in Rancière, a un certo punto, si registra un analogo passaggio, che in Balibar era avvenuto prima: per la semplice ragione che aveva seguito l'ultima onda

della riflessione althusseriana, proseguendola in una chiave, paradossale per un intellettuale francese, anti-statocentrica.

Qui, forse, noi italiani potremmo rivendicare una priorità: queste tematiche del "politico" noi le trattavamo già da prima. Il "teorema Machiavelli" è diventato, senza alcuna forma di nazionalismo, il vero epicentro di confronto tra tutte queste tradizioni. Nell'accostare quel centro gravitazionale, ognuno naturalmente si avvale, per dirla con Wittgenstein, la propria "cassetta degli attrezzi" e mette in campo il proprio peculiare stile di pensiero. Ma in ciò appunto consiste a mio avviso la vera novità dirompente dell'*Italian Theory*: una ri-concettualizzazione del paradigma del politico operata da ottiche differenti e tuttavia caratterizzata da una comune o convergente fuoriuscita dagli schemi classici. Se si pensa, per altro verso, all'impatto che hanno esercitato Machiavelli e Gramsci sulla discussione di Žižek e Laclau intorno al concetto di popolo, abbiamo una panoramica che fuoriesce completamente da quella filosofia continentale che voleva dialogare con la filosofia analitica sui soliti temi della comunicazione habermasiana e sul noiosissimo tema (mi perdoni il vecchio amico Axel Honneth) del riconoscimento. Il riconoscimento non è la soluzione, ma l'inizio dei problemi. Farne una teoria edificante o liberatoria significa non capire che il riconoscimento è il primo atto della polemologia e del conflitto. Va qui segnalato un equivoco che riguarda anche una parte del dibattito francese oltre che tedesco. Se volessimo individuare un paradigma innovativo, non dovremmo cercarlo nel tema del riconoscimento, ma piuttosto nella costellazione di problemi delineata da Rancière, da Badiou, da Balibar, o dalla stessa ricezione di Foucault, sia pure con tutte le divergenze del caso (Tronti è il più ostile di tutti rispetto a Foucault, mentre Cacciari ed io l'abbiamo studiato precocemente, prima che diventasse oggetto di culto sulla scena internazionale; e, pur mantenendo una distanza critica, non abbiamo mai negato la fecondità e la funzione di spartiacque delle sue ricerche).

**Gentili:** Un elemento importante, in effetti, è proprio quello del recupero, della riscoperta di testi e di autori ormai negletti. Parlavo prima di effetti di ritorno, anche qui vedrei in azione qualcosa del genere: tra le altre cose, quello che dall'estero arriva è anche l'esigenza filosofica di recupero di testi che non erano più abbastanza studiati. Chiediamoci se, in mancanza di questa spinta, di questa attenzione proveniente dall'estero, avremmo riservato questo interesse per testi, ad esempio degli anni Settanta, su cui io ho lavorato e che non erano più disponibili, se non in qualche biblioteca, mentre all'estero si stanno diffondendo le loro traduzioni.

**Marramao:** Già nel saggio su Machiavelli e Vico del 1980, d'altronde, Roberto Esposito aveva rivendicato la peculiarità della tradizione italiana. "Il Centauro" è nato su quell'ipotesi, sostenuta vigorosamente da Esposito e De Giovanni, ma anche da me: *Il politico e le trasformazioni*, che ho prima ricordato, è stato il primo libro in cui è stato utilizzato positivamente a

sinistra Schmitt; mentre il libro di Esposito poneva già, con largo anticipo, un tema cruciale come quello della genesi dimidiata, o della doppia origine, del politico moderno, attraverso il confronto fra Machiavelli e Hobbes. Si era appena all'ultimo scorcio degli anni Settanta, e noi già lavoravamo su questi temi: la forbice che Esposito ha aperto tra il modello hobbesiano, imperniato sulla neutralizzazione del conflitto, e quello machiavelliano, finalizzato alla sua valorizzazione, è stata decisiva.

*Sia Roberto Esposito che Giacomo Marramao si sono occupati più o meno recentemente dei fenomeni di secolarizzazione e di teologia politica. La sedimentazione di categorie di pensiero mutate (più o meno inavvertitamente) dalla simbologia e dalla narrazione cristiana ha caratterizzato la formazione della coscienza e persino degli istituti sociali dell'Europa moderna, fino all'assetto odierno. Il tratto generalmente "futurologico" e "messianico" che caratterizza le ideologie rivoluzionarie sembra assumere anch'esso le sembianze di una mutazione dall'escatologia cristiana: come si rapporta l'Italian Theory a questa interna complicità, che anima il concetto stesso di secolarizzazione? Non è possibile leggere, nel ricorso alla teologia politica, una reazione intellettuale – nella direzione della rivendicazione di una certa autonomia e sovranità intellettuale – alla crisi di sovranità real-politica che il Vecchio Continente sta attraversando?*

**Marramao:** Sono ancora convinto che il nocciolo duro della concettualizzazione del nostro presente, un presente in cui il tempo-del-mondo sembra essere interamente risucchiato nelle logiche non-euclidee dello spazio globale, rimanga, oggi più di ieri, quello della secolarizzazione. Ma è una categoria che va assunta – come ho tentato di illustrare nei miei lavori – in un senso radicalmente diverso tanto dalla versione unilineare quanto dalla versione dialettica: essa può funzionare come criterio per evidenziare la compresenza, a un tempo non-lineare e adialettica, delle analogie e differenze, delle congiunzioni e delle disgiunzioni, delle convergenze e dei contrasti, in breve della "sincronia dell'asincronico" che caratterizza la logica e la struttura della modernità-mondo. Muovendo da questo sfondo, penso si possa provare a elaborare un concetto, per usare l'espressione di Bataille, "a-teologico" del politico: su questo e altri aspetti sto scrivendo un libretto per Bollati Boringhieri, nel quale intendo dedicare una parte alla teologia politica e discutere criticamente temi di Esposito e Cacciari. La mia idea è che un'effettiva e radicale secolarizzazione del politico debba essere operata non in senso anti-teologico ma a-teologico: l'anti-teologico è un momento in tutto e per tutto interno al paradigma teologico. Almeno su questo punto, non si può dar torto ad Heidegger: il rovescio di una posizione metafisica resta una posizione metafisica. Ma qui si pone un grande punto interrogativo rispetto alla stessa operazione benjaminiana, alla quale mi sento molto legato per tanti aspetti. Dovremmo forse cominciare ad ammettere che quello benjaminiano è rimasto necessariamente un programma abbozzato, che rischia di sfociare in un pericoloso cortocircuito

fra due dimensioni concettualmente e simbolicamente differenti, se non addirittura divergenti: il nesso 'energetico' tra il politico e il messianico, e la relazione 'costitutiva' tra il politico e il teologico. Si potrebbe a questo punto aggiungere, per inciso, che forse proprio questa incompiutezza carica di suggestioni può gettar luce sul fatto che la resa di conti filosofica con Heidegger sia rimasta in sospeso: malgrado l'appunto in cui si afferma la necessità di "distruggere" la filosofia heideggeriana, Benjamin non ci dà una chiave per farlo. Per questo, pur facendo tesoro dei suoi straordinari spunti, sui quali non cessiamo di ritornare, si tratta ora di andare oltre. La vera posta in gioco del dualismo occidentale di immanenza e trascendenza consiste in una semplice e drastica formula: secolarizzare la stessa categoria di secolarizzazione.

**Esposito:** Direi che l'*Italian Thought* – preferisco questa formula più performativa rispetto a *Italian Theory* – presenta, a mio avviso, entrambi i paradigmi che si oppongono al paradigma sovrano, per decostruirlo: da un lato, il paradigma biopolitico, dall'altro la critica della teologia politica. La critica della teologia politica attraversa, come il tema della secolarizzazione, tutti gli autori che rientrano in questa galassia: Marramao e Vattimo, in modo diverso, lavorano sulla secolarizzazione; Tronti e Cacciari sulla teologia politica; persino Negri oppone una filosofia dell'immanenza a una filosofia della trascendenza – e anche io, infine, ci sto lavorando.

Rispetto a quello che diceva Marramao, sono d'accordo: non si può opporre un paradigma "anti" alla teologia, perché si resterebbe sempre dentro la teologia. Anzi, io metterei in discussione anche la particella "a-" dell'ateologico: d'altronde, anche l'ateismo presuppone il paradigma contrario, e la stessa profanazione di Agamben presuppone il sacro. Anche il progetto di demitizzazione implica il mito: il nostro linguaggio è inevitabilmente intriso di questa ambiguità, ma un conto è assumere ciò come una prospettiva (cosa che fanno, in fondo, Tronti e per certi versi Cacciari), altro conto è mantenere un atteggiamento critico. Anch'io ritengo che il politico vada completamente secolarizzato, a meno che la stessa secolarizzazione non sia essa stessa una categoria dialettica...

**Marramao:** Va secolarizzata la secolarizzazione, allora, per non ricadere nel post-secolare di Habermas.

**Esposito:** Esattamente. In questo senso mi sento vicino a Marramao in questo atteggiamento critico verso il teologico-politico, con tutte le difficoltà di uscire da se stessi che esso implica.

**Gentili:** Per tornare al discorso di come alcune questioni siano state anticipate dal pensiero italiano rispetto al dibattito attuale (ad esempio, Schmitt all'estero è stato "scoperto" molto più tardi), mi chiederei: perché proprio oggi c'è questo richiamo così forte alla teologia politica? Per rispondere a questa domanda mi avvalgo di ciò che è successo in Italia

in un passaggio molto importante alla fine degli anni Settanta, quando la riflessione sulla teologia politica ha iniziato a diventare centrale. Nella mia interpretazione si è passati da un modo di pensare la crisi in senso antagonista, come occasione di rottura e rovesciamento (pensiero radicale e antagonista), all'idea di un governo della crisi – vale a dire: il campo di tensione che la crisi mette in gioco può essere governato. Si tratta dello stesso problema che si presenta oggi con forza, quando il politico, abbandonate le forme della modernità, è assunto all'interno della stessa ragione neoliberale, che utilizza la crisi come funzione di governo. La riflessione ormai globale sulla teologia politica è mossa pertanto dall'esigenza di recuperare una autonomia del politico e, pertanto, una governabilità dell'economia neoliberista. Ritornare a quel passaggio della fine degli anni Settanta significa trovare una chiave per leggere il presente: la teologia politica rappresenta il tentativo di controbilanciare un potere che inizia a essere insostenibile, di rispondere politicamente allo strapotere dell'economia, ma finisce per essere funzionale alla governamentalità neoliberale.

**Marramao:** Un possibile chiarimento del senso del mio ricorso all'"a-teologico", come istanza che si pone al di là della contrapposizione immanenza/trascendenza, può venire dall'adozione di un'ottica 'archeologica', ossia dal ripensamento di un tema antico quanto l'origine delle comunità umane e delle prime forme di articolazione funzionale-gerarchica dei ruoli di militari, sacerdoti e produttori: non è la trascendenza a fondare l'ordine politico ma è l'ordine politico che, nel costituirsi 'a-teologicamente' attraverso le prime forme arcaiche disciplinamento delle funzioni, ha bisogno della teologia. Paradossale 'profanazione' (uso qui il termine proprio nell'accezione in cui lo introduce Benjamin nel *Passagenwerk*) del paradigma teologico-politico: la struttura teologica è un riflesso della struttura della polis, e non il contrario. Non c'è prima uno schema teologico, da cui discenda 'per li rami' uno schema mondano. Da questo rivolgimento prospettico è possibile avviare una riflessione alternativa al teologico-politico: è la mossa con cui Kelsen in *Nature and Society* sostiene che se una teologia politica in senso lato c'è sempre stata, dando luogo a *patterns* mitico-rituali di 'cementificazione' dei rapporti sociali, e in senso specifico, nella sua versione cristiana, ha indotto come effetto il moderno fenomeno della secolarizzazione, in entrambi i casi il teologico appare proiezione delle istanze del politico. Anche in Foucault, a ben guardare, è l'economia del governo a produrre l'esigenza di una legittimazione di tipo teologico. In conclusione: nel suo complesso impianto dottrinale, l'apparato teologico rispecchia sempre le esigenze ordinamentali e pragmatico-disciplinari della società.

**Gentili:** Bisognerebbe anche specificare bene il tema dell'umano: rifarsi al paradigma rinascimentale non significa una valorizzazione dell'uomo in quanto tale, nel senso dell'umanesimo. La linea teologico-politica cerca sempre di recuperare l'umano, mentre nel paradigma biopolitico è la vita a essere – in ogni senso – valorizzata.

**Marramao:** Qui si apre un problema molto serio, sia concettuale che storico-materiale. Come hanno dimostrato gli storici, anche del diritto, che si sono ispirati a Foucault, è molto più interessante andare a vedere quei momenti in cui il disciplinamento non ha funzionato: è curioso che in Foucault ci sia uno sguardo ossessivo verso gli assoggettati, ma non c'è mai un'anatomia dei movimenti rivoluzionari o insurrezionali, che sono quei momenti nei quali il disciplinamento o non è riuscito o ha prodotto una tendenza esattamente inversa. Pensiamo al comportamento delle masse nella Rivoluzione francese, alle forme di soggettività alternative che si sono prodotte: sono tratti salienti del cambiamento storico in cui si producono biforcazioni, talora drastiche talora impercettibili, tra opzioni diverse. Una multiforme dimensione della praxis – o, come oggi si dice, dell'*agency* dei soggetti – altrettanto importante della diffusività polimorfa delle pratiche di potere. A queste pratiche i soggetti non hanno solo opposto resistenza, ma vie diverse, strade *altre*, alternative originali creative. Qui c'è un limite di Foucault.

*Una categoria centrale nel pensiero dell'Italian Theory è quella di conflitto. Al riguardo, si direbbe che oggi – per usare le parole di Byung-Chul Han – la "negatività" (vale a dire la forza propulsiva del conflitto) viene sempre meno, soffocata da un "eccesso di positività" che livella tutte le manifestazioni del pensiero e della socialità in quell'Uguale, di heideggeriana ascendenza, imposto mediaticamente dalle agenzie del sapere e politicamente dallo svuotamento delle forme di rappresentanza. Che ne è, allora, del conflitto? Come si ri-articola nella contemporaneità e quali frutti può ancora dare?*

**Marramao:** Le parole di Han ricalcano le analisi già condotte dai sociologi sulla post-democrazia: rilevanza crescente di logiche corporative, routinizzazione di tecniche di governo che si autonomizzano dalla rappresentanza, legittimazione *ex post* per avallare decisioni già prese in precedenza, riduzione del popolo a corpo elettorale da 'auscultare' tramite i sondaggi etc. Ma tutto ciò disegna soltanto un lato della questione: non c'è solo la tecnocrazia che livella tutto, che routinizza e pone ogni insorgenza nei termini del *problem solving*, neutralizzando così il conflitto. C'è anche la contropinta, non meno inquietante, di due tipi di populismo: il neo-populismo mediatico, in cui il popolo funge da pubblico, da *audience* in attesa di recepire non informazioni, programmi, argomentazioni, ma messaggi-annuncio, in una sorta di sindrome spettatoriale neobarocca – *Spectator sum in hac scena, non actor...*; e, dall'altra parte, il populismo politico, dalla doppia faccia insurrezional-istituzionale, che si presenta in America latina con sembianze patriottiche, antimperiali o controegemoniche, e in Europa con tratti nazionalisti e xenofobi. Certo, non ha poi tutti i torti Ernesto Galli della Loggia quando osserva che non si dà vera democrazia senza un gradiente elevato di 'populismo' e che una democrazia

tecnoprocedurale è inevitabilmente destinata a una lenta entropia o a un tracollo traumatico. Ma io ho l'impressione, ripeto, che il discorso sulla tecnocrazia ci dia solo una visione parziale: l'altro lato della questione mette in luce conflittualità endemiche, che è però difficile riportare a una compartimentazione concettuale classica. Il conflitto non è più omogeneo, binario. Una prospettiva filosofica radicale dovrebbe salutare questo tratto persino come liberatorio. E una Sinistra capace di pensare se stessa dentro il proprio tempo dovrebbe ricordare la formula della *Summa contra gentiles* di Tommaso: "binarius numerus infamis".

**Esposito:** Contro il modello machiavelliano che prevede la compresenza di ordini in conflitto, il modello moderno – si pensi a Hobbes, dove il popolo è unificato dal sovrano, o a Rousseau, dove il popolo è il sovrano – nasce intorno a un progetto di neutralizzazione. In realtà, come spesso accade nei concetti politici fondamentali, anche il concetto di popolo vede rinascere in sé una binarietà: d'altronde, il popolo ha sempre significato due cose diverse. Da una parte, il popolo come la totalità; dall'altra, il popolo come parte popolare e dunque anche come parte esclusa. Se ci si pensa, molti concetti – da quello di Occidente a quello di sovranità – presentano questa binarietà. È da poco uscito per "Derive e Approdi" la traduzione italiana di un volume collettivo su *Cosa è il popolo?* In effetti, va detto, noi lavoriamo e ci interroghiamo criticamente sul problema del populismo, ma la domanda antecedente e prioritaria consiste nel chiedersi che cosa è un popolo: questa è stata la grande categoria neutralizzata della modernità, vuoi in senso hobbesiano o rousseauiano, nella quale si manifesta invece una binarietà costitutiva. Peraltro, aggiungo tra parentesi che il mio ultimo libro, *Due*, a volte è stato interpretato come un attacco al due e come la possibilità di un ritorno all'uno: io invece voglio liberare il due da quella tendenza all'unificazione che esclude una delle due parti.

Naturalmente, una volta pensata la necessità del conflitto, si pone il problema di come organizzare il conflitto: varie tesi sono possibili, ma direi che intanto il pensiero italiano è molto unificato attorno alla difesa del conflitto e poi, certo, si tratta di lavorare sugli sviluppi.

**Marramao:** Una possibile risposta l'ha data Ernesto Laclau, che personalmente conosco dagli anni Settanta, quando lavorava insieme alla sua compagna Chantal Mouffe sul rapporto tra Gramsci e Althusser. Laclau ha posto nelle sue opere un problema serio. Noi che veniamo dopo Hobbes e "dopo il Leviatano", nel senso che abbiamo alle spalle la cesura storico-strutturale rappresentata dallo Stato moderno, sappiamo che non si dà Popolo, ma solo moltitudine di individui o di differenze singolari, prima dell'artificio della sovranità. Proprio da Hobbes scaturisce la tesi, poi coerentemente ripresa da Kelsen, che il popolo è un concetto giuridico: prima del diritto positivo, posto dalla sovranità, non ha senso parlare di popolo. A questa traiettoria paradigmatica Laclau rivolge un'obiezione decisiva: è vero che il popolo non esiste materialmente o sociologicamente prima di essere

costruito; ma, ancor prima di essere una costruzione giuridica, il popolo esiste come costruito politico. Non c'è politica che non abbia costruito un concetto di popolo: su questo punto è necessario un supplemento d'indagine. Senza l'operatore "popolo" il destinatario del politico è un destinatario assente, anche rispetto alla binarietà del conflitto di cui parlavamo. La tesi per cui il popolo è presente solo nella dimensione giuridica, mentre sociologicamente è una molteplicità di differenze, non toglie il fatto che il popolo deve prima esistere come concetto politico. Va da sé che un argomento del genere pone un problema cruciale anche rispetto al cosmopolitismo. Se il politico non trova un radicamento verso il basso, l'ideale cosmopolitico finisce inevitabilmente per prestare il fianco a tutte quelle critiche di astrattezza e intellettualismo che sconfinano, a loro volta, in una sostanziale riedizione del sovranismo o del nazionalismo. Una situazione, come si vede, assai prossima al famoso "dilemma del prigioniero".

**Gentili:** Certamente il conflitto è una categoria chiave dell'*Italian Theory*, ma andrebbe ripensato. Bisogna superare certi irrigidimenti: io comincerei col dire, prima di tutto, che il conflitto è una forma eminente di relazione. Quando con la costituzione delle cittadinanze nazionali, si è affermata la costruzione del popolo come sintesi delle differenze, riscoprire il conflitto significava riproporlo nell'accezione dicotomica e antagonista e, dunque, come conflitto di classe. Parliamo allora di operaismo, di quella peculiare saldatura e alleanza teorica tra Marx (lotta di classe) e il binomio schmittiano amico/nemico. La rivendicazione di classe era l'elemento di rottura all'interno del popolo. Oggi il problema è che i dispositivi del neo-liberalismo neutralizzano questo genere di conflitti: in un certo senso insistere sulla dimensione dicotomica, sulla binarietà, rischia di far cadere nelle neutralizzazioni già in opera. Io invece tornerei alla matrice relazionale del conflitto, parallela a quella antagonista e posta al di là delle classi: tendo a dare grande rilievo all'elemento del limite, dell'attrito condiviso. Il conflitto andrebbe quindi articolato ulteriormente rispetto alla sua opzione binaria e dicotomica: il conflitto non è solo ciò che divide la società, ma è anche ciò che fa società.

*Nell'epoca contemporanea si è levato spesso il lamento, dapprima nel mondo letterario, per cui "non si scrivono più grandi classici". Si potrebbe dire, traslando l'assunto, che neppure "si pensano più grandi filosofie": questo ha certamente a che fare con lo "spezzettamento" specialistico del sapere e col venir meno delle condizioni storico-materiali atte a un pensiero complessivo della vita e del mondo, che appariva ancora possibile fino al secolo scorso. È un fatto, però, che il pensiero filosofico viene progressivamente meno, nell'analisi della realtà, sostituito dal ricorso a protocolli tecnici (si pensi all'economia) e a procedure scientifiche, capaci di fornire soluzioni operative immediatamente spendibili. Come affronta questo slittamento extra-filosofico l'Italian Theory?*

**Marramao:** La situazione che descrivete si può affrontare solo riattualizzando quella che il giovane Lukács chiamava "teoria dell'offensiva": resistere non serve a niente (per riprendere il titolo di un recente romanzo italiano), se non si è in grado di operare un rapido passaggio dalla postazione difensiva alla posizione di attacco. Senza la delineazione di alcuni paradigmi mutuati dalla filosofia, sarebbero state impossibili non solo le rivoluzioni scientifiche, a partire dalla rivoluzione einsteiniana, ma anche le innovazioni tecnologiche. Queste ultime presuppongono oggi procedure, come la produzione di algoritmi, il cui tasso di obsolescenza è molto elevato: senza un elevato coefficiente di flessibilità degli strumenti teorici di base, nessun esperto o quadro specializzato è in grado di operare una riconversione dei propri modelli. Dobbiamo dimostrare, in altri termini, che la flessibilità può provenire soltanto da una solida concettualizzazione di base. La risposta non può dunque risolversi in una linea di difesa vetero-umanistica: occorre piuttosto riaffermare, al di là di ogni anacronistica demarcazione fra le "due culture", che senza le intuizioni derivanti dalla concettualità filosofica sarebbe impensabile non solo la seconda e terza rivoluzione scientifica, ma la stessa innovazione tecnologica del digitale. Privi di confronti transdisciplinari, gli specialismi diventano asfittici.

In secondo luogo, credo sia venuto il momento di immaginare, dopo la retorica del frammento postmoderna, un ritorno – lo dico un po' provocatoriamente – alla forma-trattato in filosofia: a una nuova ricerca di sistematicità. Non sarà, forse, il *Opus oxoniense* di Duns Scoto, il *Leviatano* hobbesiano o la *Scienza della logica* hegeliana, ma sarà probabilmente un discorso non meno integrato e sistematico: non sono più convinto che il discorso nietzschiano, aforistico, sia la parola ultima. Quella era la parola della filosofia all'epoca della dissoluzione, della crisi e della decadenza: ora siamo in una situazione in cui la sfida dei tempi richiede un nuovo coraggio del pensiero. Le varie "tappe" di *Homo sacer* di Agamben o i libri che ha scritto Roberto Esposito da *Communitas* in poi sono come un unico grande libro, che risponde un po' a questa esigenza. Stiamo cercando, insomma, di lavorare tutti all'interno di una prospettiva che non è più quella postmoderna del frammento o dell'aforisma.

**Esposito:** Ci sono varie questioni da chiarire. Intanto, viviamo effettivamente in un'epoca di crisi della filosofia? La questione è controversa. Se contiamo le iscrizioni alle facoltà di filosofia, forse sì; se guardiamo, invece, ai grandi fenomeni mediatici come i festival, si direbbe di no. Naturalmente, dobbiamo discriminare filosofia da filosofia: c'è la divulgazione, c'è la cosiddetta pop-filosofia (un termine che non amo – la filosofia è intrinsecamente politica, ma non intrinsecamente popolare). Comunque, non tutti gli indici segnalano questa crisi. Sicuramente, i saperi umanistici sono sottoposti – ad esempio dalle prassi di valutazione nelle Università – a uno stress quantitativo considerevole, vengono quantificati secondo un modello rigido che non dà ragione innanzitutto del fatto che le culture sono tre (perché ci sono anche i saperi sociali); poi, sono d'accordo

con Marramao sul fatto che dobbiamo osservare l'intreccio originario delle due culture. La distinzione scienza-filosofia, nell'epoca rinascimentale e poi barocca, non c'era proprio. Sarebbe assurdo anche un atteggiamento anti-tecnologico: si tratta di liberare la tecnica da quella tendenza ai dispositivi quantitativi di tipo riduttivo. La tecnica in sé è una questione eminentemente filosofica. Anche i modelli logico-matematici, come in Leibniz, sono sempre frammisti alle vicende della filosofia.

Da ultimo condivido anche l'esigenza, se vogliamo, di un ritorno alla metafisica. Badiou, ad esempio, sostiene di fare "metafisica". C'è una giusta stanchezza per l'eccesso di frammentismo: bisogna lavorare dentro un orizzonte, se non compiuto, almeno sistematico. C'è una reazione alla fase del pulviscolo filosofico, che per me è positiva.

**Gentili:** Le politiche universitarie e culturali chiedono e impongono da almeno venti anni ai saperi umanistici e sociali di adeguarsi al modello delle scienze naturali. Da ciò, quindi, la cosiddetta crisi della filosofia. Ma è proprio così, o è questa politica a dare l'impressione di una crisi della filosofia? Io vedo, qui, il rischio di un effetto indotto.

**Marramao:** Se ci si muove all'estero, ad esempio nei Dipartimenti americani, si avverte molto forte l'esigenza di ripristinare il modello – nato peraltro in Italia – della *universitas studiorum*: una istituzione che, in epoca medievale, contemplava l'universalità di saperi che si incrociavano fra loro in uno spazio di autonomia e che, dopo la nascita dello Stato moderno sovrano, è stata sottoposta a un progressivo disciplinamento. Alla fine del Novecento abbiamo raggiunto il massimo grado di specializzazione: ben visibile nella crescente compartimentazione del sapere in "settori disciplinari". A partire dal XXI secolo, malgrado la spinta specializzante persista negli annunci programmatici di governo, da strati sempre più ampi di studenti, ricercatori e docenti delle università europee e americane viene la spinta a sperimentare nuove forme di interazione tra saperi diversi, scoprendone e valorizzandone gli intimi isomorfismi che li caratterizzano. Mai come oggi, davanti alle sfide del mondo globalizzato, è necessario ritornare, con una vera e propria *re-volutio*, alla vocazione di quella straordinaria istituzione denominata "università degli studi". Ma per far ciò occorre innanzitutto scardinare le controriforme che hanno devastato le università dell'Occidente negli ultimi decenni.

**Gentili:** Nel dispositivo della valutazione è evidente la frustrazione dei saperi; gli indicatori considerati sono quelli adatti a un certo tipo di discipline e di università. Questi dispositivi sono performativi. Al contrario, una caratteristica dell'*Italian Theory* è quella di costruire libri di grande respiro, che tornino alla visione ampia e globale che persisteva ancora prima del frammentismo. Forse a questo si deve finalmente tornare: all'idea di grandi narrazioni filosofiche – sono esse a rappresentare oggi la "differenza" rispetto alla frammentazione del sapere in discipline.



*Interviste/2*

## ***Destruire le maiuscole. Pensiero debole, Italian theory e politica.***

### ***Conversazione con Pier Aldo Rovatti***

*di Andrea Muni*

*Abstract:* The conversation focuses on the social and political role of the philosopher nowadays. Pier Aldo Rovatti discusses about the growing philosophical movement called "Italian Theory" while revisiting his own recent intellectual path. The Italian philosopher retraces the cultural experience of the "pensiero debole", whereof he has been one of the two promoters, and underlines the intellectual and political fight, against all the so-called universal truths (and ideological violences), inspired by this philosophical trend at the beginning of the Eighties. The interview ends with a discussion about the dawning perspectives of the political-philosophical action in the post-modern age.

\*\*\*

#### **Introduzione**

Pier Aldo Rovatti, professore di Filosofia contemporanea all'Università di Trieste, è stato tra gli allievi di Enzo Paci a Milano e ha vissuto sin dagli anni Sessanta l'esperienza della rivista "aut aut", di cui dal 1976 è direttore. *L'Italian Theory* torna oggi a interrogarsi sull'apporto fornito da Rovatti a partire dalla ben nota opera, edita nel 1983 e realizzata assieme a Gianni Vattimo, *Il pensiero debole*, che ha avuto una ricezione e un'influenza decisive sul dibattito filosofico italiano ed estero. Qui Rovatti problematizza questa acquisizione del suo pensiero da parte dell'*Italian Theory*, tentando anche di tracciare i possibili spazi di gioco per un'azione politica nell'era post-moderna.

#### **Intervista**

*Italian theory, oggetto misterioso. Stiamo assistendo alla fase embrionale di un nuovo vivificante protagonista della scena filosofica italiana e internazionale? Ci troviamo finalmente dinanzi ad uno "stile di pensiero" capace di restituire alla filosofia, e all'impegno politico, un contatto reale con i bisogni umani radicali e con i problemi pratici della vita? O si tratta piuttosto – meno entusiasticamente - dell'ennesima sterile*

*operazione di marketing filosofico, a metà strada tra la militanza vetero-marxista e l'accademia?*

**Rovatti:** Seppur da una certa distanza, ho guardato con interesse a questo nascente "fenomeno culturale". Il messaggio che ho trovato maggiormente condivisibile è quello che tutto sommato mi sembra dica: "Guardate che anche in Italia si pensa, e si pensa in un modo più carico di effetti che altrove".

Ora, io non credo ad una attuale specificità nazionale del pensiero italiano, penso però, per esempio, che sia sensato dire che in Italia ci sia, e ci sia stata, una ricezione originale e autonoma di alcuni importanti autori francesi semplicisticamente etichettati come "post-strutturalisti". Lo stesso Antonio Negri, nel suo *Impero*, attinge a piene mani dalla cassetta degli attrezzi di due autori simbolo di quella stagione culturale (penso a Foucault e a Deleuze). Anche Roberto Esposito, sull'altro fronte di quelle che mi sembrano essere le due anime difficilmente conciliabili dell'*Italian theory*, lavora molto con autori francesi (Bataille, Foucault, Derrida, Deleuze stesso), rielaborandone gli strumenti concettuali con originalità. Non è un caso che, a tutt'oggi, molti protagonisti del cosiddetto foucaultismo francese considerino l'Italia un luogo privilegiato di incontro, di dialogo e di sviluppo critico. Credo che questo sia dovuto al fatto che qui, molto più che altrove, siamo riusciti a non anestetizzare la radicalità del lavoro critico di Foucault con facili etichette politiche (o filosofico-accademiche).

Mi piace invece meno l'idea – un po' troppo storiografica – di fare del pensiero italiano *tout court* un'esperienza *essenzialmente* politica e conflittuale, le cui nobili radici affonderebbero addirittura fino all'età premoderna.

*Nel libro Italian theory. Dall'operaismo alla biopolitica l'autore Dario Gentili costruisce un'affascinante genealogia storico-politica di questo nascente "stile di pensiero". Il libro di Gentili chiama in causa molti tra i più importanti intellettuali italiani "impegnati" del secondo Novecento, collocandoli rispetto a questo nascente "oggetto misterioso" identificato col nome di Italian theory. L'elemento chiave che pare collegare le eterogenee posizioni di tanti diversi autori sembra essere la comune (e speciale) attenzione per la politica (e in alcuni casi addirittura per la lotta militante).*

*Ti convince il modo in cui - non solo nel libro di Gentili, ma anche più in generale nel linguaggio quotidiano - vengono maneggiate e coordinate le nozioni di politica e di lotta/conflitto?*

**Rovatti:** Questo modo di porre la questione mi disorienta. Mi disorienta nel senso che – facendo appello ad un certo spirito socratico – mi verrebbe da osservare che, quando spendiamo la parola *politica*, io non so bene a cosa ci stiamo riferendo. Ci sono mille varianti che riguardano la politicità delle nostre pratiche più immediate, in ogni pratica quotidiana e banale delle nostre vite è presente un elemento politico – e non per questo

già automaticamente ideologico. C'è un modo significativamente *politico* di insegnare, di educare, di vivere, persino di *essere amici*.

Quando parliamo di politica, invece, generalmente ci affrettiamo ad intenderla con la P maiuscola, dimenticando troppo presto la intima politicità degli aspetti più micrologici ed interstiziali delle nostre esistenze quotidiane. Con ciò non voglio dire che la dimensione della politica con la P maiuscola mi sia indifferente, tutt'altro.

Ecco, io temo che l'interesse principale dell'*Italian theory* (penso in particolare a Negri) si riduca alla Politica, alla grande politica. Mi pare infatti che, per ora, la domanda "politica" fondamentale che l'*Italian theory* (à la Negri) pone ai propri interlocutori sia... "allora, tu, sei di sinistra"? Mi viene in mente a questo proposito il film appena uscito su Berlinguer - di Valter Weltroni, un film che davvero mi ha lasciato molto perplesso; tutto giocato sulla dimensione empatico-emotiva. Una riflessione genuinamente politica, di qualunque tipo sia, non può evidentemente aggirare con una tale leggerezza la microfisicità e la porosità della storia.

Per quel che concerne la *lotta politica*, invece, ritengo che avvicinare il "concetto" di lotta e quello di gioco possa essere un'operazione utile, oggi, per riuscire davvero a sporcarci le mani con gli aspetti più spiacevoli e inosservati della nostra realtà sociale. Credo che questo potrebbe aiutarci a calarci effettivamente in quella microfisica quotidiana dei rapporti di potere che è l'*altra scena* della politica, la sua scena segreta, inavvertita, quella in cui raramente abbiamo davvero voglia di metterci in gioco. Ci riempiamo la bocca della parola "conflitto"... ma osserviamo come - ad un livello micro - siamo totalmente impreparati e ineducati al conflitto, proprio tra le nostre mura domestiche, proprio quando esplose tra noi e i nostri affetti più cari. Dovremmo fare più attenzione alla capillarità della *politica della verità*, quella che spesso ci induce a riprodurre, nel micro, quella lotta ideologica in cui, in un'*escalation* di violenza, ci rinfacciamo l'un l'altro che "io dico la verità", "io la so", "e perciò io devo comandare", "perciò io devo decidere", "perciò io so cosa è il bene".

Indebolire la verità significa combattere quotidianamente la intrinseca violenza teorica presente nella dominante "politica della verità". Si tratta di un compito etico-politico spendibile nel quotidiano, proprio in quel quotidiano in cui - inavvertitamente - ci facciamo sempre più piccolo borghesi...

Quello di gioco, a mio avviso, è uno strumento etico-politico cruciale. È un operatore strategico che può permetterci di reinventare una lotta e un'etica in grado di essere veramente alternative rispetto al discorso del capitalista; uno strumento che inoltre ci consente di riconsiderare in chiave politica tutta una serie di pensatori che non si sono mai lasciati omologare da alcuna ideologia: Lacan, Foucault, Bataille, ma, più di tutti e prima di tutti, Nietzsche.

Ecco, credo che oggi l'autore irrinunciabile di ogni pensiero che si pretenda *politico*, insieme a Marx, sia e resti proprio Friedrich Nietzsche. Perché rimettere incessantemente in questione la storicità e la politicità di

quelle verità (apparentemente a-storiche) che dominano la nostra società è un elemento fondamentale, e non marginale, della lotta politica. Non si tratta di sostituire verità assolute *cattive* con verità assolute *buone*: si tratta di cambiare il modo con cui giochiamo al gioco della verità. Anche per questo è necessaria una lotta, una lotta che è genuinamente politica, forse più di ogni altra.

Il concetto di gioco può aprire uno spazio di libertà, insieme ironico e doloroso, tutt'altro che rinunciatario o pacificato, in cui praticare l'esperienza critica (e autocritica) della storicizzazione di ogni verità: tanto di quelle dei nostri "nemici politici" quanto delle "nostre".

Direi quindi che, se non vuole scoprirsi un giorno, con orrore, parte integrante del meccanismo stesso che pretenderebbe filosoficamente e politicamente di combattere, questo nuovo "stile di pensiero" dovrebbe esercitare un'attenzione critica (e autocritica) costante rispetto alla questione del soggetto (problematizzandola senza paura nella sua storicità, attualità e politicità). È necessario non smettere di problematizzare la soggettività, anche e soprattutto quando gli esiti di questa operazione critica ci conducono lontano da quelle che sembravano le nostre premesse teorico-ideologiche. La soggettività – come la verità e il gioco – è una questione *politica*.

A questo proposito, anche se davvero non amo autocitarmi, non posso non ricordare l'esperienza critica del *pensiero debole*; un'esperienza che – nonostante tutte le accuse, le incomprensioni e persino i vicoli ciechi che può aver imboccato – credo rappresenti ancora uno strumento critico, valido ed importante, a disposizione del pensiero italiano.

*A questo proposito... Tu sei stato accusato, in qualità di co-curatore della celebre antologia Il pensiero debole e in veste di direttore di aut aut, di disimpegno, di impoliticità e di aver sostanzialmente ripiegato su posizioni filosofeggianti, marginali, ribassiste e "del quotidiano". Così si può leggere nel libro di Gentili, e così si può leggere anche nel celebre pamphlet di Negri The italian difference. In questo piccolo saggio, addirittura, l'autore di Impero definisce l'esperienza del pensiero debole come "L'episodio più vile del declino novecentesco". A questa accusa di disimpegno politico e di viltà si aggiunge anche la più tradizionale e parallela accusa etico-morale di relativismo e nichilismo. Non sarebbe interessante chiederti di difenderti per l'ennesima volta da queste accuse, piuttosto mi piacerebbe che invece ci raccontassi qual è (se c'è) la posta in gioco etico-politica del pensiero debole. Inoltre, sarebbe interessante capire qual è la piega che ha preso, in questi ultimi trent'anni, il tuo "pensiero debole" rispetto a quello di Gianni Vattimo.*

**Rovatti:** Al di là di singoli intellettuali, come Giorgio Agamben, Umberto Eco o Roberto Esposito, mi sembra che, in Italia, un vero e proprio "movimento di idee" di risonanza internazionale, dopo il *Pensiero debole*, non ci sia ancora stato. Gianni Vattimo, che non so se condivide con me l'importanza che attribuisco al concetto di gioco, ritiene che la vocazione

politica del *pensiero debole* sia quella di svolgere, nella società, un ruolo emancipatorio in grado di dare vita addirittura ad una nuova *koinè* culturale. Anch'io, con lui, credo che il pensiero debole sia emancipatorio, ma bisogna vedere bene cosa significa "emancipatorio".

Fin dagli anni Sessanta io ho sempre guardato al soggetto e alla soggettività come a una questione essenzialmente politica. Negli anni settanta *aut aut* era considerata una "rivista rossa", su *aut aut* ha scritto tra l'altro anche lo stesso Negri, attaccando *Krisis* di Cacciari e simpatizzando con le mie prese di posizione sulla questione dei bisogni radicali (questione militante lanciata da Enzo Paci, già durante gli anni sessanta e che ho trovato importante continuare ad alimentare). Toni Negri – lo racconto qui pubblicamente per la prima volta, e con la giusta dose di ironia – dopo la svolta del *pensiero debole* mi mandò dal carcere di Rebibbia un telegramma in cui mi dichiarava, seccamente, un "traditore della classe operaia". Non stento a credere che il mio amico Toni Negri si sia sempre fatto una risata sopra il pensiero debole, il suo stile filosofico è infatti completamente diverso: un pensiero forte, un pensiero che ritiene che la critica non debba sconfinare nell'autocritica, un pensiero che forse, addirittura, indirettamente conferma quel discorso del padrone contro cui si immagina di combattere. Il *pensiero debole*, al contrario, è la denuncia di quella violenza *teorica* le cui ricadute pratiche e politiche, dal micro al macro, si perpetrano attraverso quell'affilatissima arma politica che è la Verità: la verità oggettiva, morale, scienziata, utilitaria, rivoluzionaria o contro-rivoluzionaria. Il pensiero debole è un modo di combattere (prima di tutto contro se stessi) la violenza implicita, e le lusinghe, di tutte le verità che si pretendono assolute.

Il pensiero debole è il pensiero anti-ideologico. Oggi tutti vogliono essere anti-ideologici, ma non basta un'autocertificazione per essere anti-ideologici: per dar prova di essere anti-ideologici bisogna smontare e autocriticare i concetti di cui si dispone. Questa è la pratica politica del pensiero debole: la messa in crisi delle certezze (anche delle proprie) e la deposizione della maiuscole (in filosofia come in politica).

Tu potresti chiedermi, a questo punto, che cosa mi autorizza ad assumere questa posizione da *outsider*. Pur non avendo mai fatto parte di un partito, ho simpatizzato col gruppo del *Manifesto*, fuoriuscito dal Pci, e con altri gruppi di sinistra, senza però poter mai tollerare la posizione gramsciana di intellettuale organico al partito, né quella pseudo-husserliana di filosofo inteso come "funzionario dell'umanità". Se *l'umanità* è una totalizzazione, se *l'umanità* è un'altra di quelle maiuscole il cui valore politico è già implicito, allora non è qualcosa che desidero "far funzionare": è piuttosto qualcosa che desidero affrontare criticamente. Io non vedo nel ruolo dell'intellettuale quello dell'eroe morale che arringa la società e la politica, non ci vedo neppure il servo (né il consigliere) dei potenti, ci vedo al contrario un soggetto impegnato in un esercizio quotidiano, e più umile, di autotrasformazione: un esercizio fatto su di sé – e che però espone all'altro - le cui ricadute politiche e filosofiche dovrebbero essere per così dire *incidentali*.

Nel mio piccolo io identifico il mio impegno politico con l'esperienza di *aut aut*, di cui sono direttore dal '76: *aut aut* fa una precisa "politica della filosofia", critica e plurale, "di battaglia", che non si è mai arroccata né svenduta ad alcuna ideologia.

Cos'è stato *aut aut*? Una rivista post-operaista? Ma sì, anche, ma anche no, perché poi è cambiata... ma perché le cose non dovrebbero mai cambiare? Certo, mi rendo conto che andare a vedere quello che *aut aut* ha fatto negli ultimi quarant'anni, proprio a livello di politica culturale, è qualcosa che richiede tempo e pazienza; capisco perfettamente che sia molto più facile semplificare e bollare strumentalmente tutto il lavoro critico di una vita come "impolitico". Non me ne faccio un cruccio.

*A questa faccenda si collega indirettamente anche la delicata questione dell'esposizione pubblica e mediatica del cosiddetto "intellettuale". Sul versante militante dell'Italian theory vediamo Toni Negri rivolgersi ancora a un "soggetto collettivo" antagonista, rifiutando totalmente qualsiasi forma di esposizione mediatica. Sul versante decostruzionista invece troviamo una maggiore apertura nei confronti di questo tipo di esposizione, ad esempio nella figura di Roberto Esposito, il quale però dichiara esplicitamente - ad esempio nella sua introduzione a Bios - di non voler fare un manifesto politico della sua "biopolitica affermativa".*

*Esiste un'alternativa, o una mediazione, rispetto a queste due posizioni? A quale "soggetto", collettivo o individuale, è il caso di indirizzare una nuova proposta politica?*

*Come può un cosiddetto "filosofo", oggi, assolvere all'obbligo etico e autocritico di includere se stesso nella critica che rivolge alla società? Non è forse vero che, marxianamente, l'intellettuale non è altro che un effetto sovrastrutturale proprio di quella società che si affanna a criticare e moralizzare? Tra le maiuscole da decostruire, insieme alla "P" di Politica e alla "V" di Verità, non dovrebbero forse figurare anche la "F" di Filosofo e la "I" di Intellettuale?*

**Rovatti:** Durante gli anni ottanta a un certo punto ho preso atto – come Esposito, e diversamente da Negri – che l'elemento mediatico è decisivo. Mi rendo conto cioè che l'epoca in cui viviamo (e in cui ai tempi già vivevamo) non è più quella dei messaggi nella bottiglia, e che quindi l'impegno politico/culturale non può più continuare ostinatamente a rivolgersi solo ad una circoscritta cerchia di "compagni". Accetto quindi, a mio modo, di confrontarmi con l'arena mediatica. Questa arena ha smangiato e cancellato molti importanti intellettuali e amici: penso a Umberto Galiberti (ieri), o a quello che potrebbe accadere al mio amico Massimo Recalcati (oggi). La grande trappola è quella di lusingare gli "intellettuali", attribuendo loro il ruolo di grilli parlanti della nostra società.

Non voglio però essere ipocrita, ritengo che la visibilità sia importante, e penso che non possiamo in alcun modo chiamarci fuori dalla teatralità della filosofia.

Il mio *daimon* mi dice... “dai ... non fare il furbo... tu dici così perché non hai avuto il *pass*, perché non hai avuto il successo né la stoffa, né l'autorità intellettuale, per andare da protagonista nei *talk-show*”... “Non lo so, forse”. Quella della visibilità è una questione che non va banalizzata, né demonizzata a priori. In Italia lo è in particolar modo, da quando Berlusconi e le televisioni private hanno sdoganato le arene pseudo-intellettuali. La scena televisiva in Italia è stata per lungo tempo, e rimane, un formidabile luogo di propaganda politica. Ma oggi l'Italia è anche il paese dei grandi festival di filosofia... questa questione della visibilità è davvero molto delicata.

Non sono più i tempi della “doppia società” (quella di cui parlava Alberto Asor Rosa): questa è la società *realizzata* della *mutazione antropologica* diagnosticata da Pasolini. È a partire da qui che bisogna reinventare le lotte e le strategie di pensiero.

Per me, ad esempio, negli ultimi anni è stata importantissima, ancor più della mia lunga collaborazione con la pagina culturale di “la Repubblica”, l'attività semi-giornalistica a cui mi sono dedicato sulla piccola testata locale triestina “Il Piccolo”. In questa attività, da cui peraltro sono scaturiti anche i miei ultimi libri, ho trovato una dimensione della visibilità che mi è apparsa tollerabile. Ho vissuto questa recente esperienza come un prezioso esercizio attraverso cui praticare quotidianamente, lontano dai moralismi e dal desiderio di fare il vate (o il politico mancato), quella tonalità critica (e autocritica) a cui ho dedicato la mia vita intellettuale.



*Interviste/3*

## **Italian something**

### ***Intervista a Franco Berardi***

*di Tommaso Megale*

*Abstract:* The aim of this interview is to analyze, on the one side, the relationship between Franco Berardi's thought and the most significant moments in his intellectual profile, with its permanent exchange with the political, intellectual and artistic milieu. On the other side, it is taken into account the relationship between Berardi's thought and that group of theories and critical reflections that are currently known as *Italian Theory*.

\*\*\*

#### **Introduzione**

Franco Berardi è stato un protagonista del '68 italiano, assieme a Toni Negri, conosciuto a Bologna proprio negli anni del primo impegno politico, quando aderisce a Potere operaio e avvia una militanza che accompagnerà costantemente la sua produzione intellettuale. Dopo avere a lungo viaggiato tra Parigi, dove è in contatto con Felix Guattari e Michel Foucault, l'America e l'oriente, ed essere stato osservatore precoce della nascita e dello sviluppo della rete telematica come fenomeno sociale e culturale di portata mondiale, si è stabilito nuovamente a Bologna, da dove ha collaborato con "Liberazione" e altri giornali e continua la sua attività pubblicistica.

In questa intervista, Berardi pone alcuni limiti al riconoscimento nella cosiddetta "Italian Theory" e suggerisce una serie di temi, legati ai suoi studi sui media e sulla letteratura cyberpunk - oltre che su una riconsiderazione dei propri rapporti con il contesto politico, sociale e culturale degli anni passati e presenti.

#### **Intervista**

*Osservando diversi scritti usciti negli ultimi anni non è possibile fare a meno di notare come la filosofia italiana, più di altre tradizioni di pensiero sembra oggi entrare in relazione, analitica e critica, con i tratti dominanti del nostro tempo<sup>1</sup>. Italian Theory, Radical Thought, The Italian Difference sono i termini con i quali, negli ultimi decenni è stato presentato, principalmente ad un pubblico angloamericano, il pensiero italiano,*

---

<sup>1</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010, p. 3.

*privilegiandone di volta in volta diversi aspetti ed autori*<sup>2</sup>. Riconosci queste definizioni? Credi che il tuo pensiero possa trovarvisi inscritto? In che modo?

**Berardi:** Ho sempre provato un po' di fastidio per la definizione Italian something. Italian theory è un'espressione del tutto indebita perché non c'è alcun corpo di pensiero omogeneo che si possa identificare come italiano. Inoltre non mi piace l'identificazione nazionale, particolarmente quando si tratta della nazionalità italiana. Sul mercato editoriale internazionale, e particolarmente anglo-americano, negli ultimi anni ha avuto una certa fortuna la definizione *Italian theory* per intendere una corrente di pensiero che fa centro intorno al pensiero e alla teoria politica operaista. Capisco le esigenze giornalistiche degli editori, e riconosco che la formula ha avuto una notevole fortuna della quale personalmente mi sono avvantaggiato (e non si sputa nel piatto in cui si mangia se posso esprimermi un po' volgarmente). Ma non vedo la ragione di identificare l'operaismo come "italiano". L'influenza della filosofia tedesca è infatti ovvia, ma anche l'influsso del pensiero francese. Solo recentemente, e in seguito a un suggerimento del mio intervistatore, ho letto il libro di Roberto Esposito *Pensiero vivente*. Debbo confessare che per la prima volta ho avuto la possibilità di dare un senso non banalmente giornalistico all'espressione "italiano". In quel libro Esposito riesce a dare il senso di un comune approccio quando parla di un eccesso (di una "sporgenza", dice lui) della corporeità rispetto alla storicità, della vita rispetto al pensiero, che connota similmente autori così distanti come Bruno e Vico, fino a Leopardi.

Nella luce dell'eccesso del vivente rispetto alla riduzione teorica acquista un senso anche la identificazione dell'operaismo come "italiano". L'irriducibilità della corporeità operaia alla dimensione ideale o politica è in effetti un modo convincente per comprendere Tronti o Negri partendo dalla tradizione che Esposito delinea. Da questo punto di vista allora sì, sono costretto ad ammettere che qualcosa di "italiano" riguarda anche il mio pensiero, o piuttosto le cose che sono andato scrivendo in stretto rapporto con la mia esperienza attivistica, agitatoria e poetica. Per quanto, in termini di bibliografie e di esperienze vissute Parigi o la Bay Area abbiano influito sulla mia formazione più che la tradizione italiana, ammetto che quella particolarità metodologica che Esposito identifica all'origine della specificità italiana mi riguarda. Il marxismo cui ho aderito fin da giovanissimo, e che continua a essere la fonte principale della mia ispirazione, è un marxismo in cui la corporeità "sporge" rispetto alla politica, rispetto all'ideologia.

*Il pensiero italiano, con le discontinuità del caso, sembra accomunato dall'acquisizione del paradigma biopolitico in un ambiente filosofico che non si è affrettato a riferirsi ad un panorama moderno prima e*

---

<sup>2</sup>D. Gentili, *Italian Theory, Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna 2012, p. 7.

*postmoderno dopo, risultando per così dire "resistente" alla crisi delle filosofie contemporanee riconducibile alla "svolta linguistica".*

*Quanto è stato importante per la formulazione del tuo pensiero la biopolitica?*

**Berardi:** Sinceramente il mio rapporto con la biopolitica assai più che dal contesto italiano deriva dall'interesse per le questioni della biotecnologia, deriva dalla frequentazione di Alex Sarti, ricercatore italiano che negli anni '90 si trovava nella Bay Area a lavorare come ricercatore nell'ambito del Genome Project. E deriva naturalmente dalla lettura del seminario foucaultiano. La parola biopolitica entra nel lessico filosofico solo dopo la pubblicazione del seminario di Foucault, almeno per quanto mi riguarda. Ma non posso negare che dietro quell'interesse abbia agito l'esperienza operaista, e il materialismo radicale che ne deriva, e la rivendicazione della corporeità come irriducibile energia anticapitalistica. E del resto la nozione di "eccesso", che Negri utilizza in chiave neo-operaista per parlare della moltitudine come irriducibile, quella nozione io l'ho incontrata dapprima in Bataille, e poi nel pensiero francese post-strutturalista.

*Altra caratteristica del pensiero italiano è la capacità di legarsi ad altro attraverso l'acquisizione di linguaggi specifici di altri ambiti e quindi impropri riferendosi al lessico strettamente filosofico. Penso alla pratica politica, ma non solo, all'analisi dei media e alla letteratura cyberpunk.*

*Quali sono i linguaggi estranei a quello filosofico che ti hanno permesso di portare oltre il tuo pensiero?*

**Berardi:** Anche qui debbo dire che sì, è vero che nell'esperienza filosofica e politica italiana degli ultimi cinquanta anni c'è un interesse per ambiti estranei alla sfera propriamente filosofica, la contaminazione con una dimensione attivistica e spuria che si può ricondurre al discorso di Esposito sulla differenza italiana. Ma per quanto mi riguarda personalmente non direi affatto che il mio interesse per i media o per il cyberpunk ha origine italiana. Tutto il contrario.

Voglio ricordare l'influenza di McLuhan nella scoperta della dimensione mediatica. Quando Umberto Eco venne a Bologna negli anni '70 la sua presenza ebbe una funzione decisiva nello spostare l'attenzione di molti che, come me, giravano intorno al DAMS (io non ho mai seguito i suoi corsi, ma seguivo tutto quel che Eco produceva, e avevo avuto un rapporto molto stretto con il Gruppo 63, la mia tesi di laurea era dedicata alle ricerche del Gruppo 63). E la neoavanguardia italiana è un potente fattore di de-italianizzazione dell'attenzione culturale di una generazione di ricercatori e di attivisti alla quale appartengo.

Quanto poi al cyberpunk ho scoperto quel filone letterario e le sue implicazioni filosofiche frequentando la California alla fine degli anni '80, leggendo Philip Dick, e poi leggendo William Gibson, o la rivista londinese ZG, e poi naturalmente nei primi anni '90 la rivista californiana

WIRED. Insomma anche qui l'origine italiana c'entra ben poco. Sì, è vero (me lo ha fatto capire la lettura del libro di Esposito) che la particolare maniera di avvicinarsi a quella problematica della tecno-cultura ha una curvatura italiana in quanto, anche qui, l'eccesso del vivere caratterizza un modo specifico, differente, di teorizzare il tecnologico, come in un tempo precedente il politico.

*Come individua Gentili, l'idea di sinisteritas fa emergere alcune linee di tensione del pensiero italiano: «Essa richiama un dualismo politico originario, concepisce una conflittualità che precede il luogo del suo accadere: è l'emergere di tale conflittualità originaria – è l'emergere della politica stessa - a individuare di volta in volta il suo luogo peculiare. [...] La sinisteritas non corrisponde certo all'oggetto o al contenuto specifico del pensiero di questo o di quell'autore, bensì al procedimento prettamente filosofico per introdurre e definire – per scarti, discontinuità, deviazioni – concezioni o costellazioni di pensiero. Essa indica un modo di procedere della riflessione: alternativo – se non proprio antagonistico – rispetto alla linea di pensiero da cui “devia”, “scarta”, “piega”<sup>3</sup>».*

*È possibile azzardare che questa modalità nel tuo pensiero possa essere rintracciata in quell'approccio che anche tu hai riconosciuto come spontaneista? E in cosa consiste questo approccio? Cosa intendi quando ricordi che l'insurrezione non ha bisogno di essere organizzata?*

**Berardi:** Non ho letto il libro di Gentili, e mi riprometto di farlo al più presto. I tuoi consigli di lettura mi sono utili. L'idea che l'insurrezione non ha bisogno di essere organizzata va presa naturalmente in modo non politico, ma filosofico. È sempre stata questa la questione su cui mi sono sentito più lontano da Toni Negri, al quale pure mi sono sentito molto vicino, sul piano politico, per tanti anni. La spontaneità dell'insurrezione sta proprio nell'eccesso irriducibile della corporeità rispetto al lavoro, rispetto all'organizzazione sociale che rende possibile il comando sul lavoro.

Negli anni in cui il movimento aveva forza dirompente in Italia, Negri tentò di coniugare questa coscienza dell'eccesso e della composizione spontanea con un progetto di tipo essenzialmente leninista che invece si fondava proprio sull'idea che il movimento non può vincere senza organizzazione esterna. Ecco, in questo credo che Negri avesse torto. Non solo perché questo lo condusse a legittimare pratiche politiche antiche, inefficaci, pericolose, retrograde, che ebbero poi un influsso negativo sull'evoluzione del movimento italiano negli anni 70.

Ma anche perché lo conducevano (e con lui naturalmente una parte determinante del movimento) ad attribuire all'insorgenza politica italiana un carattere prima di tutto politico, e prima di tutto tattico, come se fosse possibile negli anni '70 una rivoluzione politica di tipo leninista, come se il nostro problema principale fosse quello di abbattere lo stato e costruire

---

<sup>3</sup>D. Gentili, *Italian Theory*, cit., p. 15.

forme politiche di potere. Mentre il nostro problema allora era quello di consolidare l'autonomia della corporeità collettiva dal dominio del capitale.

*Come scrivi in La Sollevazione: «L'insurrezione è nelle cose. Il nostro compito è suscitare la coscienza dei precari cognitivi, organizzare la loro collaborazione politica e intellettuale, rendere possibile l'autonomia della loro attività al di fuori delle regole di mercato<sup>4</sup>».*

*E ancora: «L'insurrezione europea è nell'ordine dell'inevitabile. Il problema non è organizzarla, si organizza da sé. Il problema è immaginarne l'esito, costruire le istituzioni che rendano possibile l'autonomia della società dalla catastrofe inarrestabile dell'economia capitalista<sup>5</sup>».*

*In quali pratiche dei movimenti riconosci il formarsi di composizioni, l'emergere della cospirazione come fenomeno di respirazione comune? Tali composizioni possono darsi solo in un rapporto di autonomia dal semicapitalismo? Se da una parte il rischio è che tali energie vengano immancabilmente sussunte da esso, un ulteriore rischio è costituito dalle derive identitarie e non mi riferisco solo all'appariscente «peste fascista e razzista<sup>6</sup>».*

*Quali possono essere gli strumenti per evitare queste derive?*

**Berardi:** Debbo dirti francamente che *La sollevazione* è un libretto da leggere tenendo conto del contesto, della situazione in cui è stato scritto. Un libretto di circostanza come suol dirsi. L'ho scritto nel 2011 mentre mi sembrava possibile una sollevazione dei movimenti europei, prima di tutto nelle università. Questo non è avvenuto.

Le rivolte del popolo greco, l'acampada spagnola, il movimento degli studenti inglesi del 2010 sono rimasti fenomeni isolati, incapaci di dare vita alla sollevazione europea che sola avrebbe potuto fermare l'offensiva finanziaria.

Quell'offensiva è passata e il risultato è la distruzione della differenza europea, della civilizzazione sociale che l'Europa ha rappresentato. La sollevazione è un libro di agitazione, più che un libro filosofico. Dentro c'è una intuizione che non lascio cadere, l'intuizione che i processi emancipativi del futuro, se mai ci saranno, saranno processi di respirazione collettiva del corpo cognitivo, processi di ricomposizione tra l'intelletto generale e il corpo che esso ha perduto, il corpo paralitico, anchilosato, depresso, frammentato, solitario. Solo a partire da un processo di ricomposizione del cervello collettivo con il suo corpo erotico e sociale penso che possa darsi autonomia della società dal dominio del semicapitale e particolarmente del

---

<sup>4</sup> F. Berardi, *La sollevazione, Collasso europeo e prospettive del movimento*, S. Cesario Lecce 2011, p. 22.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>6</sup> *Ibid.* Se ancora non bastasse: «Il compito che i movimenti debbono svolgere non è provocare l'insurrezione, dato che questa seguirà una dinamica spontanea e ingovernabile, ma creare (dentro l'insurrezione o piuttosto accanto, in parallelo) le strutture conoscitive, didattiche, esistenziali, psicoterapeutiche, estetiche, tecnologiche e produttive che potranno dare senso e autonomia a un processo in larga parte insensato e reattivo». *Ivi*, p. 44.

capitale finanziario. Ma al momento quella possibilità è sfumata, la catastrofe europea è destinata a dispiegarsi compiutamente: precarizzazione integrale del lavoro, impoverimento della società, desolidarizzazione, solitudine, e violenza che monta in forme identitarie.

Quanto a queste ultime non c'è più modo per evitarle. Su scala globale la sola forza che è in grado di opporsi alla globalizzazione finanziaria (essendone comunque subalterna) è l'identità aggressiva del nazionalismo, dell'integralismo. Se guardi la carta geografica del continente euroasiatico vedi che la linea della guerra identitaria si sta saldando, dal confine indo pakistano alla Catalogna, passando per la Siria-Iraq, dove si è costituito ormai un califfato qaedista, al confine turco siriano, all'Egitto, mentre al confine occidentale europeo la disgregazione ucraina prepara la guerra russo europea. Oppure pensa all'Ungheria, dove il regime Orbán unisce elementi nazisti con un'autentica ribellione contro il capitale globale e la finanza.

E per finire pensa al Fronte nazionale che diviene partito maggioritario in Francia. Globalismo finanziario e identitarismo in conflitto caotico e violento - queste sono le forze che si scontrano nel mondo. Il movimento autonomo del lavoro è scomparso, distrutto, e le condizioni del lavoro sono destinate a scivolare verso lo schiavismo precario. Nessuna resistenza può più impedirlo.

*Nel capitolo dedicato alla scepsi parli di apatheia come impeccabilità. «Impeccabile è l'autonomia, la condizione del non essere dominati dai flussi di seduzione e di sottomissione che provengono dal potere<sup>7</sup>». Parto da questo concetto per chiederti, alla luce di esso, di darmi le tue impressioni rispetto alle relazioni che si sono andate a creare tra arte contemporanea e movimento negli ultimi anni.*

*Come si sono integrate le pratiche dei movimenti nella cornice dell'arte contemporanea internazionale, ammesso che di questo si possa parlare? Questo interesse delle istituzioni dell'arte contemporanea internazionale ha creato sia un campo di possibilità e risorse che una trappola in cui le energie dei movimenti si sono trovate sussunte. Come è possibile muoversi sullo spartiacque del concetto di apatheia in questo contesto?<sup>8</sup>*

**Berardi:** In uno dei suoi libri (tradotto col titolo *A scuola dallo stregone*) Castañeda fa dire a Don Juan «l'importante non è vincere o

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p.130

<sup>8</sup> Facendo riferimento anche al pensiero di Maurizio Lazzarato in *La fabbrica dell'uomo indebitato, saggio sulla condizione neoliberista*, Roma 2012. Partendo da Félix Guattari, Lazzarato ha sottolineato la co-esistenza di due dimensioni dell'ambito artistico, quella molare e quella molecolare. La prima è formata dall'attribuzione di funzioni (l'opera, l'artista, il pubblico), da dispositivi (festival, musei, biennali) e da criteri di valutazione. La seconda è invece caratterizzata dalla gestione di ciò che Guattari aveva definito come differenziale di libertà, eterogeneità e soggettività proprio delle singole pratiche artistiche. Il problema sta nel fatto che non vi è un rapporto dialettico tra le due dimensioni, ma che costantemente la parte molecolare è riassorbita all'interno dell'ambito molare, non riuscendo così a sovvertire l'arte in quanto istituzione.

perdere l'importante è essere impeccabile». Questo è il principio etico ed estetico dal quale dovremmo essere capaci di non discostarci. E' un esercizio difficile, e riguarda la formazione autonoma della singolarità. L'arte, la poesia, il mediattivismo possono riuscire a comunicare il sentimento di impeccabilità a un vasto movimento di singolarità che si incontrano. Ma la singolarità impeccabile oggi deve essere capace di far fronte alla sconfitta dell'umanesimo moderno, della civilizzazione sociale, e ripartire da questa sconfitta per immaginare il prossimo gioco.

La storia della lotta di classe non è come una partita a scacchi. Perdi, poi rimetti i pedoni al loro posto sulla scacchiera e chiedi la rivincita. Se perdi i pedoni scompaiono, la scacchiera scompare, la torre fa la mossa del cavallo e il cavallo la mossa dell'alfiere. E il re e la regina sono morti. Dobbiamo mantenere la testa lucida in mezzo alla tragedia che aspetta il pianeta, per poter vedere il nuovo panorama. E intanto occorre mantenere il cuore libero dalle influenze di odio, di rancore e disperazione.

Ecco, impeccabile è respirare in sintonia con il cosmo, non in sintonia con la storia.

Sottrarsi alla dimensione storica.



*Interviste/4*

## ***Oltre la nostalgia. Per un'etica postumana affermativa***

### ***Intervista a Rosi Braidotti***

*di Libera Pisano*

*Abstract:* Starting from her last book *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Rosi Braidotti outlines new modes of relation between zoe and bios, life and death, subject and technologically mediated societies, monism and differences. Rather than perceiving the post-human condition as a crisis or a loss, Braidotti argues that it is an opportunity and a challenge for new ethical and social forms of bonding.

\*\*\*

#### **Introduzione**

Rosi Braidotti è una filosofa e teorica femminista. Docente all'università di Utrecht dove insegna Women's Studies e ha fondato e dirige il Centre for the Humanities, è una delle voci più originali e provocatorie nel panorama filosofico contemporaneo. Allieva di Foucault, Irigaray e Deleuze, è autrice di numerosi saggi ampiamente discussi in tutto il mondo: da *Dissonanze a Trasposizioni*, da *In metamorfosi* a *Madri, Mostri e Macchine*, da *Nuovi soggetti nomadi* a *Baby Boomers*. Braidotti ha unito ad un'ontologia politica spinoziana il posizionamento femminista, una riflessione sul soggetto nomade e sul postumano. La sfida che lancia nel suo ultimo libro (*Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi 2014) è filosofica, etica e politica: il postumano è un momento storico a cui non possiamo sottrarci, ma anche uno strumento ermeneutico per tener conto della complessità, ripensare lo statuto dell'umano e progettare nuovi schemi sociali, etici e discorsivi per la formazione del soggetto. Dalle macerie dell'umanesimo Braidotti cerca un'etica affermativa, radicata e responsabile. Questo è un libro che si congeda dalla nostalgia e parla di speranza, dalla paura all'entusiasmo, dalla tecnofobia a una tecnofilia, dalla chiusura all'apertura, dalla morte alla vita.

#### **Intervista**

*Nelle pagine del suo ultimo lavoro, Il postumano. La vita oltre l'individuo, Lei elabora una teoria postumana della soggettività incarnata, materialistica, vitalista, polimorfa e relazionale. Coerentemente con una*

*tradizione antiumanista e antiantropocentrica che disconnette l'agente umano dall'universalismo, la sua proposta filosofica si fonda sull'estensione del concetto di vita e sullo spostamento radicale dalla negatività alla positività della zoe, intesa come ciò che eccede l'umano, energia e spazio di resistenza, quasi un motore ontologico. Lei sostiene che «l'egalitarismo zoe-centrato è il nucleo della svolta postanropocentrica» (p. 68). Potrebbe spiegarci allora come si definisce il suo postumano critico in relazione a questa estensione del concetto di zoé?*

**Braidotti:** Il fronte della ricerca sul postumano è abbastanza vasto. Si tratta di un contenitore che presenta tantissimi aspetti anche molto discordanti e contraddittori fra di loro. C'è un postumano generato dal capitalismo avanzato puramente opportunistico, che è una specie di appiattimento delle differenze con lo scopo di commercializzare tutto ciò che vive. C'è un postumano analitico che si limita ad osservare lo spiazzamento dell'antropocentrismo senza dedurne nulla né sul piano etico, né sul piano politico, né su quello delle teorie della soggettività, anzi soprattutto nel lavoro di Bruno Latour questo postumano analitico evita accuratamente di parlare di soggettività, facendone quasi un lavoro di cancellazione. C'è poi un postumano molto banale a lavoro nelle nuove scienze, nella biologia sintetica, nelle nuove teorie dell'evoluzione. Quindi ci sono tantissimi aspetti in questa galassia postumana, ma io ho voluto fare una genealogia molto precisa del postumano che è quella delle ontologie monistiche più o meno derivate da Spinoza, riletto e filtrato attraverso il lavoro dei filosofi francesi degli anni Sessanta in poi: Macherey, Balibar, tutti gli studenti essenzialmente di Althusser, Deleuze, il primo Negri etc. Questo postumano per me si poggia su un'ontologia monistica, quindi su una visione della materia come continua, vitale, autopoietica e capace di organizzarsi. A partire da questo cerco di rileggere sia gli spiazzamenti dell'antropocentrismo che derivano da questo approccio, sia le novità specifiche della nostra epoca ovvero il fatto che questa materia vitale e intelligente si è fatta sottomettere alla legge del mercato ed è diventata il capitale odierno. Questo legame tra zoe, vita non umana, materia, «materia-realismo» e il postumano mi serve per dare alla mia teoria una base ontologica che mi permetta di fare tuttora un discorso sul soggetto e sulla soggettività.

*Nel terzo capitolo c'è una bellissima fenomenologia della morte, della guerra e del warfare. Lei sostiene che «biopolitica e tanatologia sono le due facce della stessa medaglia» (p. 15). La riflessione su thanatos conduce ad una teoria postumana della morte come continuum, ricompresa nella concezione spinoziana della vita e dell'immanenza radicale. Ripensare la zoe significa anche ripensare la morte. In che termini questa è anche una presa di distanza dalla biopolitica contemporanea?*

**Braidotti:** La questione del biopolitico è molto complicata sia sul piano della ricerca vera e propria, sia sul piano propriamente politico. Nel

senso che se prendiamo il lavoro del mio maestro Foucault, la biopolitica è essenzialmente un discorso di stampo genealogico analitico. È una sua lettura delle grandi trasformazioni del capitalismo avanzato: come siamo passati da un sistema di dominio selvaggio di sovranità assoluta ad un sistema che esercita il potere prendendosi cura della vita in noi che non ci appartiene perché è la vita della specie, della razza, della nazione, della comunità. Questa è l'operazione foucaultiana ed è in un certo senso molto limitata, anche dallo stesso rigore scientifico di Foucault, che appoggia le sue analisi su letture e lavori d'archivio molto specifici. Ne fa d'altronde uno strumento analitico che gli permetta di analizzare le mutazioni in corso del capitalismo, mutazioni che i francesi captano molto presto: negli anni Sessanta e Settanta già capiscono che stiamo entrando in una società dell'informazione. Pensa che Guy Debord scrive la *Società dello spettacolo* nei primi anni Sessanta ed è la prima analisi della cultura mediatica; Roland Barthes fa la prima critica delle immagini, la famosa analisi di *Paris Match* nel '57.

I francesi capiscono molto presto che il capitalismo sta diventando una società dell'informazione e quindi si staccano dalla teoria marxista classica, che invece continua ad analizzare il sistema di produzione diciamo 'classico' della cultura industriale e ci metterà dei decenni ad arrivare al 'lavoro immateriale' del post-fordismo, di cui parlano oggi Hardt e Negri e tutta la scuola italiana. Inoltre, l'importanza dei poststrutturalisti francesi è stata di averla fatta finita con la solfa del crollo del capitalismo, basato sulla teoria hegeliana della storia in cui è inevitabile che esso incontri le proprie contraddizioni. Mentre tutto il fronte neo-spinoziano-spinozista francese sostiene che il capitalismo non si spacca, il capitalismo si piega e si adatta. Quello di Foucault sul biopolitico è quindi un intervento molto limitato, ma fortissimo sul piano concettuale. Il dopo Foucault è quello che va analizzato perché c'è tutta un'esplosione di studi, di lavori, di ricerche politiche che si riferiscono a lui, ma in maniera molto contraddittoria e spesso indiretta. Da una parte c'è Paul Rabinow, Nick Rose, tutta la scuola californiana e inglese che fa di questa teoria del biopolitico una critica di un certo tipo di politica neoliberale-neoliberista. Appoggiandosi all'ultima fase del pensiero di Foucault – quella dell'etica e delle tecnologie del sé – questa scuola da una parte critica le condizioni attuali, ma dall'altra offre una reinterpretazione kantiana di Foucault. Rabinow parte da *bios* per sviluppare una linea di pensiero critico e una forma di resistenza politica al capitalismo avanzato. Mentre Nick Rose, soprattutto, ci incoraggia a trasformare il biopolitico in schema normativo e sprona un nuovo senso di responsabilità morale per la vita che è in noi e non ci appartiene, la vita della specie, della razza e del nostro capitale genetico. Un discorso analogo in Italia lo sta facendo Esposito, però qui si va ben oltre le premesse originali di Foucault. Per restare sempre in campo italiano, Agamben lancia tutta la riflessione che, parte dall'intuizione di Foucault sugli elementi necro-politici all'interno della bio-politica, ma ne fa uno strano cocktail, aggiungendovi un discorso schmittiano sulla politica come pratica fondata sulla dicotomia amico-nemico. Questa posizione è

davvero molto diversa dal discorso di Foucault e ci porta inevitabilmente al confronto con la morte. La mortalità intesa come l'orizzonte del nostro divenire è un'idea di stampo molto heideggeriano, che non ha nulla a che vedere né con Foucault, né con tutti gli spinozisti francesi. C'è poi invece uno spiegamento delle premesse del biopolitico che si scontra con i limiti di questa teoria e questo ci esorta a guardar oltre il maschilismo implicito, il razzismo intrinseco e l'antropocentrismo manifesto di questa premessa. Deleuze e Guattari offrono una critica ai limiti di *bios*, sostenendo che la vita non è solo umana, ma anche non umana.

*Ecco, ma nel ripensare in questi termini la zoe, non si corre forse il rischio di cadere in una concezione teologica e sacrale della vita?*

**Braidotti:** Guarda, questo slittamento dal *bios* a *zoe*, dalla vita come fenomeno antropocentrico alla vita come privilegio di tutto ciò che esiste, umano e non umano, spiazza non solo le frontiere tra uomo e animale, uomo e piante, vegetale e le varie classificazioni, ma anche le visioni temporali. Il tempo è infatti estremamente importante. Io penso che la grandezza di Deleuze sia quella di aver incrociato Spinoza con Bergson, di aver fatto un discorso sulla continuità della materia con un discorso sulla continuità del tempo. È fondamentale perché questo presente continuo che cristallizza il passato in atti, avvenimenti che possono solo essere presenti ma aprono le frontiere dell'avvenire, questo spostamento temporale cambia tutta la discussione sia sulle origini, sull'eredità e su tutto il discorso della genetica e della nostra appartenenza a scale temporali che ci precedono – il nostro codice genetico è la memoria cumulata nella nostra specie che si svolge e si dispiega dentro di noi, ma non è controllata da noi – , sia sull'avvenire che ci porta inevitabilmente alla questione della morte cioè della cancellazione dell'individuo. Questo è uno dei punti più forti secondo me dell'ontologia spinoziana-spinozista, che per Deleuze diventa la differenza tra la morte personale e la morte impersonale: ciò che viene cancellato è la presenza di sé, dell'io individuale, ma la vita ovviamente va allegramente avanti come insegnano tutti i pensatori vitalistici dell'antichità. I processi vitali di trasformazioni e di metamorfosi continuano. Questa spaccatura fra morte individuale e morte impersonale è anche un modo per rispondere a tutto il romanticismo della morte degli heideggeriani e neo-heideggeriani e di restare profondamente attaccati a ciò che io chiamerei la *laicità della materia*, perché qui non c'è assolutamente teologia trascendentale di qualsiasi tipo. Non esiste alcun riferimento ad una verticalità, per parlare come Irigaray, del divino che ci porta a riflettere su orizzonti possibili e immaginabili altrove. C'è invece uno sprofondare nella materia: quando il corpo diventa cadavere, diventa materia pura che si dissolve, che si brucia, che si decompone, che diventa altro. Qui siamo molto più vicini a Lucrezio, che non ai deliri di eternità della teologia cristiana. C'è una specie di lucidità quasi crudele in questo rapporto con la morte che io trovo molto salutare in un'epoca come la nostra che è assolutamente sprofondata dentro la

morte, ma continua a mettere l'accento sulla vita, la giovinezza, il benessere fisico e psichico, facendone quasi degli imperativi morali. Invece il discorso sulla morte impersonale, quindi della continuità dei processi vitali al di là dell'individuo o dell'organismo costituito, mi sembra un approccio molto sobrio e crudele allo stesso tempo, che ci permette di non stare a compiangere troppo il nostro triste destino individuale mortale. Blanchot è molto importante a questo riguardo: la morte come evento che è sempre già impresso in noi, la morte come avvenimento che, a livello di presa di coscienza, è già accaduto, sta alle nostre spalle, non davanti a noi. La mia posizione è veramente all'opposto del campo heideggeriano.

*La vita che va oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte. Va anche oltre il genere. Lei scrive che «occorre ripensare la sessualità senza generi» (p. 106). Come si concilia tutto questo con il posizionamento femminista? Come si può parlare di un genere postumano?*

**Braidotti:** Secondo me è fondamentale questo spostamento che si sta mettendo in campo ormai da decenni. Sono ormai vent'anni che avvengono queste discussioni fra il fronte queer di derivazione psicoanalitica lacaniana e derridiana, un po' monumentalizzato nella figura di Judith Butler, e il fronte delle perversità complessa materialista spinozista-deleuziano. Per una politica economica deleuziana, per chi legge il capitalismo avanzato come un meccanismo di cattura delle forze-intensità che sono incorporate e attualizzate in soggettività – che noi chiamiamo individuali, ma che invece in termini deleuziani sono sempre trasversali o collettive –, per questo tipo di impostazione, il genere è uno dei molti meccanismi di cattura che sono attivi nel campo di questo sistema di mercato nel quale noi viviamo. Uno dei meccanismi di cattura, non IL meccanismo assoluto, primordiale, principale. Questo è fondamentale ed è la spaccatura reale tra Lacan da un lato e Deleuze e Guattari dall'altro. Se si leggono i primi capitoli dell'*Antiedipo*, la questione è più che mai chiara. Per Lacan, così come in un altro modo per Derrida – ma sono molto vicini – esiste davvero una matrice originale del potere: c'è IL momento in cui uno è catturato, IL momento in cui uno cade sotto la scure del significante principale, del fallologocentrismo, del significante maestro e magistrato, che è il fallo per Lacan. IL momento, LA matrice del potere, tutto coniugato al singolare. Non è altro che la matrice hegel-marxiana sia della psicoanalisi – che i filosofi francesi apprendono tramite Kojève –, sia della decostruzione derridiana. Questo schema di pensiero porta, come nel lavoro della mia grande amica Judith Butler – che amo molto, ma con la quale non sono mai d'accordo –, inevitabilmente alla malinconia, alla perdita, al lavoro del lutto, che è una perdita primordiale e definitiva dalla quale non si torna indietro. Per Deleuze, e questo lui lo dice chiarissimamente in *Logica del senso*, nell'*Antiedipo* e in tutti i lavori successivi, non esiste LA matrice del potere. Siamo nel dopo Foucault e Deleuze e Guattari scrivono il più bel libro su Foucault: il potere è una situazione strategica continua, non è il

peccato originale, non è l'istante della caduta dell'uomo che nel momento in cui entra nel campo del simbolico poi ne esce mutilato per sempre.

Il potere è nei meccanismi costanti di cattura e di resistenza da parte di una materia corporea, situata, affettiva, relazionale e trasversale che riesce in ogni modo a battersi e a dimenarsi per resistere e rinegoziare un lavoro di stacco e di rielaborazione delle forze con le quali ci confrontiamo. Non significa che la resistenza poi vinca per necessità, ma comunque esiste, e si auto-organizza, come il sistema immunitario di cui parla Esposito. Quindi il fattore essenziale di questa economia politica nomadica non è il genere, come la razza, come la classe – tutti meccanismi sociologici di grande importanza – , ma il punto di partenza è la materia vivente che è sempre già sessuata. Penso che la differenza fondamentale fra gli hegeliani e gli spinozisti sia proprio questa. Se su questo punto basterebbe leggere il capitolo quinto, se non mi sbaglio, dell'etica di Spinoza che parlava già della libidine animale, figurati cosa possono dire Deleuze e Guattari sul divenire animale della nostra carne, della nostra corporalità! A partire da qui si apre un nuovo campo di riflessione e si scatena tutta un'altra discussione sulla struttura sessuata della carne che noi incorporiamo. La sessualità è dappertutto, non è solo appannaggio degli umani, ma è una forza non umana. Qui non ci serve Lacan, ma George Bataille, che considera la sessualità una forza primordiale non umana che ci fa appartenere a questo universo e a questo mondo. È carne sessuata, multi-sessuata, polimorfica, perversa – bravissimo Freud ad averlo capito – , con un rifiuto netto, da parte di Deleuze e Guattari, della matrice linguistica di rappresentazione e quindi di confusione tra sessualità e genere, inteso come meccanismo di cattura. Si parla pertanto di forze, di espressioni, di negoziazioni e di capacità di sostenere questa forza vitale e perversa che non ci appartiene, ma che noi condividiamo con tutto ciò che vive, che esiste e che è sessuato.

*A proposito di Lacan e della matrice linguistica, Lei sottolinea in più luoghi della sua opera la presa di distanza radicale dalla svolta linguistica postmodernista. Nel Soggetto nomade dice di narrare la genealogia che incarna. A me pare che l'elemento autobiografico sia un fondo che emerge con chiarezza in tutti i suoi lavori, forse perché è centrale per il posizionamento femminista. Proprio a partire da questo, mi chiedo come sia possibile prescindere dalla narrazione e dal linguaggio.*

**Braidotti:** Non si può mai prescindere dal linguaggio, ma si può sicuramente prescindere da Saussure, sono due dimensioni diverse. C'è un capitolo intero in *Millepiani* di Deleuze sulla linguistica, ma non è la linguistica semiotica di Saussure. Il problema è il finalismo della semiotica classica, in cui i segni si autodefiniscono l'uno in rapporto all'altro in un'autoreferenzialità che diventa soffocante. E questa stessa autoreferenzialità permette a Lacan di impostare il discorso sul simbolico come significante sovrano dal quale non si esce mai. Spiega anche perché il meglio che ci può offrire Derrida è una specie di glorificazione del momento aporetico in cui il soggetto constata la

presa di questo sistema socio-simbolico sul proprio essere e si aggrappa alla sua coscienza del negativo come unica via d'uscita. Un filo di riflessione che arriva fino alla mia eterna discussione con Butler. In sostanza: «Che cosa dobbiamo fare? Sederci nel buio a piangere? È questa forse la soluzione?». Gli ultimi lavori che stanno uscendo specialmente sul fronte più guattariano si soffermano su altri sistemi linguistici più espressivi e meno mediati dalla semiotica europea, anche codici primitivi, come i tatuaggi, i messaggi, i gesti, la bio-semiotica. Un sms è come un uccello che canta all'alba o al tramonto, non è linguaggio, che comunque è uno dei nostri codici dominanti. Certo, non quello che si riferisce esclusivamente alla teoria semiotica di Saussure. Ci occorre una semiosi molto più radicale che tenga conto dei sistemi di significazione non umani: dagli animali alle tecnologie, sistemi che si auto-riproducono e che producono senso e significato, ma assolutamente non in un sistema semiotico classico. Io non ho mai detto che si debba prescindere dal linguaggio, ma non resto presa dentro questa teoria del linguaggio fallocentrico. Io sono con Glissant sulla creolizzazione dei linguaggi e quindi sulla grande libertà del rapporto con il significante maestro, tramite processi d'ibridazione che mettono in gioco attori non umani, siano essi animali, terrestri o tecnologici.

*Una politica del posizionamento non può prescindere quindi dal linguaggio, ma neanche dal corpo, inteso come un'intersezione tra biologico, simbolico e sociale. Quello femminile è sempre stato il teatro del cannibalismo capitalista neoliberale, che ormai ha catturato tutte le specie negli ingranaggi dell'economia globale e sotto l'imperativo del mercato. Per offrire forme di resistenza e smantellare linee di demarcazione antiquate, Lei ripensa una politica del corpo attraverso l'ibridazione e la mediazione tecnologica. Se in Madri, mostri e macchine veniva messa in luce una affinità elettiva tra il femminile, il mostruoso e la tecnica, considerati 'poli negativi' e alterità assolute, ora mi sembra che la fusione tra umano e tecnologico sia un punto centrale per la nuova visione della soggettività. Ci può spiegare come la tecnologia possa essere lo spazio per rivendicazioni etiche, «il luogo del divenire postantropocentrico, una soglia per altri mondi possibili» (p. 98)?*

**Braidotti:** Certo, forse la differenza con *Madri, mostri e macchine* è che è un libro di quasi vent'anni fa e nel frattempo o la scienza è andata avanti o l'abbiamo capita meglio noi. Ma c'è tutta una tradizione nel femminismo che si interroga su come la scienza e la tecnologia manipolano, sfruttano e in un certo senso distruggono e danneggiano i corpi, la materia, il femminile, il materno. Questa tradizione fa parte dell'ecofemminismo da sempre. Secondo me il grande cambiamento è che con le scienze e le tecnologie contemporanee non siamo più nello sfruttamento, ma nella riproduzione e ri-creazione della materia. Noi la materia oggi la fabbrichiamo con le nanotecnologie, con le cellule staminali, con i codici del digitale, con gli algoritmi e con i codici genetici. Quindi siamo davvero nella produzione

del vivente. Esiste ormai un'intimità tra noi e le diverse tecnologie che è una cosa nuova rispetto al passato e cambia completamente il dibattito. Quando Melinda Cooper scrive *La vita come plusvalore* afferma proprio questo cambiamento. Dirci oggi contro la tecnologia è molto complicato. Se una volta essere critici significava opporsi ad un certo sistema di sfruttamento della natura, oggi i dati non sono più di questo tipo. Si parla di invenzioni di mondi e di forme di vita possibili. È di pochi mesi fa la notizia del primo hamburger sintetico, la biologia sintetica sta creando ad una velocità straordinaria la materia, organismi auto-organizzati e presto auto-sufficienti. Le possibilità che questo offre sono infinite. Tutti i vegetariani e vegani sono felici della creazione della carne sintetica perché finalmente non sarà necessario uccidere gli animali per mangiare un hamburger. Basti immaginare le conseguenze di ciò in un paese come la Cina o, in generale, quanto questo possa influire sull'ecologia globale anche in termini di risparmio. Io penso che ora sia importante avere un rapporto normativamente neutro con le nuove tecnologie per riuscire a mettere a fuoco anche le loro grandi possibilità. Una prova della validità di quello che sto dicendo è la ferma opposizione di tutte le religioni monoteistiche alle nuove tecnologie. In Italia non si può fare ricerca sulle cellule staminali perché il Vaticano non è d'accordo. Anche nell'America di Bush la ricerca era stata proibita perché i fondamentalisti cristiani erano contrari e quindi gli studi si sono spostati in Inghilterra da un lato e in Cina dall'altro, facendo la forza di quelle comunità scientifiche. Il cristianesimo ha paura di questa nuova forza vitale perché sa perfettamente che non la può controllare, che non c'è assolutamente nulla che ci impedisca di ridisegnare i limiti, le frontiere e le nuove forme di vita intesa come *zoe*, tecnologicamente mediata. Io sono diventata più entusiasta e forse un po' meno paranoica, pur vedendo i rischi e i pericoli che essi comportano, specialmente nell'invenzione di nuove forme d'inumanità. Dedico un capitolo intero del mio libro all'inumano contemporaneo.

*In una strategia dello smantellamento dell'umano come si può definire il rapporto tra uomo e macchina, se non è più pensabile nei termini di progettante-progettato? Lei non ritiene che la tecnica sia il prodotto e il risultato estremo di un umanesimo antropocentrico, l'esito di una volontà di potenza metafisica?*

**Braidotti:** Penso che il rapporto tra umano e tecnologia sia di scambio e di invidia, una sorta di desiderio reciproco: come diceva Canguilhem, che fu l'insegnante di Foucault, l'uomo imita la macchina e viceversa. Nella filosofia della scienza francese – penso anche alla posizione di Bachelard che fu l'insegnante di Deleuze – non esiste questo dominio assoluto della tecnologia, non ci credo né fa parte della mia impostazione. Ma soprattutto io non sono sicura che oggi si possa ancora dire che la tecnologia che abbiamo prodotto sia essenzialmente un'estensione dell'umano, anzi credo che questo sia puro delirio di onnipotenza. Oggi c'è una tecnologia

molto auto-organizzata e trasversale nei confronti delle specie e delle categorie. Sto pensando in modo particolare ai sistemi numerici di calcolo e di *computation*, che forniscono per esempio tutti i calcoli per l'economia globale. Basta ricordarsi l'episodio recente di quando all'improvviso si sono interrotti tutti i computer che reggono gli scambi delle borse nel mondo. Per un attimo è saltata l'economia globale, dopo una ventina di minuti sono riapparsi sugli schermi i numerini e i dati ai quali noi siamo abituati. Cosa sia successo lo sanno soltanto i sistemi di algoritmi e di calcolo, perché la mente umana non può in assoluto arrivare a calcolare a quel tipo di velocità. Ormai la tecnologia si auto-corregge, si auto-organizza con sistemi di calcolo velocissimi o con computer che fanno cose che il nostro cervello non riesce a leggere – qui rientra anche la questione dei droni preferibili ai militari di cui discuto nel libro. È proprio questa velocità e questa supercapacità dei sistemi di calcolo e di *computation* che fa della tecnologia qualcosa di diverso: un superumano in un certo senso, ma che regola la nostra vita quotidiana con grandi livelli d'intimità. Faremmo meglio a cercare di negoziare con questi sistemi, invece di viverli come nemici esterni o, all'inverso, come proiezioni megalomani di noi stessi. Guattari c'insegna che l'*auto-poiesis* tecnologica costituisce l'orizzonte del nostro divenire e forse anche di una nuova fase evolutiva per la nostra specie – basta guardare la velocità con la quale i nostri figli si sono adattati ai nuove media e tecnologie, per capire che qualcosa di grosso si è messo in moto nelle strutture cerebrali, neuronali e cognitive che ci compongono. La questione è che cosa siamo nel processo del divenire, ma questa domanda per noi neo-spinozisti si poneva anche prima, prima che l'orizzonte fosse tecnologicamente mediato, quando ancora si parlava di 'natura'. Quindi sul piano concettuale qui non c'è crisi, ma progresso. C'è un'intimità ma anche un'autonomia dei sistemi di calcolo ed è per quello che i lavori interessanti in questo momento nella teoria dei media sono proprio sui sistemi di programmazione, sugli algoritmi, sui sistemi di calcolo che portano alla creazione di certi tipi di rete, di scambio di informazioni che poi sono capaci di auto-organizzarsi.

*Nel libro emerge un'interconnessione tra l'uomo e l'altro uomo, le macchine, gli animali. C'è una relazionalità ontologica positiva che non tiene in considerazione il negativo, il precipizio su cui è sospeso il mio faccia a faccia con l'altro. Nella sua proposta filosofica l'azione politica non deve necessariamente essere opposizione e il monismo spinozista viene alla luce come una sorta di pacifismo ontologico. Come devono essere pensate le differenze e il negativo all'interno di questo olismo vitalistico in cui il soggetto è mosso da un desiderio che non è mancanza, ma è pienezza?*

**Braidotti:** Questa è la famosa questione di Hegel contro Spinoza, del sistema dialettico contro il monismo, della negatività contro l'affermazione. Ma non è un sistema olistico: il monismo spinozista riletto con Deleuze, con Bergson e con una buona dose di critica nietzschiana, è un sistema differenzialistico, che a partire da un blocco di materia vivente organizza

sistemi differenziati. C'è una sostanziale differenza tra batteri, microbi e organismo umano, ma sono tutte variazioni all'interno di una stessa materia. Siamo nel vitalismo materialista, incorporato, situato, affettivo e relazionale; siamo nel «materia-lismo» monistico. Questo è importante proprio per la questione del pacifismo ontologico, ma anche perché mette al centro di tutto il dibattito la questione dell'etica, un'etica che non è morale, né un sistema normativo che attribuisce valori più o meno positivi ad un certo tipo di comportamento o di pensiero. È un sistema di codificazione delle forze, forze che sono relazioni molteplici con altri, umani e non umani, tecnologici, fabbricati, indotti, etc. L'etica spinozista consiste nel privilegiare una relazione affermativa che ci apre alle infinite possibilità del divenire, una relazione di recezione che può essere tanto una recezione passiva, ma anche apertura alle infinite forze e flussi di divenire, come ciò che nel libro descrivo come questo «boato di energia cosmica» che struttura tutta la nostra relazionalità. Il rapporto etico è qui ciò che ci apre alle possibilità, una relazione non etica invece è quella che ci chiude nel buco nero di narcisismo e paranoia dell'individuo moderno. C'è all'interno della nostra corporalità, della nostra stessa immanenza radicale un sistema di controllo: sono i limiti di ciò che un corpo è capace di fare, un corpo che è sempre materia intelligente, cervello incorporato. Il monismo è infatti un rapporto di intima connessione tra il cervello e il resto del corpo. Questa materia conosce i suoi limiti e sono i limiti della nostra pelle, i limiti del nostro posizionamento, io direi i limiti del nostro antropomorfismo, che è una grande ricchezza a differenza dell'antropocentrismo. L'antropomorfismo è la nostra casa, è dove noi viviamo, mentre l'antropocentrismo è un delirio di onnipotenza. Essere questo tipo di materia, essere questo corpo implica tutta una serie di limiti che ci permettono di funzionare, di andare avanti e di contenere le forze all'interno di ciò che un corpo è capace di fare e di divenire. È un sistema molto energetico, molto semplice, a me sembra di una semplicità quasi infantile. Ovviamente c'è tutta una grossa scuola di psicoterapia di stampo spinozista che parte proprio da questo: i limiti sono quelli di ciò che sei capace di fare e sono generativi, non negativi. Non sono capace di correre i 100 metri sotto il minuto come fanno fare i grandi atleti, non sono capace di attraversare la Manica a nuoto, non sono capace di guidare una macchina di Formula 1 a 350 km all'ora. Ci sono dei limiti che sono quelli di una corporalità pensante, il che fonda proprio le condizioni della nostra soggettività relazionale.

L'etica che ho in mente è un'etica vissuta, pragmatica, situata, che ci permette di evitare da una parte i deliri di onnipotenza e dall'altra di rinchiuderci in un discorso di pura opposizione negativa. Il punto che tengo a sottolineare è che si tratta di un'etica, non di una morale. E la grande scommessa di Spinoza è che l'essere umano, l'organismo che noi siamo, è un organismo – come segnalava Freud – che tende e si orienta verso il piacere, l'affermazione, la gioia e non verso la tristezza, la negazione e la paranoia. C'è un *conatus*, un desiderio di esprimere questa forza affermativa che ci porta avanti. Questa è la grande scommessa che segna inevitabilmente una

differenza dal pessimismo di altre scuole filosofiche che partono da altre premesse. Hegel e i neo-hegeliani contemporanei accusano ingiustamente Spinoza e gli spinozisti di essere dei poveri ingenui. Io risponderei loro citando il furore di Nietzsche contro i prelati della ragione trascendentale, fonte di violenza e di soprusi e, specialmente, contro gli sciacalli concettuali che si nutrono – ed in segreto godono – del negativo e dello spettacolo sconsolato della miseria umana. Aver il coraggio di desiderare l'affermazione è la scommessa etica di Spinoza, grande, grandissima fonte d'ispirazione filosofica per la nostra epoca.

*L'ontologia processuale in cui è inscritto il concetto nomade di soggetto postumano è al contempo una forte etica ecofilosofica. Nei suoi lavori precedenti Lei parlava della «contro-memoria attiva» del nomade che resiste alla soggettività dominante, questo era il discrimine tra il futuro passato dell'esule e il passato prossimo dell'immigrato. Come si colloca questa presa di coscienza del presente come «il migliore dei mondi postumani possibili» che si accompagna a un esito gioioso e a una speranza visionaria nel futuro, inteso come «oggetto attivo del desiderio», in cui convergono cura, empatia e responsabilità – «tutte aspirazioni dalla spiccata tendenza umanista» (p. 192)? C'è nel suo ultimo lavoro una concezione diversa di temporalità, un diverso rapporto con il tempo?*

**Braidotti:** Certo, è vero quello che tu dici per me il soggetto nomade e il postumano si appoggiano a vicenda, ma fanno parte di due momenti del tempo, due temporalità diverse. Piccola parentesi: ti segnalo che ci ho impiegato una ventina d'anni per far accettare questi minimi elementi di pensiero deleuziano del pensiero nomade. Io ho aspettato dieci anni per poter pubblicare *Dissonanze*, il mio primo libro, perché è stato scritto in un momento in cui erano tutti lacaniani e derridiani. La mia tesi risale all'81 e il libro è uscito nel '91 in inglese, non in Francia dove tuttora domina il versante derridiano e non c'era all'epoca la possibilità di pubblicarlo. Poi, come ben sai gli Americani si sono profondamente innamorati della decostruzione, quindi non hanno fatto altro per vent'anni che Lacan e Derrida. È stata per noi neo-materialisti una battaglia durissima. La solitudine del pensiero nomade è una cosa che deve essere segnalata. Adesso è diventato scontato, ma agli inizi è stato molto difficile. Per questo il mio editore americano mi ha fatto riscrivere il libro – *Soggetti Nomadi* – nel 2011. Non è una nuova edizione, ma un libro nuovo, completamente riscritto perché il mio editore si è reso conto che questo libro, uscito nel 1994, non è stato capito da molti proprio perché non c'erano le premesse per poterlo capire. Quindi la Columbia University Press mi ha chiesto di riscriverlo proprio adesso che tutti parlano di Deleuze, di immanenze, di nomadismi. Grande intuizione del mio editore, grossa fatica da parte mia nel dover riadattare il libro alla situazione attuale in cui si parla molto di più di materialismo, di vitalismo etc. La cosa divertente sarebbe quella di fare un confronto tra le due versioni. Nella riscrittura del 2011 aggiungo tutto un capitolo

per la tua generazione che si chiama *Contesti e generazioni*, un capitolo che contestualizza semplicemente le posizioni che ci hanno permesso di portare avanti il nomadismo del pensiero. Te lo segnalo, perché abbiamo fatto una battaglia ineguale, eravamo davvero in pochissimi a fare questo tipo di discorso e soprattutto ad associarlo ad una critica della politica identitaria nel femminismo. Una delle prime è stata anche Elizabeth Grosz, ma abbiamo passato dei momenti molto duri anche sul piano professionale. Questo te lo premetto perché il nomadismo è sì un discorso d'opposizione, una cartografia delle condizioni di potere che da una parte ci restringono e dall'altra ci abilitano, ci valorizzano e ci permettono di portare avanti un certo tipo di discorso.

Però c'è anche un'altra questione, io lo dico sempre il pensiero nomade è critica, ma è anche creatività. E con il *Postumano* sono riuscita a fare un discorso sull'etica affermativa, che già si trovava in *Trasposizioni* per esempio. In questo modo sono riuscita a negoziare il passaggio su un altro livello che è quello della temporalità pura e diffusa del divenire. Mi stacco un po' dal discorso di opposizione basata sul presente – o piuttosto sulla sua negazione – e faccio un discorso più propositivo per portare avanti un nuovo livello della discussione. A cosa serve il soggetto nomade? Serve a attualizzare forme di divenire che si scontrano con condizioni reali, materiali, semiotiche e simboliche e a dover negoziare con esse. Ma ciò che conta è che il momento politico non deve essere inteso solo come negativo e opposizione – e rientrerebbe in questo tutto il discorso sulla violenza – ma il politico o la politica è un'attività in un certo senso ascetica e modesta di far avvenire possibilità, progettualità, relazioni, azioni, pensiero, valori, aprire degli orizzonti del possibile che implicano un grande distacco dalla negatività che ci circonda. Il politico è la costruzione di avvenire e di divenire sostenibili. Ecco, questo a me interessava nella condizione postumana che non vuol dire rimettersi ad una politica dello struzzo e non vedere i problemi – ripeto che c'è nel mio libro un capitolo intero sull'inumano, sugli orrori del presente. Appunto la scommessa è questa: come confrontarsi con questi orrori che sono ogni giorno sempre più atroci? Come confrontarsi con tutto questo e continuare ad avere una forza politica ed etica propositiva, affermativa? Ci sono momenti in cui faccio come molti della mia generazione che reputano immorale avere ancora un'istanza propositiva, visto ciò che succede nel mondo. Ma al tempo stesso se continuo a fare il lavoro del pensiero e a portare avanti questa battaglia, per esempio, per la dignità femminile contro le disuguaglianze, per la giustizia inter-generazionale, per affermare mondi possibili, ontologicamente pacifici creativi e pieni di possibilità, insomma se continuo a fare questo lavoro di pensiero critico e creativo devo assolutamente difendere un'etica affermativa, fare un lavoro di proposizione e portare avanti un discorso di speranza. Qui c'entra molto una mia personale visione del lavoro intellettuale e dell'etica della prestazione pubblica. Questo ci riporta di nuovo al grande dibattito tra me e le mie coetanee su lutto, malinconia o affermazione e proposizione. Ti segnalo il filmato del progetto

che ho eseguito recentemente con Judith Butler e le Pussy Riot<sup>1</sup>. La politica comporta entrambi questi aspetti e secondo me non si tratta di scegliere tra l'uno e l'altro, non si sceglie tra prigione e morte o affermazione e gioia. Sono due aspetti che si completano a vicenda. Tutto dipende da come uno interpreta il proprio ruolo, ed è anche una questione di personalità, di temperature esistenziali, di senso della propria presenza nel mondo, di fattori di intensità, sia di pensiero che di progettualità. Insomma contano anche i fattori aleatori e molto personali. Per me non si tratta di scegliere, ma di attivarsi per agire nel mondo.

---

<sup>1</sup> Cfr. [https://www.youtube.com/watch?v=BXbx\\_P7UVtE](https://www.youtube.com/watch?v=BXbx_P7UVtE); [https://www.youtube.com/watch?v=BXbx\\_P7UVtE](https://www.youtube.com/watch?v=BXbx_P7UVtE)



*Interviste/5*

## **La cosa e il segno.**

### **Intervista ad Emanuele Severino su linguaggio, ontologia e Destino**

*di Davide Grossi*

*Abstract:* In this interview we asked Professor Severino, one of the major contemporary Italian philosophers, to investigate aspects of his research regarding the relationship between ontology and philosophy of language. From his theoretical point of view we have investigated some of the central themes of the philosophical speculation such as the nature of will, the structure of identity and the matter of what is the truth.

#### **Introduzione**

Emanuele Severino (Brescia, 1929), allievo di Gustavo Bontadini, è uno dei più importanti filosofi del nostro tempo. Accademico dei Lincei, insegna all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. È autore di opere fondamentali tradotte in varie lingue. Tra di esse ricordiamo *La struttura originaria* (1958), *Studi di filosofia della prassi* (1963), *Essenza del nichilismo* (1972), *Destino della necessità. Katà to chreòn* (1980), *Il giogo* (1989), *Oltre il linguaggio* (1992), *Tautótēs* (1995), *La gloria* (2001), *Oltrepassare* (2007), *La morte e la terra* (2011), *Intorno al senso del nulla* (2013).

#### **Intervista**

*Buongiorno Professore, Le siamo grati di averci concesso questa intervista. Per noi è un onore avere la possibilità di porgerLe alcune domande relative al rapporto tra linguaggio, ontologia e Destino.*

*A proposito del contenuto dei Suoi scritti Lei utilizza l'espressione "testimonianza" allo scopo di indicare ciò che non è il prodotto di una volontà o il contenuto di una coscienza. Tuttavia anche la testimonianza è una volontà. In che modo la volontà della testimonianza, pur essendo avvolta dalla fede - dalla volontà di dire e quindi dall'errare -, riesce ad indicare quell'assolutamente altro dall'errore che è il Destino? La verità non può non apparire, perché fintanto che qualcosa appare, appare la sintassi del Destino; ma il modo in cui appare il Destino alla testimonianza è diverso o no dal modo col quale esso appare alla non testimonianza?*

**Severino:** Dunque la domanda contiene molti temi. Cominciamo a dire che il Destino della verità appare ovunque ci sia un ascolto, ovunque ci sia una presenza del mondo laddove intendendo per presenza del mondo non esclusivamente quel che si costituisce solo all'interno di quegli enti che chiamiamo "uomini" o di quell'insieme di enti che chiamiamo "prossimi". Allora, l'apparire della verità costituisce anche l'esser uomo in quanto tale, ma non ogni uomo è una testimonianza: non ogni uomo è unito al linguaggio che testimonia questa presenza. Quando dico che anche il più semplice degli esseri è in rapporto alla verità, penso che si debba distinguere questo essere in rapporto tra presenza della verità, che costituisce l'esser uomo d'ogni uomo, e testimonianza della verità, una testimonianza che si faccia capire - che *presumibilmente* si faccia capire - cosa che è problematico che accada in quei linguaggi che sono non temprati dalla tradizione linguistica. E cioè v'è l'uomo che parla del Destino, del Destino della verità, secondo il linguaggio che si fa capire e che quindi è un linguaggio "tecnico" capace di farsi capire nel contesto della storia del pensiero filosofico, oppure v'è solo un tentativo di testimonianza, e quindi direi una testimonianza fallita. In questa situazione che la testimonianza del Destino sia una condizione necessaria perché tramonti il velo che nasconde la verità al linguaggio - che nasconde il destino alla testimonianza - rimane un problema: rimane un problema se il voler parlare della verità sia una condizione necessaria affinché cada quel velo. E dico cada il velo che nasconde la verità alla testimonianza, perché la verità non può essere un che di nascosto, il Destino della verità non può essere qualcosa che uscendo dall'ombra del nascondimento, del non apparire, ad un certo momento occupi la mente dell'uomo e la riempia. No! Se ciò fosse si dovrebbe dire che quell'occupazione, quell'ente in cui consiste l'occupazione, è un ente che esce dal nulla, e cioè è un impossibile. Quindi per questo parlo di nascondimento *alla testimonianza*: la verità appare, splende sempre. Non occorre uscire dalla caverna della non verità per vedere finalmente la verità. E però la verità è nascosta alla testimonianza: essa è nascosta, dunque, al linguaggio di quel che chiamiamo prossimo, e non all'apparire.

In questo senso il discorso che tenta di indicare ciò che abbiamo chiamato Destino della Necessità è il tentativo di indicare qualcosa che come tale non è un tentativo. Il linguaggio ha tentato di indicare il non tentativo. Perché il tentativo può riuscire o non riuscire là dove la scelta della parola "Destino" indica quella stabilità che non è soggetta al fallimento, il Destino non è un tentativo anche se esso appare nella dimensione in cui si manifesta ogni tentativo. Ossia ogni volontà, perché ogni tentare è un tentare di realizzare una qualsiasi situazione nel mondo. Il Destino non è un tentativo ma è l'orizzonte all'interno del quale appare ogni tentativo, e ogni volontà, giacché non c'è tentativo senza volontà, e non c'è volontà che non sia volontà di ottenere qualcosa, e dunque volontà di potenza. E la radice della volontà di potenza e ciò che chiamiamo isolamento della terra. Il destino è il non tentativo che include le forme crescenti della volontà di potenza sempre

più espandentesi che oggi costituiscono ciò che venne chiamata civiltà della tecnica.

*Ma il non tentativo appare all'interno del tentativo cioè della volontà di testimoniare il non-tentativo...*

**Severino:** Certo, anche il linguaggio che testimonia il destino, è la volontà che qualcosa sia linguaggio che testimonia il destino. Voler che qualcosa sia parola di una cosa, dove qualcosa è il segno tracciato, voler che un evento sia parola di una certa cosa, è un volere. Chi vuole questo fa diventare l'evento altro da ciò che esso è, lo fa diventare parola. Volere che un certo evento sia segno significa volere che qualcosa sia altro da sé. E difatti l'essere parola è formalmente identico all'esser cosa, all'esser questo evento qui che è fatto diventare parola.

*Ma in che senso il linguaggio è volontà cioè divenir altro se in esso la relazione tra segno e designato è presente per quel che è, cioè come relazione nella quale il segno allude ad altro da sé senza con ciò farsi identico ad esso?*

**Severino:** La volontà è un far diventar altro. Si vuole proprio in quanto si vuole che qualcosa sia altro. Qui sarebbe necessario che si ricordasse il concetto del divenir altro, quel concetto che è l'evidenza per l'intera cultura occidentale. Il divenir altro come il processo nel cui risultato qualcosa è altro da ciò che essa è, e dove dunque qualcosa è ciò che essa non è. La follia. Questo tema loro lo vedono presente nel tema che la volontà vuole che qualcosa diventi parola, che la volontà voglia che qualcosa diventi parola è un caso eminente della volontà che qualcosa diventi altro. E se la volontà è sempre volontà che qualcosa diventi altro, allora la volontà vuole l'impossibile. L'assurdo, ciò che non può essere. Il linguaggio quando vuole che qualcosa sia altro, isola, si impadronisce del qualcosa e dell'altro, parlare significa voler dominare. Questo parlare che loro sentono è un voler dominare. Anche il linguaggio che testimonia il Destino va in direzione opposta a ciò che il Destino dice, a ciò in cui il Destino consiste. Il linguaggio è partecipe della follia proprio perchè è volontà che qualcosa sia segno, rilievo, spicco.

La parola da ultimo si riferisce alla cosa che di fatto non si presenta quando la cosa non è il Destino, non si presenta a sua volta avvolta da parola.

*In questo senso il Suo discorso fa riferimento a ciò che sta oltre il linguaggio...*

**Severino:** Siamo già oltre il linguaggio perchè la parola è necessità che da ultimo sia parola di qualcosa, il mondo che appare, e che appare come non a sua volta parola di. Di fatto la parola si arresta ad un mondo che non appare a sua volta come parola. L'oltre il linguaggio ancora più radicale, l'altro della parola è la parola che parla del Destino, perchè il riferimento al

Destino non è il riferimento a qualcosa che possa essere segno di altro, se il destino fosse segno di altro il Destino rinvierebbe alla negazione di sé, alla follia. Quindi il linguaggio che parla di tutto ciò che non è Destino cade di fatto su una cosa che non è parola ma che potrebbe in seguito presentarsi in seguito come a sua volta parola. L'unico linguaggio che fa eccezione si riferisce a una cosa, alla struttura del Destino che non può a sua volta presentarsi come parola di, e cioè come interpretazione di, e cioè come segno di, perché il Destino è ciò la cui negazione è autonegazione e il suo rinviare da altro sarebbe negazione di sé. Già per questi ordini di considerazioni siamo oltre il linguaggio. Sentiamo ancora una volta la tesi della svolta linguistica: il pensiero è linguaggio, il linguaggio è storicità, dunque nessun pensiero può liberarsi del carattere effimero della storicità, della storia. Ma ora dovremo dire che anche questa tesi è linguistica. Di contro la tesi: ogni pensiero è linguaggio. Si può replicare: ma allora anche questa tesi è linguaggio.

*Si tratta dell'obiezione contro lo scettico...*

**Severino:** Sì però io vorrei esortare a non banalizzare la filosofia contemporanea riducendola a semplice scetticismo ingenuo. Il pensiero è linguistico, una forma linguistica, dunque non può essere *episteme*. Ogni pensiero è linguistico allora anche questa tesi è linguistica. Allora o sottostare a ciò che essa dice e cioè questa tesi è storica e caduca, o non è storica e allora non intendendo essere storica smentisce quello che vuole affermare ponendo una dimensione metastorica, metalinguistica.. Finito qui il discorso? No. Si diffidi da questo tipo di soluzione, perché?

Per scoprire la pesantezza della filosofia contemporanea si deve andare oltre ciò che per lo più la filosofia contemporanea dice di sé. Occorre la capacità di andare nel sottosuolo della filosofia contemporanea. Noi ci riteniamo insoddisfatti della classica replica contro lo scettico perché sembra che essere nella contraddizione sia qualcosa di per sé escluso. Domandiamo invece: perché non si può essere nella contraddizione? Alla critica rivolta allo scettico, lo scettico può replicare dicendo: io sono nella contraddizione, perché non si può essere nella contraddizione? Lo scettico può riconoscere il proprio essere in contraddizione. Bisogna diffidare più che dello scettico ingenuo del modo ingenuo di considerare uno scettico: non è mai esistito lo scettico che per davvero non credesse nulla. Perché? Perché lo scettico non è quello che non crede nulla, uno scettico che non abbia fede. Senza fede non si vive. Lo scettico non è quel mostro che non ha nessuna fede, lo scettico e la scepsi non consistono nel non avere fede, lo scetticismo autentico è la messa in questione di tutte le fedi. Si confonde invece il non avere fede con la problemazzazione della fede.

*Lei insiste spesso sulla radicalità del pensiero contemporaneo, il quale possiede una portata di molto superiore al mero relativismo o allo scetticismo ingenuo con il quale sembra invece essere presente nel dibattito filosofico...*

**Severino:** È un errore che si compie, perché molti aspetti della filosofia contemporanea, o molte forme della filosofia contemporanea, ignorano il proprio statuto, e cioè: se la filosofia contemporanea fosse scetticismo, si ridurrebbe ad un ben misero risultato lo sviluppo di duemila anni di storia del pensiero filosofico. Questo non vuol dire che la confutazione dello scettico sia una cosa così semplice come normalmente si crede, confutazione che viene ridotta all'osservazione che lo scettico sostiene la verità dell'inesistenza della verità. A quel punto lo scettico potrebbe dire: e allora? Bisogna prolungare la confutazione dello scettico espressa in questi termini obsoleti, termini deboli, alla considerazione della possibilità del contraddirsi, perché è un contraddirsi quello di un'asserzione scettica la quale finisca col sostenere la verità dell'inesistenza della verità, e quindi la confutazione dello scettico dovrebbe poi sfociare nel grande tema del rapporto con la contraddizione. Fermo restando che la confutazione dello scetticismo non è quel gioco da bambini che potrebbe sembrare, ma aggiungendo che, pur non essendo un gioco da bambini, sarebbe lo scetticismo un misero risultato da parte della filosofia contemporanea rispetto agli esordi del pensiero filosofico, allora all'interno della filosofia contemporanea sono distinguibili vari aspetti. Quello che io chiamo il sottosuolo, cioè il sottosuolo di una superficie in cui il pensatore non si rende conto della potenza del proprio sottosuolo.

Chi si rende conto di questa potenza sono quei pochi di cui continuo a parlare: Nietzsche, Leopardi, Gentile. Metto poi punti interrogativi su Heidegger e su Wittgenstein che appartengono alla grande superficie, perché superficie non vuol dire superficialità. Allora: la filosofia contemporanea è una superficie non grande, e purtroppo su questa superficie non grande navigano parecchi cultori del pensiero filosofico che si riducono a dire che Dio è morto e che la verità non esiste, senza sostanzialmente aggiungere altro se non l'accumulazione di episodi in cui si constata che la gente non crede più in Dio, non crede più in una verità assoluta, che sono sì delle considerazioni storico-culturali interessanti, ma che non muovono di un millimetro il discorso filosofico. Prima, dunque, c'è questa superficie ingenua. C'è poi quella grande superficie che esemplificavo con nomi quali Heidegger, Wittgenstein. E c'è il sottosuolo di cui parlavo prima.

Per quanto riguarda la superficie ingenua, ecco, anche lì si possono distinguere atteggiamenti diversi. C'è chi coerentemente considera la democrazia come un mito, e non c'è bisogno d'andare a scomodare i rappresentanti anglosassoni della democrazia - per esempio Rawls o Rorty - per non ricordarsi del nostro Einaudi, che diceva che, certo la democrazia è un mito, ma è un mito preferibile del mito di dare legnate sulla testa, o tagliare la testa a chi non la pensa come noi. È un mito. E lo diceva Einaudi con una consapevolezza filosofica notevole in un economista: essa è un mito il cui contrario non è in sé stesso autocontraddittorio. C'è chi, allora, come un liberale laico quale il nostro presidente Einaudi, applica la democrazia a quello che si dice di tutto - non c'è un sapere assoluto e quindi anche la democrazia è un mito - come allo stesso modo c'è chi, sul piano economico,

non considera il capitalismo come una verità eterna ma come un tentativo sottoposto a crisi che non sono patologiche ma fisiologiche - e penso a Keynes - al contrario di coloro, come Smith o la scuola marginalistica, che invece ravvedevano crisi di tipo solamente patologico. Ecco che allora sul piano della superficie "ingenua" ci sono solo coloro i quali sono coerenti e applicano anche alla democrazia, anche al capitalismo, a tutti i valori, quel carattere di non verità assoluta che il nostro tempo attribuisce a qualsiasi posizione, e poi ci sono coloro che, incoerentemente, hanno ancora fede nella democrazia, nel capitalismo o in altri valori, senza capire il carattere di fede della loro fede.

*Esistono dunque diverse profondità, diversi strati del discorso filosofico contemporaneo...*

**Severino:** Dunque i livelli che abbiamo distinto sono, mi pare, quattro: la superficie incoerente che - e io non ho fatto nomi - è purtroppo la più affollata, la superficie coerente, e ho fatto il nome di Einaudi e potremmo aggiungere anche Rorty, la profondità della superficie, dove ho fatto nomi quali Heidegger e Wittgenstein, il sottosuolo della filosofia contemporanea, dove ho fatto i nomi di Nietzsche, Leopardi e Gentile.

*Dove si colloca dal Suo punto di vista la posizione espressa dal cosiddetto neo-realismo?*

**Severino:** Direi a livello della superficie incoerente.

*Torniamo al tema del rapporto tra filosofia contemporanea, svolta linguistica e superamento dell'obiezione portata al Destino dalla svolta linguistica per indagare meglio il legame tra linguaggio e pensiero, tra parola e cosa.*

**Severino:** Il pensiero filosofico contemporaneo non è banalità. Se la filosofia della svolta linguistica intende porre la connessione necessaria tra linguaggio e pensiero, e da questo dedurre l'impossibilità di ogni episteme, allora come abbiamo detto prima la svolta linguistica presuppone ciò che intende negare. Possiamo dar forza alla svolta della filosofia linguistica se si rovesciano i termini: e cioè scendendo nel sottosuolo della stessa filosofia linguistica si ci si ricorda di quel discorso per il quale l'esistenza di ogni immutabile è la distruzione di ogni nulla da cui le cose provengono. È dunque la vanificazione di ogni futuro. Solo se si segue questa direzione si vede la necessità che il divenire esiste se esiste l'immutabile, allora si deve dire che il pensiero non può pensare un immutabile al di sopra del divenire e quindi non può sganciarsi dal linguaggio, dove il suo essere unito al linguaggio non è la premessa, come vorrebbero la filosofia della svolta linguistica, ma è la conseguenza ed è così che la filosofia linguistica acquista tutta la forza che gli è consentita. Proprio perché non ci può essere nessun

immutabile allora il pensiero è legato a quel linguaggio che non è altro che il luogo più vivo del divenire.

*Proprio per questo sembrerebbe che la linguisticità del linguaggio comprometta la testimonianza del Destino...*

**Severino:** Ma non il Destino. Quando parliamo del Destino parliamo non di un punto semantico. Hegel nella *Logica* dice che il significato essere non è divisibile, non contiene altri significati. Il punto semantico è il significato che non è divisibile in altri significati. Il punto semantico è il puro semantema di fronte al quale non si può dire né che sia vero né che sia falso, è il puro semantico non apofantico. Il destino è il semantico apofantico, cioè una struttura. La struttura del Destino la richiamiamo quando diciamo: il Destino è l'essere sé dell'essente, cioè il suo non esser altro da sé, cioè il suo non diventare altro, cioè il suo essere eterno. Qui è in discussione il rapporto tra linguaggio e Destino. La sequenza che ho appena pronunciato è una rozza esemplificazione di ciò che chiamiamo la struttura originaria del Destino, è un'indicazione formale. Eterno è ciò che è sempre, ciò che non si imbatte in un tempo che non sia, ciò che non è tempo. Il linguaggio parlando del Destino è inevitabile che vada incontro ad una essenziale incomprensione. Il principio di non contraddizione come tratto fondamentale dell'episteme è immerso nell'allienazione per cui il principio di non contraddizione è contraddittorio e l'apparire è ciò che è impossibile che appaia. Ora il linguaggio che cosa opera portandosi verso l'ascolto del Destino? Opera l'isolamento di ciò di cui i suoi tratti sono indicazioni. Allora se indichiamo in questo modo le forme linguistiche che indicano questa molteplicità di determinazioni in cui consiste la struttura originaria del Destino, ritorna la retoricità, quella dimensione diacronica del linguaggio di cui già avevamo parlato. Dunque è inevitabile che il linguaggio che parla del Destino, poiché non dice tutto in una volta sola, dica man mano ciò che è in una volta sola. Questa sequenza è in una volta sola, che cosa voglia dire in una volta sola è indicato nei miei scritti. Anche lì però il linguaggio non dice tutto insieme ma di volta in volta, "via via". E questo "via via", e poi e poi, fa sì che le determinazioni del Destino che sono essenzialmente connesse l'una all'altra il linguaggio incominci a testimoniarle, esso parla dell'esser sé dell'essente, e l'essere sé dell'essente è messo in rilievo, allora diventa immagine, gli è conferito un significato, questo conferimento è volontà che vuole che qualcosa sia segno ma in questo modo l'essere sé dell'essente si presenta come qualcosa di isolato dalle altre determinazioni, come qualcosa che non ha bisogno delle altre determinazioni per esibire la propria significanza e la propria verità. Il linguaggio cattura, isola le determinazioni della struttura originaria, le cattura isolandole, la parola cattura, isola le cose ma per quanto riguarda il Destino l'isolamento fa sì che questa intervista ad esempio in quanto linguisticamente espressa, non sia il Destino e quindi sia negabile. Il linguaggio indica ciò che isolato non è ciò che esso è in quanto strutturato con le altre determinazioni. Questo esser sé

dell'essente possiamo indicarlo così:  $a=a$ . L'identità di ogni essente con sé stesso.

*L'identità però non è un punto, e se è una struttura è una molteplicità, perché questa molteplicità non può dispiegarsi nel tempo, nella discorsività?*

**Severino:** Certo, l'identità non è un noema, "a" che è «a», non è il semplice essere «a», c'è differenza tra il dire «cane» e dire «il cane è il cane». L'identità dell'essente non è - uso la terminologia di Aristotele - semplice noema. L'identità, che è il corrispettivo dell'alienazione dell'episteme di ciò che chiamiamo esser sé dell'essente nella struttura del Destino, non è un semplice noema. Per parlare di  $a=a$  è necessario lasciarsi alle spalle il semplice a, ma lasciarlo alle spalle vuol dire avere un "a" e un altro "a". Sì, noi diciamo che è lo stesso, ma non è così assolutamente lo stesso da essere soltanto a, allora nel momento in cui noi stiamo dicendo "a è a" noi stiamo dicendo che "a è non a". Questo insieme di considerazioni confrontato al linguaggio che dice «l'essente è l'essente» fa apparire questa determinazione essenziale del Destino come non verità. Il linguaggio deve mettersi in moto per far vedere come ciò nonostante, l'essente sia essente. Ma deve mettersi in moto o sviluppando un ulteriore contenuto linguistico che non è contemplato in quella che avevo chiamato rozza esemplificazione. Un ulteriore sviluppo linguistico che mostra quella determinazione X per la quale accade che certamente l'essente sia essente nonostante questa apparenza per la quale l'identità è insieme la non identità. Il linguaggio, qualsiasi cosa dica, dice l'assurdo.

*Lei sostiene che il contenuto non può essere isolato dalla forma linguistica perché il contenuto della parola resta linguisticamente avvolto. Come si perviene dunque alla cosa?*

**Severino:** La cosa distinta dal linguaggio appare in forma di parola, ma in forma di parola appare appunto *la cosa*, sì che da ultimo deve apparire un significato che non sia a sua volta parola di, perché altrimenti non apparirebbe un mondo. Quindi ecco i due termini della sequenza: noi diciamo "Questa lampada è accesa", anche quando si distingue questo insieme di fonemi da questa lampada nel suo essere accesa, questa lampada nel suo essere accesa stà dinanzi come un significare che si presenta all'interno di parole che si interpretano come parole della lingua italiana. D'altra parte questo rinvio della parola alla cosa che è a sua volta parola non è infinito. Da ultimo è necessario che il rinvio non differisca all'infinito ciò che appare. Appare dunque una cosa che di fatto è solo cosa ma a sua volta potrebbe apparire come parola e interpretazione di.

*Dunque da un lato è posta la necessità che il contenuto della parola appaia all'interno della dimensione linguistica come relazione, dall'altro*

*che tale dimensione non esaurisca/non possa esaurire il significato della cosa in un rimando infinito.*

**Severino:** Torniamo sul primo aspetto: la parola intesa come segno, riferendosi alla cosa, intesa come designato, incontra la cosa avvolta a sua volta nel segno. Potrebbe sembrare che questa tesi - che abbiamo introdotto in relazione all'obiezione che la filosofia del linguaggio può rivolgere al Destino - sia riduttiva perché tutti noi o abbiamo esperienza, o ci siamo sentiti dire di esperienze relative all'indicibile, o all'affettività, all'eroticità, al mistico. Anche se non ne siamo convinti però campeggia nella nostra cultura la tesi che esistono situazioni di rilevante importanza e che tuttavia non stanno nella parola, sono così dirompenti quanto la loro potenza che non si lasciano ridurre alla parola. Ma forse ispezionando la nostra esperienza possiamo riuscire a cogliere situazioni in cui la parola tace, che cosa pensiamo di fronte a ciò che viene chiamato il bello naturale, sembra che dapprima le parole tacciano e che poi, dopo che lo spettacolo si è mostrato intervengano per apprezzarlo, valutarlo. Queste esperienze sembrano smentire quanto dicevamo a proposito del fatto che la parola, riferendosi alla cosa, la trova avvolta da capo nella parola. Tutte queste esperienze che ho richiamato sembrano smentire questo concetto.

*Anche la musica sembra collocarsi entro questo orizzonte...*

**Severino:** Sì, una tradizione ormai consolidata vede la musica come ciò che sta al di là della parola. Nel secolo XIX la polemica tra Wagner e Nietzsche da una parte, Eduard Hanslick dall'altra è la polemica relativamente alla significatività del linguaggio musicale. Si tratta di un linguaggio ma che cosa dice? La tesi di Hanslick dice che ogni musica cosiddetta descrittiva non è musica. Che cosa rappresenta un pezzo sinfonico? La tesi di questo autore è che la musica sta al di là del significato quale espresso in parola. Prima di Hanslick nei taccuini di Beethoven c'è una frase singolare che anticipa la sua tesi: dove finisce il linguaggio incomincia la musica. Cito queste cose perché non ci siamo dimenticati della possibilità che appaiano situazioni in cui qualcosa appare non nella parola. Ma Lei potrebbe dirmi "ma che senso ha allora il discorso precedente, il discorso per il quale il linguaggio riferendosi alla cosa la trova avvolta dalla parola?" Non dimentichiamoci del motivo che ci fa prendere in considerazione le filosofie del linguaggio, la grande obiezione che non può essere trascurata relativamente all'apparire della stabilità assoluta del Destino, ecco, che cosa intendevamo dire prima, forse è bene precisarlo: che lasciando aperta la possibilità di situazioni come quelle così accennate ora, lasciando aperta questa possibilità il linguaggio che si interroga circa il rapporto di parola e cosa, e a maggior ragione il linguaggio che parla del Destino, non può sottostare alla persuasione che il contenuto appaia nella sua purezza. Quindi quando abbiamo introdotto il tema non intendevamo senz'altro escludere la possibilità di situazioni il cui contenuto dell'apparire non sia avolto dalla parola, possiamo lasciare

da parte in questa sede questo problema perché ci porterebbe lontano. Ma è fuori discussione che il linguaggio che si interroga sul rapporto tra parola cosa e a maggior ragione il linguaggio che testimonia il Destino, non possa sottostare al teorema per il quale il contenuto della parola, per esempio "questa è una lampada" è cosa. Il contenuto della sequenza linguistica «questa è una lampada» che cos'è? È questa lampada nel suo essere una delle lampade possibili. Ma questo che intendiamo distinguere dal linguaggio che lo esprime, questo che appare come una delle possibili lampade, e dunque appare nella forma della lingua italiana, dicevo, questo è il primo architrave di cui si deve sondare la consistenza ma dicendo questo non è che parlando di questa lampada il linguaggio intenda parlare delle parole che parlano di questa lampada. Giacché altro è parlare del linguaggio che esprime questo esser lampada, altro è parlare di questa lampada, cioè non ci stiamo dimenticando della distinzione tra linguaggio e metalinguaggio. Il linguaggio può parlare del linguaggio e dire: la proposizione che si riferisce a questa lampada è una proposizione della lingua italiana. Ecco, tutto quello che ho detto è un meta linguaggio rispetto al livello costituito dalle proposizioni che parlano di questa lampada. Certamente sussiste questa distinzione, ma noi stiamo dicendo a prescindere da questa distinzione - cioè quella tra linguaggio che parla della cosa e linguaggio che parla del linguaggio, tra parola che parla della cosa e parola che parla della parola - quando la parola ha come contenuto la cosa, la cosa si presenta daccapo nella forma di una parola che può essere o parola della lingua italiana o di un'altra lingua, insomma la cosa si presenta sempre in una forma linguistica.

*Quella che ha appena enunciato è una delle tesi centrali di Oltre il linguaggio dove si afferma appunto che anche il significato della parola appare in forma linguistica, Le vorremmo dunque chiedere se è possibile rilevare l'auto-contraddittorietà di tutte le tesi che pretendano affermare l'apparire di una dimensione non linguistica dell'essente a partire dalla dimensione linguistica che avvolge l'essente.*

**Severino:** Io non credo che la filosofia contemporanea, e precisamente la filosofia del linguaggio, abbia mostrato la necessità del nesso che riunisce parola e significato, linguaggio e pensiero. Credo invece che abbia preso atto, enfatizzandola, della situazione in cui attualmente il pensiero si trova: una situazione in cui il pensiero pensa la cosa in quanto configurantesi come parola all'interno della parola, il che è una situazione, è un fatto. Non esiste una fondazione della necessità "linguaggio-essere".

In questa prospettiva, allora, che la parola, riferendosi alla cosa, si riferisca da capo ad una parola - secondo un differimento che ha *di fatto* un termine - è una situazione, appunto, *di fatto*, la quale fattualità non esclude la possibilità dell'apparire di un mondo in cui il linguaggio sia lasciato alle spalle. Non a caso il libro che anche lei ha citato è intitolato *Oltre il linguaggio*, poiché si riferisce alla dimensione del destino nel suo oltrepassare l'isolamento della terra, al quale isolamento appartiene il

linguaggio, ché il linguaggio - ed anche il linguaggio che parla del destino - è una volontà di far diventar altro gli essenti, e in quanto tale appartiene all'alienazione. Quindi, se lei mi chiedeva se il discorso proposto in *Oltre il linguaggio* implica una confutazione di una concezione che sostenga la possibilità di un puro apparire dei significati, allora rispondo no.

*La cosa dunque è nella forma della parola, ma non è quella forma e non è necessariamente insieme ad essa. Che tipo di relazione lega quindi parola e cosa? Tale relazione è essa stessa relazione parola-cosa?*

**Severino:** La cosa si presenta come relazione daccapo tra parola e cosa, allora la relazione fra la parola e la cosa è una relazione in cui la parola si riferisce a qualcosa che appare esso stesso come relazione di parola e cosa, questo concetto di relazione ci porta al punto che mi pare Le sta a cuore data la Sua insistenza: il linguaggio come relazione. Se si nega la relazione, se si nega che il linguaggio sia relazione della parola alla cosa allora la parola diventa cosa. Questa tendenza a negare la relazione è presente in certe forme della filosofia del linguaggio, stiamo cercando di togliere il terreno sotto i piedi a questo tentativo di starsene al puro segno come indipendentemente dal designato

*Mettiamo caso però che uno studente le dica: a me la lampada non appare linguisticamente. Come rispondere ad una obiezione di questo tipo? Cosa vuol dire che la lampada appare in forma linguistica? Si tratta di una constatazione fattuale? E che valore ha questo fatto?*

**Severino:** In linea di principio è possibile una coscienza - e la coscienza può anche essere uno studente che si alza perché le sorprese del prossimo sono infinite - in cui l'isolamento della terra sia oltrepassato e quindi la lampada appaia nel suo puro significare non mediato dal linguaggio. Così come se uno si alzasse a lezione e dicesse "io qui vedo tre elefanti", non posso escludere la presenza di un mondo che abbia questo contenuto. Che cosa però è possibile escludere? É possibile escludere la negazione della struttura intersoggettiva, e cioè è possibile escludere il contenuto di un linguaggio il quale neghi il Destino, e la struttura che è la struttura intersoggettiva. Il Destino, che è sintesi tra persintassi e iposintassi - tra sfondo e varianti - in quanto sfondo non può essere negato, nel senso che la negazione è un autonegazione, ma non si esclude la possibilità di ascolti dell'essere in cui le varianti siano diverse da quelle che attualmente appaiono in cui, per esempio, mentre io non vedo elefanti in questa stanza, una coscienza si esprima con un linguaggio che dica "qui ci sono elefanti". Purché questa coscienza non intenda dire alla coscienza attuale che non vede elefanti: anche tu stai vedendo elefanti.

Questo ci porta su un terreno molto importante, quello per il quale il discorso che stiamo facendo non è semplicemente fenomenologico - perché la fenomenologia dice "esiste ciò che si mostra". Il discorso che stiamo

facendo è un discorso che deduce la necessità che qualcosa si mostri. Quando dice, per esempio, che la verità è un contenuto persintattico, e cioè non c'è apparire che non sia apparire della verità, questo è affermato non, per così dire, per constatazione, bensì per deduzione.

*Però la necessità che la parola indichi da ultimo un contenuto che non sia parola è data dalla constatazione fattuale che un mondo appare sebbene tale contenuto non si presenti mai separatamente dalla forma...*

**Severino:** Il discorso sulla lampada non è la lampada, il linguaggio che parla della lampada non è la lampada però innanzitutto, per lo meno all'interno di ciò che chiamiamo Destino, la lampada appare come distinta dalla parola, si presenta come questo suo essere una delle possibili lampade, e quindi si presenta daccapo nella forma della parola. Nell'atto in cui distinguiamo in modo tale che ci sia oltre il linguaggio, questa cosa non toccata dal linguaggio da un lato rileviamo che questo dialogo dell'anima con se stessa è una lingua e non è puro pensiero, questo dialogo è un pensiero in forma di lingua, dall'altro lato rileviamo che la cosa si presenta daccapo all'interno di una forma linguistica. Che non è da identificare con la storicità del suo carattere linguistico. Dobbiamo a questo punto parlare di nesso generico e nesso specifico. Si tratta di prendere in considerazione una sorta di prolungamento di quello che Lei domandava, perché a questo punto si potrebbe dire che allora anche questa cosa, cioè quella lampada che si presenta sotto forma di parola, in una forma che è diversa da quella originaria che nomina la lampada, perché quella originaria è un volume sonoro laddove la lampada che parla è un linguaggio silenzioso, guardiamo quella lampada lì, ci sforziamo di considerarla al di là del linguaggio ma essa è lì nel suo parlare come essere questa lampada qui, una tra le possibili. Quindi questa lampada qui è così parlante ma con un linguaggio che a differenza di quello sonoro che è il mio in questo momento, è silenzioso. A questo punto ci si può chiedere se anche la cosa è daccapo una cosa che si presenta in forma di parola e così via. Dicendo che la cosa indicata dalla parola si presenta essa stessa in forma linguistica, sembra che si accenni ad un *progressus in indefinitum* dove l'intenzionalità della parola procede senza alcun limite. Questo è quanto non si può affermare.

*Perché è fenomenologicamente evidente che un mondo appare.*

**Severino:** Sì, un mondo appare. E sull'innegabilità di questo tratto posso far riferimento a quanto ho scritto ne *La Struttura Originaria*, tuttavia qui possiamo dire che se la parola si riferisse all'infinito ad altro, un mondo non apparirebbe, cioè il contenuto della parola sarebbe differito all'infinito. Questo cosa significa? Che anche l'interpretazione, per esempio l'interpretazione di questa lampada, è interpretazione, anche l'interpretazione può avere come contenuto un interpretato, per esempio noi diciamo: questa è una lampada perché è connessa ad un sistema elettrico.

Ma il sistema elettrico di questo edificio è esso stesso interpretazione. Quindi questa lampada interpretata è a sua volta un interpretante che si riferisce al sistema elettrico ecc. però ad un certo momento qualcosa è di necessità, perchè un mondo appare. Qualcosa sta dinanzi e qualcosa non starebbe dinanzi se il contenuto della parola fosse all'infinito parola. E che qualcosa stia dinnanzi è innegabile. Non appare questo differimento infinito del mondo, della cosa. La parola parla del Destino. Allora da ultimo di fatto appare la cosa che in quanto è un "da ultimo" non è a sua volta parola, cioè la cosa appare come pura cosa. Da ultimo di fatto appaiono le cose, delle cose alcune è possibile che siano a loro volta parola, ma ciò che più conta in questo discorso è il Destino. E quella cosa che a sua volta non può esser parola, cioè riferimento e cioè indicazione di altro. Perché se il Destino fosse il segno che indica qualche cosa d'altro da sé, se indicasse l'altro da sé non indicherebbe lo stante. Ma indica lo stante. Di fatto l'intenzionalità della parola si ferma alla cosa. Di fatto per quanto riguarda quelle cose che non essendo il Destino, sono per altro il contenuto dell'apparire in quanto l'apparire è un tratto del Destino. L'apparire del mondo è incontestabile in quanto tratto del Destino.

*Vorrei tornare sull'argomento per cui si rileva la contraddittorietà dell'assunzione trascendentale del segno...*

**Severino:** Quando il linguaggio è inteso come ciò che può prescindere dal suo essere relazione, e quindi quando il linguaggio è identificato con la pura dimensione del segno allora non essendoci altro oltre il segno, il segno non è più segno ma cosa. Se si elimina il designato allora il segno diventa proprio quella dimensione intuitiva, di evidenza intuitiva, diventa la presenza del segno quella coscienza pura da cui le filosofie del linguaggio intendono prendere le distanze. Ci si ritrova dunque ad affermare che il segno non è il segno. Teniamo presente la polemica della filosofia contemporanea contro la coscienza pura, polemica che si esprime con l'indicazione di diversi condizionamenti della coscienza pura; tra cui il condizionamento linguistico. Qui stiamo dicendo: se il linguaggio non è inteso come relazione e ci illude di far coincidere il linguaggio con il sistema di segni allora questo sistema di segni diventa il mondo, un mondo che certamente non soddisfa le nostre esigenze umane ma diventa l'insieme delle cose, diventa l'insieme di ciò che è il contenuto di una coscienza che si riferisce a ciò che sta in vista puro nel proprio significato, e che è l'equivalente di quella coscienza pura, autonoma da cui le filosofie del linguaggio vuol prenderle distante. Significa sostituire a quel mondo di immagini suoni colori sapori rispetto al quale le filosofie del linguaggio pongono un punto interrogativo relativamente alla pretesa che esso costituisca il contenuto della coscienza pura, significa sostituire a quel mondo ricco, un mondo impoverito costituito da un insieme di segni, ma segni come forme visibili, o forme udibili, niente linguaggio senza relazione, quando Wittgenstein dice che il significato di una parola è il suo uso, che dato dal suo uso, non è che neghi il linguaggio come relazione, dice che la

relazione in cui consiste linguaggio è guidata dall'uso secondo il quale la parola è presente nel linguaggio. Allora stiamo dicendo: da un lato che il linguaggio è relazione, dall'altro lato stiamo dicendo quello che dicevamo prima e cioè: la cosa cui la parola si riferisce è in quel linguaggio che intende riferirsi al rapporto tra parola cosa e soprattutto intende parlare del Destino, in quel linguaggio la cosa si presenta da capo come relazione, e cioè come relazione di parole e di cosa. Il linguaggio nomina questa lampada, e non ci può essere linguaggio senza la relazione, quindi senza la differenza tra parola e cosa, dall'altro lato la cosa cui la parola si riferisce si presenta - e qui adesso dovrei aggiungere un'espressione avverbiale che adesso tocchiamo - come essa stessa relazione, questa lampada si presenta come relazione di parola e di cosa, perchè questa lampada si presenta a sua volta come il suo essere una delle lampade, dove il suo significare è significante all'interno della lingua italiana. Ho detto prima che ho messo un avverbio, risentiamo ora quello che ho detto con l'avverbio: la parola si riferisce alla cosa la parola si riferisce alla cosa, - stiamo aspettando l'avverbio -, ma la cosa si presenta "di fatto" come a sua volta relazione di parola e cosa. Di fatto - come le verità di Leibniz - è qualcosa che c'è ma potrebbe non esserci, appare ma potrebbe anche non apparire. È una verità effettuale cioè è una situazione. P indica la parola e si riferisce ad una cosa che è questa lampada ma nel suo significare all'interno della parola, che certamente va distinta dalla parola che parla di questa lampada, e che tuttavia è una parola, si presenta questa lampada all'interno del suo essere a sua volta presente all'interno della parola - ecco l'avverbio - stiamo dicendo questa implicazione è *di fatto*, e poi abbiamo detto che è una situazione, cosa vuoi dire questo? Non è una necessità, non appare come una necessità, quando questa lampada appare nel suo essere significante all'interno della lingua italiana, questa connessione tra il suo apparire, tra l'apparire di ciò che essa è, o tra l'apparire del suo significare e la forma linguistica del suo significare, è un fatto. Non appare la necessità della connessione che unisce questa lampada alla forma linguistica in cui essa si presenta.

*A prima vista questo sembrerebbe contraddire il Destino...*

**Severino:** Certo, si potrebbe dire: non è possibile dire questo se si afferma l'eternità di ogni essente. Ora il rapporto fattuale tra questa lampada e il suo significare all'interno daccapo di una forma linguistica, questo rapporto è esso stesso un essente, che questa lampada appaia all'interno della forma linguistica, questa relazione, è essa stessa un essente. Allora si potrebbe dire: se tu dici che il Destino è innanzitutto l'affermazione dell'eternità dell'essente in quanto essente, allora anche l'essente in cui consiste questa relazione è un eterno, e se è un eterno allora nessuno dei due termini può sciogliersi dalla sua relazione con l'altro, e se nessuno dei due termini può così sciogliersi allora questa relazione non è un che di fattuale o effettuale, o situazionale, questa connessione è necessaria. Ma non vediamo la necessità che connette questa lampada qui, con i suoi colori,

con il suo essere insieme alle parole che sto pronunciando, non vediamo la necessità che collega questa lampada e il suo apparire in quella forma linguistica che in questo momento è una forma della lingua italiana, non appare questa necessità. Possiamo smentire questa necessità? Certamente no, ma stiamo dicendo un qualcosa di ulteriore, e cioè che se prescindiamo dalla necessità generica, che afferma l'eternità di ogni essente, la necessità specifica di questa relazione non appare. Facciamo un altro esempio: se tutto è eterno allora anche questa striscia di Sole che arriva fino alle Sue scarpe, e che viene dalla finestra, è un eterno. Allora la finestra non può essere separata da questa striscia di Sole e dal suo toccare le Sue scarpe, questo è un essente eterno. Indubbiamente la relazione finestra Sole scarpe è un essente eterno come è un essente eterno il rapporto tra questa lampada e la forma linguistica in cui essa appare, però, - e il però indica la distinzione tra necessità generica e necessità specifica - tutto è eterno per quanto sappiamo del Destino, ma questa è la necessità che conviene ad ogni essente e in quanto conviene ad ogni essente la chiamiamo generica, o trascendentale, però non appare ancora il motivo specifico perchè qui ora, *hic et nunc*, questa finestra insieme a questo Sole e a queste scarpe, sono necessariamente connesse, eppure è noto che siano genericamente connesse, ma oltre alla connessione generica è necessario che ci sia la connessione specifica. Cioè questa finestra è tale che essa è connessa a questa striscia di Sole. Ma questa connessione specifica non appare. Stiamo dicendo che nel rapporto tra cosa e parola secondo cui si costituisce la cosa a cui la parola si riferisce, in questo rapporto, essendo un essente, questo rapporto è necessario in senso generico, ma questo rapporto non appare secondo la necessità specifica che unisce ogni essente ad ogni altro. Quello per il quale è impossibile in eterno che questo risuonare della voce sia senza quel libro sul tavolo. Ma questa connessione necessaria è una connessione generica che ancora non esprime il motivo per cui questo risuonare della voce, in quanto è questo, implica quel libro in quanto è quello.

*A questo punto vorrei insistere punto che mi pare stiamo in qualche modo eludendo, quello relativo alla natura della relazione tra parola e cosa. Mi pare infatti che le considerazioni appena svolte ammettano un significato più o meno condiviso del concetto di parola, ma poi ne estendano la portata. Che cos'è allora una parola? E in che senso parla di un linguaggio silenzioso delle cose?*

**Severino:** Non direi infatti che si tratta qui di introdurre categorie nuove rispetto a quelle che vengono attribuite al concetto di parola, però è opportuno a questo punto menzionare un'articolazione che fa leva sul carattere non veritativo del rapporto tra parola e cosa. Prendiamo il *Cratilo* di Platone, dove compaiono le tesi contrapposte di Ermogene e Cratilo. Per il primo nulla impedisce che quelle cose che sono dette rotonde siano chiamate rette e viceversa. Le parole sarebbero dunque semplicemente segni convenzionali. La tesi di Cratilo è invece diversa, la sua tesi è che le parole

sono naturalmente le parole delle cose, non c'è uso convenzionale della parola. La parola è vera in quanto è un tratto della cosa, questa tesi ripropone un modo di pensare che si presenta all'inizio del pensiero filosofico, si pensi ai frammenti di Eraclito. Ora per noi si tratta di mostrare in che senso sia possibile mettere in discussione entrambe queste posizioni. Quello che da parte nostra ci accingiamo a mettere in rilievo infatti non è l'accettazione della tesi di Cratilo anche se ci può essere il sospetto di una vicinanza.

*Potrebbe approfondire questo tema?*

**Severino:** Dunque abbiamo usato sin qui l'espressione: la parola come segno, o la parola come immagine della cosa. Ora il concetto di immagine e anche più ampio del concetto di immagine identificata alla parola. La parola è un'immagine, ma non ogni immagine è una parola. Per esempio noi parliamo degli aspetti delle cose, la finestra; noi diciamo che appare una finestra ma propriamente appare una certa configurazione che viene interpretata come capacità della finestra di assolvere certe funzioni. La capacità della finestra di costituire un varco attraverso cui possa entrare l'aria, ci si possa buttare fuori. Ma questa è un'interpretazione. La parola è un'immagine ma non ogni immagine è una parola. O potremmo dire: l'aspetto di una cosa è la parola che è più vicina alla cosa. La parola di una cosa è l'aspetto che è più lontano dalla cosa. Cioè appare l'albero, quando diciamo l'albero intendiamo riferire l'aspetto che in questo momento è verdeggianti, ha una vita viva radicata nella terra, allora quel verdeggiare sullo sfondo azzurro è l'aspetto di ciò che noi intendiamo come albero, ma aspetto che cosa vuol dire: il suo farsi vedere, il suo segnalarsi rispetto a una contemplazione, l'aspetto dell'albero è il segno dell'albero, l'albero si segnala attraverso il suo aspetto. L'aspetto è un segno ma un segno così prossimo alla vita vegetativa che affonda le sue radici nel terreno, cosa che ora non appare così come appare il verdeggiare dell'albero. L'aspetto dell'albero è un segno che è così prossimo a questa vita vegetale che addirittura noi possiamo pensare che sia una proprietà di questa vita vegetale, l'aspetto è un segno che appartiene alla cosa di cui è segno. L'aspetto dell'albero è un segno dell'albero, un presentarsi dell'albero in quanto vita vegetativa che è così prossimo a questa vita vegetativa che noi diciamo che quel verdeggiare appartiene a quella vita vegetativa. L'aspetto è un segno di ciò di cui è aspetto. Il suono "albero", la parola albero è un aspetto dell'albero ma è un aspetto che a differenza del verdeggiare può essere perfino considerato come tale che rispetto a questo aspetto il verdeggiare sia indipendente, indifferente. Allora intendiamo dire che l'ampiezza del linguaggio è superiore a quella che comunemente pensiamo quando intendiamo il linguaggio come l'espressione, il linguaggio è molto più ampio. Anche il verdeggiare che dicevamo è l'aspetto della vita vegetativa che peraltro non appare così come appare il verdeggiare, anche l'aspetto di quell'albero è un segno e cioè è una parola che parla di quell'albero, allora daccapo: la parola propriamente detta è un aspetto dell'albero come vita vegetativa, è un aspetto che però

viene considerato perlopiù come ciò che lascia indipendente da sé ciò di cui è aspetto, è un aspetto che viene quasi sempre ritenuto esterno a ciò di cui è aspetto. Il verdeggiare dell'albero è una parola, cioè un segno dell'albero, che tuttavia viene ritenuto perlopiù così prossimo alla vita vegetativa da esserne appunto pensato come aspetto della vita vegetativa. Il linguaggio a questo punto si estende tanto quanto si estende l'interpretazione. Ogni cosa del mondo in quanto interpretata, e non ogni cosa è interpretata, ogni cosa del mondo è linguaggio ma non lo diciamo semplicemente noi, ma se diamo credito al resoconto storico, allora l'uomo primitivo parla con gli alberi, con le nubi, con gli uccelli, cioè tratta tutte le cose come aspetti di un significato ulteriore, ultimo e così tutto diventa linguaggio. E questa prospettiva del primitivo ha alla sua base quanto stiamo dicendo che cioè effettivamente ogni aspetto è una parola vicina a ciò di cui è aspetto, e ogni parola in senso proprio è un aspetto lontano di ciò di cui è aspetto.

*Si pone a questo punto il problema del rapporto tra storicità, linguaggio e interpretazione. Rapporto che ci conduce inevitabilmente a fare riferimento alla tesi centrale che caratterizza la Sua impostazione del problema del linguaggio dalla quale pur siamo partiti: quella relativa al nesso linguaggio-volontà.*

**Severino:** La storicità è interpretazione all'interno della quale appare qualcosa appunto come storicità. Appare la relazione parola-cosa e appare la linguisticità del pensiero. Che il linguaggio sia iscritto in quelle categorie storiche che ci consentono di dire che la lingua che parliamo è la nostra lingua materna, questo, dicevamo, questo è il contenuto di un'interpretazione. A questo punto dobbiamo intendere cosa sia un segno. Abbiamo parlato di parola usando una nozione ancora comune ma che cosa è propriamente la parola? Spesso si dice che la parola e il linguaggio è ciò che sta al posto di ciò che la parola indica e che non è attualmente presente quando la parola è usata. Parliamo ad esempio della Francia e le parole che usiamo stanno al posto dei contenuti che essi indicano. Questo stare al posto, fare le veci di. Eppure questo concetto di parola come "lo stare al posto di" della cosa, è ancora un concetto inadeguato della parola perché già abbiamo messo in rilievo che c'è parola anche quando la cosa è presente. Anzi la direzione di fondo del discorso è partita proprio dalla constatazione della parola che è forma di ciò che si presenta, della cosa che si presenta. Ciò che è, si manifesta nel dialogo interiore dell'animo con se stessa è d'altra parte avvolto di parola, è qui la parola non è ciò che sta al posto di qualcosa che non è attualmente presente, la parola avvolge anche ciò che è attualmente presente. D'altra parte questo non significa che la parola non sia mai qualcosa che stia al posto di, stiamo invece dicendo che quella definizione di parola come ciò che sta al posto di è un'indicazione parziale della parola. Quando si parla comunque, sia quando ciò di cui si parla è assente, sia quando è presente, parliamo della Francia o di questa stanza, comunque la parola assegna uno spicco a ciò di cui essa parla. Lo pone in rilievo. Gli dà una visibilità, una

percepibilità superiore a quella posseduta dalle cose di cui non si parla. Il linguaggio mette in risalto. Se vogliamo partire dal concetto di linguaggio come indicazione, o immagine, ecco l'immagine delle cose con la propria presenza dà alle cose quello spicco, quel risalto di cui dicevo. Le solleva al disopra del non detto. Dopo aver introdotto questo concetto di dar spicco, di dare rilievo, ancora il senso di questi termini rimane avvolto nella sua problematicità, quella problematicità per la quale la parola come tale non indica il proprio essere un nesso necessario con ciò di cui essa è parola.

*Si spalanca a questo punto il tema della volontà, dal quale pur siamo partiti a proposito della volontà della testimonianza...*

**Severino:** Noi abbiamo parlato fin dall'inizio della parola ma quando ne parlavamo davamo per scontati alcuni elementi. Ora che questo sia parola è un voluto, cioè diciamo che non c'è nulla in questo evento ottico che indichi il suo essere segno di quella certa cosa che è uomo per esempio. E allora in che cosa consiste il suo essere segno? Diciamo: *nella volontà che sia segno*. È innanzitutto la volontà che vuole che qualcosa sia segno. Tutto è stato voluto come segno. È la tesi convenzionalistica di Ermogene? Neppure: il linguaggio non è a disposizione dell'uomo come dei gettoni che possono essere usati in un modo o in un altro. Che qualcosa sia segno, il qualcosa è l'evento ottico alfa e l'evento ottico beta, che qualcosa sia parola non è un'evidenza incontrovertibile, e nemmeno una verità incontrovertibile; e la volontà che vuole che qualcosa sia segno e parola. Ma non si tratta della tesi convenzionalistica perché qui non stiamo parlando di una pluralità di soggetti che decidono di usare certe cose, certe parole in un certo modo. Non stiamo dicendo che il linguaggio è disposizione dell'uomo. Stiamo dicendo certamente che l'uomo è gettato in questa volontà che qualcosa sia segno, non stabilisce che qualcosa sia segno e le regole complesse del linguaggio. Si trova certamente ad essere nel linguaggio. Quindi l'obiezione heideggeriana non tocca questo discorso, perché non si sta dicendo: che da principio c'è una sorta di consorteria dove gli uomini decidono che uso fare delle parole bensì che originariamente ci si trova nel linguaggio però in che cosa ci si trova: *ci si trova gettati nella volontà che qualcosa sia segno*. Questo secondo aspetto, isolato dal primo, potrebbe far pensare alla convergenza di quanto stiamo dicendo con la tesi convenzionalistica. Ma è la sua sintesi con il primo ad escludere questa interpretazione. Dico che è la volontà che vuole che qualcosa sia esser uomo e essere linguaggio, perché crediamo forse noi che l'esser uomo inteso come l'unità presente all'interno di una molteplicità di individui sia una evidenza? O lo stesso essere uomo ha un carattere tanto enigmatico quanto il contenuto della parola Dio? La volontà interpretante è il luogo in cui ci si trova originariamente, quindi non un luogo manipolato dalle decisioni umane ma la dimensione in cui ci si trova ad essere e noi in quanto essenti ci troviamo ad essere, però ci troviamo ad essere nel volere, nella volontà che qualcosa sia segno.

*Ma di chi è questa volontà? Se è la volontà del Destino non dovremo forse dire che il Destino erra?*

**Severino:** Diciamo intanto che non si può dare per evidente che sia io a pensare, perchè dicendo questo noi coinvolgiamo quella categoria di causalità, un nesso necessario che non può essere subito affermato, bisogna vederne il fondamento. Quando si dice "Quest'uomo pensa" non si ha a che fare con un  $a=a$  ma con un  $a=b$ . Quest'uomo è pensiero. Se si vuole affermare un nesso necessario tra questo "chi" e l'apparire bisogna esibire un fondamento, una necessità, se questo fondamento non viene esibito allora l'apparire non è l'apparire a un "chi", a qualcuno. Analogamente lei chiede: La volontà di chi? Ma il "chi" appare solo all'interno di una interpretazione, se io mi riferisco a me stesso così come mi riferisco, cioè a un me stesso in rapporto ad una società diacronicamente costituitasi, allora anche io sono oggetto di una interpretazione. Non posso dire che io sia un privilegiato rispetto alla coscienza altrui mentre io sono una evidenza assoluta. Allora la volontà di chi? Ma di nessun chi. Perchè è all'interno della volontà che appare qualcosa come un "chi" e che è appunto un interpretato.

*Ci piacerebbe insistere ancora su queste tematiche ma Le abbiamo già rubato molto tempo e vorremmo rivolgerle alcune domande relative ad altri aspetti del Suo discorso.*

*Attualmente il ruolo assunto dalla filosofia nell'ambito degli studi accademici sembra dipendere dalle scienze. All'interno del mondo anglosassone che ormai rappresenta il paradigma dominante, la filosofia è considerata una disciplina utile ad acquisire abilità logico-argomentative meramente formali. Essa è fatta valere come tecnica o più in generale come strumento indirizzato all'ampliamento della capacità di calcolo. D'altro canto la filosofia si configura fin dalla sua nascita come rimedio contro l'irruzione della morte e dell'angoscia, sembra quindi che essa si configuri sin dalle origini come mezzo rivolto a un fine. Dunque la filosofia è destinata a sottomettersi alla tecnica?*

**Severino:** Se dovessimo tentare una scansione di questo rapporto storico tra filosofia e tecnica dovremmo dire che innanzitutto si pensa alla verità della filosofia, all'episteme per raggiungere veramente la felicità. Lo scopo è la felicità. Questo momento, a mio avviso, è straordinariamente indicato da Eschilo: si vuole la verità per essere felici, per raggiungere la vera felicità. Ma il pensiero filosofico si rende ben presto conto che se la verità è un mezzo per raggiungere un fine –la felicità - che le è esterno, allora il fine guida il mezzo. Ma se il fine è esterno al mezzo, se la felicità è esterna alla verità, allora la non-verità guida la verità: quella felicità che guida la verità è una non verità e quindi la verità, che dovrebbe esser mezzo per raggiungere la felicità fallirebbe nel suo intento perché si costituirebbe come un che guidato dalla non verità, e quindi come inficiata dalla non verità dello scopo verso cui la verità è orientata. E allora ecco che viene alla

luce quel formidabile teorema platonico-aristotelico per cui il vero sapere non ha alcuno scopo al di fuori di sé: esso è lo scopo, e la felicità, che prima era lo scopo della verità - e qui sarebbe interessante un riferimento ai testi di Eschilo - diventa la *condizione* perché la verità sia contemplata, e da qui tutta quella tematica aristotelica per la quale la polis deve organizzarsi in modo da rendere possibile quella felicità autentica che non è più qualche cosa di distinto dalla verità, ma è la contemplazione stessa della verità. Allora la parola felicità si scandisce in due tempi: la felicità che significa la buona vita, la vita felice che rende possibile la contemplazione della verità, e la felicità in senso pieno che è definita dalla contemplazione della verità. Questo è un primo rovesciamento: prima c'è la felicità come scopo e la verità come mezzo, poi la verità diventa scopo e la felicità - intesa nel secondo di quei due sensi che ho indicato - diventa mezzo. Soprattutto in quel teorema aristotelico per cui la polis deve garantire la felicità del filosofo, la felicità in cui consiste il filosofare.

Il secondo rovesciamento riguarda la prima parte della sua domanda. Lei, mi pare, ha cominciato a dire che la filosofia è oggi considerata come ancella della tecnica, ed in effetti questo è il clima dominante: se la filosofia vuol fare qualcosa di serio deve tener conto dei risultati del sapere scientifico e contribuire all'ampliamento degli orizzonti di tale sapere con quelle sortite, che hanno un certo aspetto di accidentalità, con le quali - per così dire - le pattuglie della filosofia vanno in avanscoperta e ritornano nel fortilizio della scienza più o meno malandate ma con qualche notizia che consente alla compattezza del forte scientifico di compiere la spedizione vera e propria che occupa nuovi territori con la serietà che è propria della scienza. Ecco, questo è, più o meno, il modo in cui oggi viene considerata la filosofia. Il che non è il modo autentico, e possiamo indicare il motivo di questa non autenticità: la scienza oggi non è più concepibile separatamente dalla tecnica. La distinzione tra scienza e tecnica v'era quando la scienza contemplava la verità, cioè ancora nel clima epistemico in cui la scienza contemplava, appunto la verità, e la tecnica la applicava. Ma tramontato quel clima dell'episteme della verità la scienza autentica è divenuta quella che, nella competizione di teorie tra loro rivali, riesce ad ottenere una trasformazione del mondo più adeguata agli scopi che l'uomo si propone, e questo concetto di verità come maggior potenza e come adeguazione degli scopi è proprio la definizione della tecnica. La scienza è allora oggi, in quanto non più episteme, nell'essenza tecnica. Ora, il rapporto della filosofia alla tecnica non è ancillare come sembrerebbe in quel quadro, di cui abbiamo parlato all'inizio, con le metafore sul fortilizio scientifico e delle pattuglie che vanno in avanscoperta: non è questa la situazione. Perché? La filosofia del nostro tempo mostra alla tecnica, la quale - si capisce - deve porsi in condizione di saper ascoltare questa condizione, il senso di un mondo che, visto nella sua configurazione autentica, consente alla tecnica di sprigionare la totalità di potenza che le può competere. Cioè la filosofia, in questo secondo quadro che tento di prospettare, non è una semplice riflessione epistemologica sulla scienza rispetto alla quale il concreto

lavoratore scientifico può restare indifferente: la filosofia del nostro tempo tira le conseguenze del passo iniziale compiuto dal pensiero greco, e le tira, appunto come avevo cominciato a dire prima, mostrando l'impossibilità d'ogni episteme e mostrando l'impossibilità di ogni contenuto eterno d'ogni episteme, di ogni struttura immutabile, di ogni ordinamento immutabile, di ogni dio. La morte di dio è una conseguenza necessaria del primo passo greco -e quel passo sarà da mettere in discussione- e poi, compiuto quel passo, allora la conseguenza inevitabile è la necessità di un mondo in cui, non esistendo nessuna verità assoluta, nessun dio immutabile, non esiste più alcun limite assoluto all'agire dell'uomo e dunque a quella forma suprema dell'agire dell'uomo che è la tecnica.

Se la tecnica ascolta questo discorso, e ci sono sintomi per cui questo approccio di tecnica e filosofia sta avvenendo, allora la tecnica può sprigionare quella quantità di potenza che non potrebbe sprigionare qualora si mantenesse all'interno dei limiti che la tradizione filosofica le impone assegnandole come scopi i grandi valori della tradizione.

*Però potrebbe darsi che non la filosofia ma le scienze comportino questa consapevolezza e la amplino, e che dunque ciò che oggi chiamiamo "filosofia" sia destinata a restare per lo più superflua o inascoltata finanche da parte di quella tecnica, che non ne ha più bisogno per accertare la propria potenza.*

**Severino:** Se la filosofia, che finora è stata il fondamento dell'utilità e della praticità - fondamento perché ha stabilito la configurazione dell'ente sulla base della quale soltanto è possibile un dominio e una manipolazione dell'ente stesso, quella configurazione dell'ente per la quale l'ente è oscillante tra l'essere e il niente - essenziale del sapere dell'Occidente, e oramai del pianeta, allora quella domanda vuol dire: è possibile un filosofare che non abbia questo carattere di praticità che normalmente viene invocato come ciò che mancherebbe alla filosofia tradizionale? Noi stiamo invece rovesciando questo discorso: purtroppo la filosofia ha sempre avuto non solo questo carattere di praticità, ma è stata fondamento di questo carattere. E allora la domanda può significare: è possibile un filosofare al di fuori di quella pragmaticità che coincide con la fede nichilistica nell'annientamento e nella creazione dell'essere? Se allora la coscienza pura significa la coscienza che sa l'eternità di ogni essente, di ogni stato dell'essente, allora la filosofia come coscienza pura è l'unica filosofia possibile. Il filosofare non può che essere il riconoscimento di quell'eternità che include anche l'eternità della volontà di modificare le cose, che anche la volontà che guida la storia dell'Occidente, in quanto essente, è un eterno, e in quanto eterno appartiene alla natura di tutti gli enti eterni. Quindi, la coscienza dell'eternità di tutte le cose è anche la coscienza dell'eternità del nichilismo della volontà che crede di potere modificare le cose. Ma tutto questo è all'interno della coscienza dell'immodificabilità di qualsiasi aspetto dell'essente.

*La filosofia analitica contemporanea appare spesso dominata da un tipo di presupposto direi ingenuamente realistico, sembra cioè che essa non sia all'altezza del pensiero contemporaneo. Secondo lei questo atteggiamento è il risultato di fattori contingenti (ignoranza, superficialità, dogmatismo, malafede) ed è dunque destinata a lasciare il posto ad una consapevolezza maggiore, oppure ha radici negli stessi esiti della filosofia contemporanea? In che senso i nuovi realismi che si stanno affermando sono eredi del pensiero contemporaneo di cui abbiamo appena parlato?*

**Severino:** Non tutta la filosofia analitica è così malconcia, ma certo ci sono degli esponenti che si trovano nella situazione che Lei ha descritto. Lei mi domanda da cosa è prodotto questo fatto. Direi innanzitutto dalla circostanza che la filosofia analitica si sviluppa in ambiente anglosassone, cioè in un ambiente, in un tessuto sociale, che è persuaso d'aver ormai in mano il senso e le sorti del mondo. Anche recentemente, un importante esponente del parlamento inglese ha detto che al mondo farebbe bene una forte terapia di senso della vita anglosassone: in una situazione di questo tipo è allora chiaro che si è convinti di non essere neppure culturalmente debitori al prossimo. In secondo luogo essa si mantiene in quei parametri culturali che sono più vicini al sapere scientifico, perché questo lo dobbiamo dire: se ci sono delle notevoli eccezioni del pensiero scientifico, per esempio la fisica quantistica, dove il realismo ingenuo è tutt'altro che una verità incontrovertibile e anzi è fortemente discusso – e un discorso analogo lo potremmo fare per la teoria della relatività - tuttavia nel suo insieme il sapere scientifico, sia delle scienze fisico-matematiche sia delle scienze biologiche, muove dall'assunto che la fuori c'è una realtà esterna che manda i propri messaggi ad una struttura percepente, recettiva, che reagisce in certi modi, producendo quel mondo di fenomeni che è il mondo che noi diciamo di vivere. È indubbio che l'ignoranza filosofica di un certo gruppo di filosofi analitici – ma salviamo Putnam, Searle oppure Rorty - si può allora spiegare sia per il clima culturale di egemonia del mondo anglosassone, ma anche per il sostegno di quelle forme scientifiche di tipo fisico-biologico, che sono sostanzialmente attestate all'interno di una concezione realista.

Certo che capita molte volte di vedere che, in questo clima culturale, si scopra l'acqua calda, e si lavori molto e spesso con molta fatica, per cercare di risolvere problemi che stanno al centro dello sviluppo moderno della filosofia europea.

*L'idealismo è in grado di mostrare la contraddittorietà del concetto di cosa in sé, è un argomento che Lei cita spesso. L'altro dal pensiero in quanto posto, diviene per ciò conosciuto e quindi reintrodotta all'interno del pensiero. La filosofia idealistica è dunque il superamento delle posizioni ingenuamente realistiche. Ma la tesi che mostra incontrovertibilmente l'impossibilità di pensare l'altro dal pensiero è equivalente a quella che afferma l'impossibilità dell'altro dal pensiero? Non vi è uno scarto tra le*

*due? Voglio dire: non resta il problema di escludere la possibilità che altro sia dato e dunque che il pensiero abbia limite?*

**Severino:** Provo a rispondere a quello che ho capito, poi recuperiamo la domanda. Mi pare di leggere, in questa domanda, una cosa di questo genere: non possiamo attestarci sulle posizioni del realismo ingenuo ma l'idealismo, che è stato il principale operatore dell'eliminazione del realismo ingenuo, non ha a sua volta il compito di render conto del proprio fondo teorico? Con l'idealismo si giunge allo scopo del pensiero filosofico, o comunque è un punto di non ritorno, o anche l'idealismo deve compiere qualche operazione di chiarificazione?

*Provo a riformulare: l'idealismo mostrerebbe la contraddittorietà del concetto di limite del pensiero, ma questa tesi non pare equivalente alla tesi che afferma l'impossibilità di una ulteriorità rispetto alla dimensione del pensiero/apparire. Essa afferma soltanto che il pensiero non può pensare il proprio limite: il pensiero non può infatti attestare il proprio limite senza con questo oltrepassarlo, neppure però può escludere di possedere limite. Oppure l'attestazione circa l'impossibilità di ogni attestazione dell'altro attesta anche l'inesistenza dell'altro in quanto tale (dove resterebbe tutta da indagare la natura di questa inesistenza, la quale forse, non è altro che il non-poter-attestare)?*

**Severino:** Vediamo anche qui se ho capito. L'idealismo mostra la contraddittorietà di una cosa in sé che sia originariamente presupposta al pensiero: si parte cioè da una situazione in cui c'è un di là e un al di qua che deve muoversi per raggiungere quell'al di là. Allora, in relazione di quell'al di là l'eliminazione della cosa in sé è definitiva perché il concetto di cosa in sé è in quanto concetto di cosa non concettuale, non concepibile, è contraddittoria. Bene. Però quando per esempio parla Hegel - oppure Gentile - egli non dice che già tutto è noto: Hegel non sostiene l'onniscienza -in senso rigoroso- dell'uomo, ma l'ampliamento del sapere. Gentile, a sua volta, quando parla dell'ignoto -e ne parla per esempio nel *Sistema di logica*- non intende dire che non esista l'ignoto, e che quindi, anche qui, ci sia una forma di onniscienza, ma intende dire che anche l'ignoto sta dinnanzi nel suo essere noto come ignoto. Sicché se è impossibile il tragitto che conduce dal pensare a una cosa in sé originariamente presupposta come altro, se quindi questo tragitto è impossibile perché quella cosa in sé non può esistere, è invece possibile all'interno del pensare -dell'apparire- il determinarsi progressivo di quella dimensione dell'ignoto che, per ora, è presente prevalentemente nel suo carattere di essere ignoto. È possibile, dunque, un determinarsi dell'ignoto. Gentile non si impegna in questa determinazione perché si accontenta di stabilire che il più ignoto degli ignoti è pur sempre manifesto, però, se vogliamo fare un qualche passo oltre Gentile, è allora utile - permettetemi - richiamare quel mio testo chiamato *La Gloria* dove si mostra la necessità che la totalità, già da sempre esistente

- eterna, si faccia indefinitamente avanti concretando quelle dimensioni che per ora potremmo chiamare dimensioni ignote.

*Il Destino d'altronde non può essere sorpreso che altrimenti non sarebbe Destino. Se però esso non riesce a escludere la possibilità che l'assolutamente altro irrompa e contraddica il Destino? Voglio dire: se il discorso è in grado di escludere la possibilità per sé della cosa in sé come limite o ulteriorità del pensiero come potrà escludere la possibilità dell'esistenza in sé della cosa in sé? Detto altrimenti: nel Suo discorso, attraverso la confutazione idealistica della cosa in sé, è indicata l'impossibilità che l'altro dal pensiero sia posto ma non è posta l'impossibilità dell'altro in quanto tale, bensì soltanto della sua posizione. Sicché non è esclusa l'esistenza dell'altro. Essa sembrerebbe quindi possibile come ciò che non può essere posto ma neppure escluso. Non è forse questo il limite del pensiero, di non poter sapere il proprio limite?*

**Severino:** Primo. L'idealismo appartiene al nichilismo, ed è una delle forme più radicali del nichilismo perché il contenuto del pensiero è un contenuto posto. È vero che non si deve confondere l'idealismo con quella pazzia per la quale il pensiero degli individui produce gli oggetti, però il pensiero trascendentale è la condizione senza di cui l'oggettualità sarebbe nulla. Quindi è l'atto del pensiero l'atto che produce l'ente, ma è chiaro che per l'idealismo -soprattutto per Gentile- non v'è prima una forma vuota pensante che poi produce l'essere. No! La forma è originariamente produttrice dell'essere. Ed è in questo che si mostra il carattere essenzialmente nichilistico dell'idealismo.

Secondo. Cosa significa l'assolutamente altro? Quel che chiamiamo filosofia è filosofia perché fonda le proprie affermazioni, e dunque l'assolutamente altro può essere definito come la possibilità di una dimensione che neghi la struttura del Destino. Questo è uno dei significati forti dell'assolutamente altro. Ma la risposta qui è altrettanto forte, perché la struttura è del Destino proprio in quanto è la negazione della possibilità di una qualsiasi dimensione che neghi tale struttura. E qui è l'*elenchos*, l'*elenchos* è appunto mostrare come la negazione, in quanto negazione del Destino è autonegazione. Ma l'affermazione, sia pure sotto forma di possibilità di un'assolutamente altro è una forma di negazione della struttura del destino. Allora, come possibilità è esclusa.

*Desideriamo insistere ancora sul punto precedente ma vorremmo formulare la questione in termini diversi: in Essenza del nichilismo Lei formula la seconda figura dell'*elenchos*. A tale proposito, viene prospettata l'obiezione che ipotizza la parzialità del PDNC, che cioè una in-determinabile regione dell'essente resti non regolata dal principio. Immaginiamo che tale alterità sia posta nei termini della mera possibilità.*

**Severino:** L'assolutamente altro è l'assolutamente altro o è anche l'assolutamente questo? Chi afferma l'assolutamente altro, tiene fermo l'essere l'assolutamente altro dell'assolutamente altro o è disposto a riconoscere che l'assolutamente altro è questo? Se egli è l'amico dell'assolutamente altro, allora deve tenere fermo l'essere assolutamente altro dell'assolutamente altro e il suo *non essere* il "questo mondo", il "questa dimensione". Quando si riconosce questo - a meno che non si voglia affermare che l'assolutamente altro *non è* l'assolutamente altro - allora che l'assolutamente altro sia l'assolutamente altro è il suo essere sé stesso. E questo suo esser sé stesso è la presenza di quel *questo* la cui essenza è il Destino, essendo il Destino proprio l'esser sé dell'essente, quell'esser sé dell'essente che è così trascendentalmente presente da costituire anche l'essere assolutamente altro da parte dell'essere assolutamente altro.

*Vorremmo ora porgerLe una domanda relativa al tema del divenire. All'interno del Suo discorso è formulato in termini rigorosi il modo con il quale occorre interpretare lo spettacolo del cambiamento ed è contestata la fede nel divenire come divenir altro, ma non è interrogata la persuasione che appaia effettivamente un cangiare degli spettacoli. In che senso il divenire - pur se non nichilisticamente inteso - si costituisce come un'evidenza originaria all'interno del Suo discorso? Lo spettacolo attuale può non coincidere con il tutto solo se il divenire sa tenersi fermo oltre l'interpretazione, cosa che forse è possibile mettere in discussione o no?*

**Severino:** La direzione di questa domanda è allora quella di una tesi che sostiene la coincidenza tra apparire attuale e totalità *sempliciter* dell'apparire?

*Sì, e che anche il divenire, che pure appare in qualche modo, sia, in realtà, l'apparire di un positivo significare...*

**Severino:** ...e che l'affermazione del divenire non nichilistico sia una interpretazione.

*Esatto, perché anche il divenire fenomenologico, come gli altri divenire ontologici, deve richiedere la necessità di un permanente, ché altrimenti lo spettacolo sarebbe un immediato. Il risultato sarebbe un immediato laddove nulla permanesse come identico.*

**Severino:** La domanda contiene davvero molti temi. Proviamo allora a scomporla partendo da qui in fondo. Quando si parla di *elenchos* - e per lo più noi abbiamo parlato in questo senso di *elenchos* - della negazione dell'identità, della confutazione dell'esser sé dell'essente, ma si deve parlare di *elenchos* anche per la negazione dell'apparire dell'essente, e cioè: in base a cosa si esclude la negazione che esista questa sfera di marmo qui sul tavolo? Che inconveniente concettuale c'è nel dire "questa sfera di marmo rosso

non esiste"? Se ci ricordiamo della struttura dell'*elenchos* della negazione dell'identità, allora la struttura è analoga: la negazione che qui sul tavolo ci sia questa sfera di marmo è negazione solo se questa sfera appare, ch  se non apparisse non ci troveremmo di fronte ad una negazione del Destino, ma ad una affermazione valida del Destino. Dunque la negazione di un contenuto che appare presuppone necessariamente, per essere negazione di quel contenuto e non di altro, l'apparire di *quel* contenuto, e cio  presuppone ci  che la negazione nega. Quindi ecco che la negazione si costituisce come negazione solo in quanto essa include ci  che essa nega. Ora, quando si afferma il divenire in senso non nichilistico degli essenti - e per esempio il divenire costituito dal movimento della mia mano - dobbiamo rispondere al perch  la negazione di questo divenire   autonegazione. E la risposta   perch  anche qui la negazione di questo divenire   negazione solo in quanto questo divenire appare, giacch  se non apparisse non avremmo a che fare con una negazione del divenire in senso non nichilistico. Ed allora anche qui la negazione presuppone, si fonda, su ci  che essa intende negare.   per questo che il senso non nichilistico dell'apparire   un innegabile e non   una interpretazione.

*Eppure non c'  divenire senza permanente; come   possibile che permanga qualche cosa nell'apparire, quando il cambiamento di una parte dell'apparire comporta il cambiamento di tutto ci  che appare?*

**Severino:** Ecco, questa   la premessa che non va. Perch  se il cambiamento di un elemento dell'apparire implicasse il cambiamento di tutto, non potremmo parlare di divenire.

*Ma com'  pu  non implicarlo. In Taut t s Lei afferma che non si pu  considerare l'identit  come astratta dalla parte, ch  altrimenti si genererebbe un regressus, e ci    detto appunto affermando che l'identit  trascendentale dell'essente contiene anche se stessa. Se si considerasse allora il cambiamento di una parte, e questo cambiamento di una parte non cambiasse la totalit , allora l'essente sarebbe considerato come isolato dal tutto, e cio  come identico al proprio altro.*

**Severino:** Non vedo contraddizione. La conseguenza di un dire del genere sarebbe che non potrebbe apparire il divenire, perch  il divenire appare solo se l'elemento cangiante - innovante -   cangiante solo rispetto a qualche cosa. Ma se il qualche cosa   totalmente cambiato con l'intervento dell'elemento cangiante - se *tutto*   cambiato - allora non c'  un sopraggiungere su qualcosa, ma c'  l'apparire di qualcosa che non pu  essere nemmeno presente come diverso da quello che c'era prima, proprio perch  se tutto   cambiato non c'  nemmeno il qualcosa che c'era prima.

*Dunque come   possibile che qualcosa permanga se al mutare del diveniente mutano i nessi?*

**Severino:** Ma allora lei deve impostare la domanda facendo appello a quello che io chiamo "principio di relazione", e in questo senso io la interpreto così: dato che sin dalla *Struttura originaria* si sostiene che un significato in un contesto non è quello stesso significato in un contesto diverso, allora il permanere sembra che implichi che un significato si mantenga identico nonostante la variazione del contesto. Ho interpretato in maniera esatta?

*Esattamente.*

**Severino:** Il modo specifico in cui considero questo problema si trova certo nella *Struttura originaria*, ma anche negli *Studi di filosofia della prassi*. Ma questa è un'intervista, e non un saggio teoretico, e dunque permettetemi di rispondere così: l'aporia sorge perché dopo aver detto che il significato in un contesto diverso non è più lo stesso, si ripropone a proposito di questo significato la situazione di isolamento che gli conveniva con l'insorgere dell'aporia. La struttura è analoga a quella in cui si diceva che, se la struttura predicativa è non  $A=B$  ma  $(A=B)=(B=A)$ , non si può prendere il primo  $A=B$ , isolandolo dalla sequenza totale, riproponendo a proposito di esso quella considerazione in base alla quale la vera struttura predicativa non è  $A=B$ , ma  $(A=B)=(B=A)$ . Allora le aporie di questo tipo si generano a causa dell'isolamento in cui la determinazione considerata viene trattenuta e dalla ripetizione di questo isolamento a proposito del risultato che emerge con il risolvimento dell'aporia. Però io con questo ho solo dato una indicazione formale.

*E dunque si intende astrattamente l'essente dal suo incominciante apparire.*

**Severino:** Incominciamo a dire che il permanente in quanto permane in un contesto diverso deve variare di significato, ma non può totalmente variare - questo è ciò che dicevamo prima - e quindi riconosciamo certamente la variazione del significato permanente, ma neghiamo la totalità della variazione, perché altrimenti non potremmo più parlare di divenire. Si rifiuta allora il teorema secondo il quale un significato in contesti diversi varia, ma dire ciò non significa dire che questo teorema impone la variazione totale del significato, perché la conseguenza, di questa variazione totale, sarebbe il non avere a che fare con l'*innegabile* divenire, ma con uno spettacolo fisso dove non ci sarebbe permanenza.

*Sarebbe il caso a questo punto di tornare sull'articolazione concreta della struttura predicativa perché mi pare che l'esito del discorso dipenda dalla struttura della tautologia, ma abbiamo già abusato abbastanza del Suo tempo e quindi La ringraziamo della disponibilità che ci ha voluto concedere.*



*Interviste/6*

## ***Topologia, perché - Riflessioni su un itinerario di pensiero***

### ***Intervista a Vincenzo Vitiello***

*a cura di Giulio Gorja e Giacomo Petrarca*

*Abstract:* What is *Topology*? The interview revolves around this concept, which first of all - according to Vitiello - points to a practice of thinking before than an hermeneutic theory. "Which *ethos* belongs to topology?" is the question which Vitiello raises. This point concerns the status of this prospective: which is the responsibility of philosophy if not to focus on the relationship of philosophical, moral and political thought with its own limit?

\*\*\*

#### **Introduzione**

Con l'intervista a Vincenzo Vitiello, apriamo una finestra sulle più importanti espressioni che la filosofia italiana assume oggi riformulando e reinterpretando la tradizione classica e in particolare il grande tema dell'idealismo. Vincenzo Vitiello, formatosi all'Università "Federico II" di Napoli con una tesi su Benedetto Croce, e poi a lungo Professore di Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Salerno, per poi passare all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, è tra i più illustri interpreti di quella tradizione e delle sue evoluzioni contemporanee - avendo dedicato profondi studi al pensiero di G.W.F. Hegel, Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger.

In questo colloquio, sollecitato dalle domande dei due intervistatori, ripercorre la sua lettura di quella tradizione dall'angolazione particolare offerta dalle sue opere più recenti, incentrate sul tema della topologia: da qui egli trae spunto per una considerazione del contributo offerto da altri illustri pensatori (e amici) nella contemporaneità.

#### **Intervista**

**Gorja:** *Per iniziare questa conversazione proporrei di partire dal termine topologia, il quale disegna una continuità di tragitto più che ventennale da quel libro che è Topologia del moderno (1992) sin all'ultimo suo lavoro uscito l'anno passato L'ethos della topologia (2013). Sin dal sottotitolo – che recita: Un itinerario di pensiero – quest'ultimo testo è come se esibisse l'inquietudine da cui la ricerca topologica oggi è mossa: la questione relativa allo statuto d'essere di questa prospettiva.*

*Potrebbe soffermarsi sui tratti peculiari che hanno determinato e tutt'oggi determinano il suo riferimento a questo termine?*

**Vitiello:** Alla domanda “*che cos'è topologia?*” rispondo: all'inizio è stata una pratica, un esercizio, e solo successivamente, e direi per necessità operativa, la formulazione di una teoria ermeneutica. Un esercizio di pensiero, una *melétē dianóias*; e dico *dianóias* – e non *noéseos* – perché era un esercizio proprio dell'intelletto e non della ragione. Mi spiego: avvertivo l'esigenza di scrivere un libro non legato al 'tempo', alla successione dei capitoli, l'uno *dopo* l'altro. Un libro che fosse come una carta geografica: la si apre e si ha tutto davanti. Il tempo non è negato, ma appartiene allo sguardo che scorre la carta geografica, e *non* alla carta. Così è nato *Topologia del moderno*, insieme pratica e teoria. Già, perché non essendo attuabile questo progetto – come stampare su un unico foglio anche solo il contenuto di un libricino di settanta ottanta pagine? e con quale criterio piegare il foglio? e come aprirlo e tenerlo tutto dispiegato davanti agli occhi per leggerlo? –, doveti ripiegare sulla consueta successione delle pagine propria dei libri 'tradizionali'. Delle pagine, non dei capitoli. La successione delle pagine doveva avere la stessa funzione dello scorrimento dello sguardo sulla carta geografica. E come lo sguardo è libero di andare a destra o in basso del foglio, verso est o verso sud, di sostare sulla penisola iberica o sul golfo del Messico, così il lettore doveva essere libero di passare da una sezione all'altra del libro, secondo l'interesse, o anche solo la curiosità, che volta a volta lo guidava. Divisi *Topologia del moderno* in parti, sezioni e sottosezioni – queste ultime, in particolare, avevano la funzione di transiti da un 'luogo' all'altro del libro – secondo la *mia* prospettiva. Dividevo in tal modo in libro in molti libri, indicando varie ipotesi di lettura. Non mancando di precisare che le diverse ipotesi suggerite realizzavano solo *una* prospettiva, quella del primo lettore del libro, che era suscettibile di indefinite altre letture. La formulazione 'teorica' della topologia ha questa 'modesta' origine. La formulazione, non però la pratica ad essa sottesa. L'ideale di una 'scrittura' filosofica diversa, non distesa nel tempo che tutto ingloba e nega, ma raccolta nello spazio aperto che nulla respinge, mi derivava indubbiamente da Hegel. Dal primato del presente che non passa, ma è; del presente che non tramezza passato e futuro, ma li ha in sé, li con-tiene; e cioè: dal concetto ontologico e non metodologico o psicologico della “contemporaneità della storia”. Invero questo 'concetto' è stato per me esperienza, abito di pensiero, prima che 'riflessione teorica'. Ancor oggi mi è impossibile studiare Platone o Aristotele, Agostino o Cusano diversamente da come studio Heidegger o Benjamin. Sono, essi, 'fuori' del tempo cronologico; abitano tutti nella *hóra*, nell' “orizzonte del tempo” che non passa, nello *Zeit-Raum*, in cui tutti i tempi *sono*. Né riesco a pensare a un tema o a un autore di filosofia senza che molti altri di arte o di scienza, di religione o di politica mi si presentino spontaneamente alla mente. Sono, nell'intimo, un “alessandrino”.

Sistemando le diverse sezioni di *Topologia del moderno*, facevo esperienza della struttura stratificata del tempo. Mi aiutava in ciò quanto

avevo appreso scrivendo il libro su *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*. Nell'interpretazione heideggeriana Nietzsche è il filosofo della volontà di potenza e del nichilismo, che spiega il mondo-non-mondo dell'economia e della tecnica moderne, portando a compimento il soggettivismo cartesiano; ma è, insieme, il pensatore che "ripete" (*wiederholt*) la prima parola della Terra del tramonto, dell'*Abendsland*, la parola di Anassimandro; è il filosofo dell'estremo oblio dell'essere ed il pensatore dell'eterno ritorno, per il quale la determinazione ultima della volontà di potenza sta nel porre il divenire come essere. Contrasto vivo tra queste diverse posizioni, eppure tutte compresenti: espressione di un pensiero capace di muoversi a diversi livelli, scorgendo il 'proprio' di ciascuno d'essi, ed il giuoco dei loro molteplici, forse infiniti, rimandi. L'ermeneutica consiste dunque – mi dicevo – nel comprendere come e perché i vari strati di manifestazione e comprensione dell'essere, o meglio del *fare* umano (ma su ciò dovrò tornare), si alternano, si intrecciano, si contrastano. Praticavo un'ermeneutica in senso letterale *cata-strofica*, volta cioè verso il basso, il 'fondo', per risalire poi alla superficie, al 'fenomeno', a ciò che si mostra nel mondo comune e quotidiano – e ne prendevo coscienza. Ma era una *Besinnung*, una presa di coscienza, non teorica, pratica. Meglio: una pratica teorica, che è "vera" solo nella realtà dell'operare. Facevo così esperienza della "verità" che non esiste l'Autore, ma l'Opera, e che l'Opera stessa non è una ma molte. Facevo esperienza: diretta, lavorando sulla *Critica della ragion pura* e sulle opposte letture che di quest'opera hanno dato Hegel e Heidegger. Dal punto di vista *topologico* la lettura di Heidegger non è più vera di quella di Hegel, né viceversa. La loro opposizione si spiega bene se si tiene presente che Hegel concentra la sua attenzione sull'Analitica dei concetti, laddove Heidegger si sofferma in particolare sull'Analitica delle proposizioni fondamentali (*Grundsätze*). Questo esempio – credo – spiega bene il "senso", l'orientamento *topologico* nella ricerca storiografica, lontanissimo da ogni forma di sincretismo. Il confronto tra Hegel e Heidegger interpreti di Kant ha un fine: cogliere lo strato di comprensione del pensiero kantiano che Hegel e Heidegger hanno raggiunto. E qui, nell'intreccio delle interpretazioni, entra in giuoco la 'responsabilità' dell'interprete. Che non è mai nell'atteggiamento, nell'*Einstellung*, del "puro stare a vedere". Come Kant non è "oggetto" del pensiero di Hegel e di Heidegger, bensì il vero, autentico "soggetto", così Hegel e Heidegger non sono 'oggetti' del pensiero di chi li 'interpreta'; sono al contrario i soggetti 'interroganti'. Interrogato è l'ermeneuta che li studia. E li studia, perché da essi stimolato, inquietato. In topologia il rapporto è capovolto. Ma questo non significa che la topologia è volta a esplicitare le "strutture dell'essere" che le si danno, che le si mostrano. All'inizio forse ho usato, sotto l'influenza di Heidegger, l'espressione *topologia dell'essere*. Ma da tempo evito tale locuzione. Non ho alcun interesse a comporre "morfologie", a descrivere forme strutturali dell'essere, o dell'Evento, storico o naturale, umano o divino che sia. La topologia è volta al *facere* e alle possibili condizioni di possibilità del *facere*; non all'esse. La cosa è difficile a spiegare in poche (invero anche in molte)

parole. Mi è capitato di ricorrere ad un'immagine, che riprendo qui, perché mi sembra efficace: la topologia è come un castello; ma laddove il castello possiede stanze e corridoi, scale e piani, già costruiti, la topologia è in continua costruzione o formazione. Essa è quel castello che i vari visitatori volta a volta si figurano. Lo stesso castello è infiniti castelli. Non c'è il castello *in sé*, il castello *e quindi* le prospettive da cui lo si osserva, visitandolo; ci sono soltanto le varie, mutevoli, spesso discordanti, prospettive del castello.

Certo rimane aperta la questione di fondo: al di là delle prospettive cosa c'è? Rispondo nella forma che ha suscitato le maggiori critiche, ma alla quale sono più legato: *questo è il vero mistero*. Mistero che si rivela a noi come tale, come mistero, e cioè come la determinazione finita del nostro pensare. Perciò non ho interesse a costruire morfologie dell'essere, o dell'evento. Sono troppo convinto della finitezza di ciò che penso, del limite del pensare (e del mio anzitutto) per avere la pretesa di definire il mondo. Esprime, questa consapevolezza, un'istanza "religiosa"? Per molti aspetti credo di sì. E se non è già esperienza religiosa, certo le è affine. Per quella tensione al trascendente, che non è qualcosa di definito, essendo anzi l'Indefinito stesso. Che quindi neppure può dirsi trascendente, per essere solo la *possibilità* del trascendente. Posso far risalire ad un momento preciso della mia vita intellettuale l'affermarsi di questa direzione di pensiero che è stata determinante per la stessa formulazione della topologia. Nel 1981 partecipando al convegno della *Internationale Hegel-Vereinigung* a Stuttgart, ebbi modo di occuparmi delle categorie modali in Hegel e Kant; fu quello il momento in cui la lezione heideggeriana smise di essere per me l'orizzonte ultimo della filosofia. E ciò proprio a partire da quel pensiero di Heidegger che si legge nell'Introduzione di *Sein und Zeit: Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*, che lessi come il rovesciamento del *Grundsatz*, del principio fondamentale di Aristotele: *próteron enérgeia dynámeos*. Non l'atto è prima della potenza, non l'essere è prima del possibile, ma questo – il possibile, il possibile non la potenza – è prima del mondo, della vita, dell'essere. "La possibilità più in alto della realtà" mette in giuoco tutto: l'intera storia dell'episteme occidentale. Dell'episteme che è all'origine delle nostre scienze, della nostra religione, della nostra morale, della nostra economia e della nostra politica. Una profonda scepsti attraversa la *mia* topologia, che dico "mia" non per vantare "diritti di proprietà", ma per ribadire che è una prospettiva e solo una. Certo, una prospettiva della totalità, e quindi totale essa medesima. Ma di una totalità limitata, finita. Al punto da non poter affermare, né negare che al di là della mia prospettiva altro vi sia. Qui la divaricazione dell'Infinito dalla Totalità, su cui tanto ha insistito Lévinas, si rivela fondamentale per comprendere il nostro orizzonte prospettico, in una parola: il nostro mondo. L'in-finito, nella sua accezione negativa, si piega sulla Totalità, la relativizza, al pari delle cose tutte. Perché se nulla nel mondo è "per-sé", ogni cosa essendo "per-altro", anche il mondo, la Totalità delle cose che non sono "per-sé", anche la relazione di tutte le relazioni, non è "per-sé". Certo, non perché abbia accanto altro – se così fosse, non il mondo, ma la relazione che lo collega ad altro, sarebbe *per-sé*,

il vero, unico "per-sé" – bensì perché ciò che relativizza il mondo, ciò che gli sottrae l'"essere-per-sé", non è qualcosa, un "Qualcosa in generale" – come direbbe Husserl –, ma proprio il Non-qualcosa, il "possibile", di cui non si può dire che è o non è, perché..., semplicemente perché non l'essere né il non-essere comprendono il possibile, ma questo, il possibile, comprende entrambi – *indistintamente*. È il possibile che relativizza il reale, il mondo, il Tutto.

**Goria:** *Quanto detto credo ci consenta di approfondire una questione che è piuttosto esplicita ne L'Ethos della topologia. Mi riferisco al motivo concernente il sentire; e voglio qui proprio fare riferimento alla relazione strettamente kantiana tra Estetica ed Analitica, una relazione che la topologia in qualche modo riprende, ma insieme profondamente riconsidera proprio a partire dalla sospensione al possibile che coinvolge le totalità finite che nella storia abitiamo. Che significato assume alla luce di ciò il sentire?*

**Vitiello:** La distinzione tra Estetica ed Analitica, fondamentale in Kant e non meno in topologia, è non poco problematica. Infatti, chi opera questa distinzione? Chi può operarla? Certo non il sentire, che non implica di necessità l'intelletto: non debbo pensare per sentire dolore. Quindi l'intelletto, che peraltro solo a partire da sé può distinguersi dal suo altro, il sentire. Il sentire, i sensi, la sensazione sono pertanto solo 'oggetto' della distinzione operata dall'intelletto. Ma chi o cosa dà ragione di questa distinzione? Ancora una volta non c'è altra risposta che: l'intelletto. Ad esso viene attribuita la facoltà di giudicare di sé e dell'altro da sé. L'intelletto è insieme parte e giudice. Il tribunale della ragione soffre di uno squilibrio di poteri che ne mette in dubbio il giudizio. Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se tutte queste difficoltà non siano effetto di un'impostazione non corretta del problema. È davvero possibile distinguere pensare e sentire? Wittgenstein nelle *Ricerche logiche* porta un esempio che smentisce tale distinzione: l'esempio della figura di Jastrow che si può 'vedere' tanto come testa di lepre che come testa di anatra. Ne conclude: noi vediamo queste immagini, così come le interpretiamo" (*wir sehen sie, wie wir sie deuten*). Ineccepibile conclusione. Anche – si deve aggiungere – dal punto di vista kantiano. Il fenomeno – l'ente quale appare nella interrelazione con gli altri fenomeni – è sempre oggetto di un vedere-pensare, di un comprendere-sentire. La kantiana facoltà d'immaginazione, l'*Einbildungskraft*, cos'altro è se non questa unione di sensibilità e intelletto, di intelletto e sensibilità? Unione che mi è piaciuto denominare "iconologia della mente", che non è solo la forma del pensiero che interpreta il mondo, ma la forma del mondo in cui viviamo e sentiamo, la forma di ogni nostro operare. Tuttavia il problema di Kant, e nostro, cioè della topologia, non è di mostrare e dire ciò che il 'fenomeno' è, ma di dare ragione della sua composizione e della sua genesi. Problema che sorge da una domanda, certo non peregrina: è lecito estendere la nostra, umana, iconologia della mente ad altri viventi e

senzienti? Domanda che trova un qualche sostegno in Platone – l’ho detto: sono un ‘alessandrino’ – là dove con ardita fantasia filologica fa derivare la parola “anthropos”, uomo, dalla contrazione di “anathrôn hà ópope” (“colui che riflette su ciò che ha visto”), dando così la più bella definizione di ciò che siamo, in quanto operiamo. La più bella definizione, perché mostra l’irriducibile doppiezza dell’esser-uomo, la sua costitutiva ambiguità. Che è l’ambiguità del sentire, del corpo, che catturato nell’iconologia della mente non è più corpo, non è più sentire; ma, se il pensiero non fa presa su di esso, *trans-formandolo*, portandolo, cioè, a forma, è mera astrazione. Il sentire è la *próte hyle* aristotelica; la *transzendente Materie* o *Sachheit* di Kant; o, per dirla con Hegel, è l’“assoluto contraccolpo” (*der absoluter Gegenstoß*) del pensiero che può porlo solo presupponendolo, ossia: negando il porre nell’atto stesso di compierlo; è l’ostacolo interno (*die innere Hemmung*) al giudizio, che, gravato da una pesantezza (*Schwere*) che non regge, è incapace di tener distinto il soggetto dal predicato, la “materia” (trascendentale) dalla “forma”, e cioè da sé.

Il sentire, la sensazione è il limite *noumenico* del pensare, del giudizio. Quel limite che impedisce di pronunciare qualsiasi affermazione, come qualsiasi negazione, riguardo all’“oltre” del pensare, all’“oltre” della ‘nostra’, umana, *iconologia della mente*. Anche dire che l’oltre è, o, all’opposto, che *non-è*, è troppo. L’“oltre” è solo una possibilità del pensiero, che si vieta di oltrepassare se stesso, nella consapevolezza che oltrepassarsi significa ridurre l’“altro” dell’oltrepassamento a se stesso. Il più grande pericolo del pensiero è – il pensiero. L’onnifagia del pensiero. Là più pericolosa, dove si cela. Come nella distinzione schellinghiana tra rappresentare (*vorstellen*) e pensare (*denken*), o l’altra tra significare e indicare, proposta di recente da Cacciari nel suo *Labirinto filosofico*. L’*ousía* che possiamo indicare ma non significare, è già tutta catturata dal pensiero, che infatti indicandola la definisce sì possibile, ma possibile come potenza, quella che regge tutti i predicati del significare. Potenza che è soggetto, *enérghēia*, anche se indeterminatissima *enérghēia* che ogni *ergon* produce. Ma il possibile che è limite del pensiero è – per restare nella terminologia della logica apofantica – non soggetto, ma predicato. E predicato vuoto, non perché capace d’ogni *Erfüllung*, d’ogni riempimento, bensì perché ‘sospeso’, ‘indeciso’: predicato che non predica, che si piega su se stesso.

La topologia – ho detto all’inizio – è un esercizio dell’intelletto, *melétē dianóias*. Ma un esercizio consapevole dei suoi limiti, del suo limite. Perciò il pensare topologico conclude nell’*outopia*. Nessuna meta oltremondana; nessun sogno di mondi “altri”. La comprensione, bensì, che il profondo è nella superficie, che il fenomeno è, nella sua essenza, “das Wunder aller Wunder”. Il mistero di tutti i misteri non è altro che questo: “daß Seiendes ist”: che l’essente è – per ripetere Heidegger. Questo mistero, che può ben dirsi “miracolo” (con Schleiermacher) e “meraviglia” con Platone e Aristotele e Heidegger, coinvolge totalmente la topologia. Da qui la “svolta etica”, ragionata nei miei lavori più recenti, che sorge anche da un serrato confronto con la tradizione cristiana, o, come preferisco dire, con

il cristianesimo storico. Svolta che amo esprimere con parole non mie, ma che sento profondamente mie: siamo *nel mondo en tô kósmo*, ma non *del mondo*, e non *dal mondo*, *ouk ek tou kósmou*.

Biagio de Giovanni di recente, discutendo la mia Introduzione alle tre edizioni della *Scienza nuova* di Vico, mi chiedeva se la conclusione "morale" della topologia non riproponga alla fin fine la nota figura dell' "anima bella". Capisco l'obiezione 'hegeliana' di de Giovanni che nei contrasti del mondo, e non semplicemente nel loro 'superamento', intende trovare la legittimità "etica" dell'operare umano. Ma c'è un modo di abitare il mondo, e il suo *polemos*, senza esserne completamente catturati. Nel passo del Vangelo di Giovanni, or citato, risulta ben chiaro che solo nel mondo possiamo fare esperienza del nostro "non essere del mondo e dal mondo". Che è l'esperienza non di elette anime belle, che si ritirano "in sé stessi", nel loro minuscolo io, per non partecipare ai *mala mundi*; al contrario è la dura esperienza che è possibile redenzione dal peccato soltanto nel peccato e peccando. È l'umiliazione morale che – kantianamente – ti porta oltre il tuo minuscolo io, non per immergerti nel Noi, ma per *sentirti* 'responsabile' di tutto. Del futuro che non vedrai, come del passato che noi hai visto, e non perché il tuo "io" si estenda al cosmo, al contrario perché il cosmo palpita intero nel tuo minuscolo "io". Come rimorso, e come attesa o speranza. Sentimenti, non pensieri. E infatti ho detto: *sentirsi* responsabile, non essere responsabile. Il discorso sull'essere-responsabile, su dove inizia e dove termina il raggio della mia azione, non è destinato a finire. *Sentirsi* responsabili non richiede, per contro, alcun ragionamento. È un fatto. Misterioso e meraviglioso come tutti i fatti. Che son tali, meravigliosi e misteriosi, perché sono "doni". Ovvero non sono "per-sé", sono "per-altro". Come il tempo. Sentirsi responsabili significa sentirsi nel tempo. Nel tempo del mondo, che tutto è, tranne che l'astratta cronologia degli Annali.

**Petrarca:** *Il problema del tempo è una questione centrale nel suo percorso di pensiero; non da ultimo ne L'ethos della topologia propone una stratificazione delle differenti esperienze del tempo: non v'è pertanto un unico tempo, né più tempi (messianico, apocalittico, lineare o ciclico), ma molteplici esperienze possibili del tempo. Nel suo itinerario filosofico, Kierkegaard ha giocato un ruolo fondamentale, anzitutto ed in modo particolare rispetto alla posizione del problema della temporalità. Non mancano però le distanze da Kierkegaard: e penso al suo ultimo libro su Paolo, dove il dono del tempo pone radicalmente in questione la soluzione kierkegaardiana, ché, se in Kierkegaard l'orizzonte del tempo è posto a partire da un 'altro' – ed in ciò la grande novità sulla concezione del tempo hegeliana – questo dono del tempo è il tentativo di pensare non solo il contenuto del dono, ma anche il dono del 'gesto' stesso che apre l'orizzonte temporale. Qual è pertanto la portata di questa distanza da Kierkegaard?*

**Vitiello:** A lungo ho pensato che Kierkegaard fosse solo una 'figura' della *Fenomenologia dello spirito*. Chiaramente mi sbagliavo.

La riflessione kierkegaardiana sul tempo è una dura critica del concetto hegeliano del divenire; inassimilabile, peraltro, è bene dirlo subito, a quella di Trendelenburg. Kierkegaard è ben lontano dall'opporre a Hegel, come invece Trendelenburg, che nella *Scienza della Logica* il divenire è solo un presupposto, un dato dell'esperienza sensibile introdotto surrettiziamente nell'ambito del pensiero, perché, se l'assoluto non-essere non può distinguersi, come Hegel afferma, dall'assoluto essere, allora la scintilla dell'opposizione propria del divenire non può accendersi. Kierkegaard non oppone a Hegel l'insussistenza del divenire; gli oppone, bensì, che il flusso del divenire non è già tempo, il tempo spirituale dell'uomo. Manca al divenire hegeliano la scissione che l'*istante*, in cui l'eterno 'tocca' il divenire, introduce nel puro fluire. L'*istante* di Kierkegaard è memoria diretta ed esplicita dell'*exaíphnes* di Platone, e della *ripè toû ophtalmoû*, del battito d'occhio, di Paolo. Certo già Aristotele aveva scorto il 'proprio' del tempo nell'*arithmos*, nel numero che scandisce il ritmo del movimento (*kínesis*), o mutamento (*metabolé*), ovvero: del divenire, in passato presente futuro; ma in Kierkegaard – e questo è il punto che ora va approfondito – il tempo, il tempo dell'uomo non è immanente, ma trascendente. L'*istante*, l'*Oejeblick*, non è il presente, ma ciò che rende possibile il presente, perché 'apre' il tempo: è il *nyn kairós* paolino, l'"adesso" giovanneo in cui viene la *hóra* (*érchetai kai nyn éstin*), in cui cioè si apre l'orizzonte della temporalità. Ed è per questo "adesso" che Kierkegaard respinge la riduzione del cristianesimo a storia e cultura. L'incontro con Cristo per il credente non è mai già avvenuto, non è mai 'passato' – o è "adesso" o non è. E la parola di Cristo non è 'dottrina', "teoria"; è pratica di vita, esercizio. Ed *Esercizio di cristianesimo* titola Kierkegaard il suo libro più importante sul tema (quello, aggiungo, da cui bisogna partire per comprendere il suo pensiero – così, almeno, è stato per me).

Ma c'è dell'altro ancora da dire sulla trascendenza del tempo, andando ben oltre Kierkegaard. È quanto ho cercato di fare nel testo su Paolo che lei ha ricordato, e in un breve saggio sull'*Etica dello spazio*, appena pubblicato sulla Rivista "Spazio filosofico". Nel primo testo, riferendomi in particolare alla *geniale* interpretazione di Paolo, svolta da Heidegger nella *Vorlesung* friburghese del semestre invernale 1920-21, ho riproposto il problema del tempo all'interno della critica dell'"essere-per-sé", su cui mi sono soffermato rispondendo alla prima domanda di Gorla. Come spesso mi accade, il punto di massima vicinanza alle tesi di Heidegger è per me anche quello della maggiore lontananza. In Heidegger il presente è al centro, anzi è *il* centro del tempo: ciò a partire da cui si costituiscono passato e futuro. In questa prospettiva, in cui si esprime la più radicale critica del tempo oggettivo dello storicismo, come d'ogni teorizzazione o rappresentazione del tempo continuo, il presente resta l'unico "essente-per-sé". Un 'residuo' che il tempo, per essere la negazione di ogni "per-sé", la negazione della possibilità stessa di un "essente-per-sé", non ammette, non può ammettere. Il presente, non meno del passato e del futuro, è "per-altro". È il "dono" (riprendo un tema di Derrida, non solo la parola) che il futuro – ciò che viene incontro – dona a

ciò che incontra. Il presente è tale perché riceve il dono del tempo dal futuro che gli viene incontro. Ma come prima dell'incontro non v'è il presente, destinatario del dono, così prima dell'incontro non v'è il futuro, il donante. Il tempo è questa relazione nella quale nessuno e nulla è "per-sé": non il donante, né il donatario. Ma neppure la loro relazione, il tempo stesso, è "per-sé". Il tempo non è, è-possibile. La 'possibilità' sottrae alla relazione del tempo l'"essere-per-sé". Il possibile è l'"altro" che si sottrae ad ogni relazione, tutto relativizzando. In *Utopia del nichilismo*, un libro apparso dieci anni prima di *Topologia del moderno*, espressi questo concetto con un ossimoro: "domani potrebbe non esserci domani". E se domani non ci sarà domani, il tempo tutto non sarà, il passato non meno del presente. Non sarà: *non sarà mai stato*. Come pensare, infatti, un tempo senza domani? senza futuro? Queste domande non appartengono alla *melétē dianóias*, alla pratica dell'intelletto, ma alla *melétē noéseos*, all'esercizio della ragione, che non consiste nel fissare – mostrando o di-mostrando: è lo stesso – i limiti della ragione, ma nell'approfondire la consapevolezza non 'teorica', ma 'pratica', che il limite della ragione sta nel non conoscere il suo limite, senza però ribaltare questa *áгноia* nel suo opposto: nella *pretesa* che la ragione non abbia limiti. Pretesa che è solo un'esaltazione dell'ignoranza. Posso dare un nome greco a questa consapevolezza: *phrónesis*, che i latini tradussero con: *prudencia*.

Se qualcuno a questo punto mi chiedesse che ne è della verità, visto che i limiti della ragione non sono tracciabili, non saprei, non potrei rispondere altro che della verità – dell'unica che meriterebbe questo nome, quella che non cambia e non può cambiare – non sono in grado di parlare. E si noti, ho detto: "non sono", e non: "non siamo". Anziché di verità, preferisco parlare di testimonianza. Perché la testimonianza è un esercizio, non una teoria, è un operare e non un contemplare, ed un operare cui s'accompagna un *sentimento* di responsabilità verso gli altri che nell'atto stesso che espande il "mio" agire agli altri, "mi" sottrae ogni pretesa di 'centralità'. La testimonianza, certo, è rivolta agli altri, è "per-gli-altri", "in vista degli altri"; ma non vale "per-sé", ma solo se è accolta "da-altri". Nella testimonianza si fa esperienza diretta della relazione del "dono", come la si è poc'anzi spiegata.

Di questa testimonianza – non è superfluo precisarlo – non sono la "verità", ma solo il "testimone" – se e quando la *pratico*, la *esercito*.

**Goria:** *Cosa che una macchina non può fare – cosa che non appartiene ad una macchina...*

**Vitiello:** *Cosa che non appartiene ad una macchina... forse. Lei può ben immaginare quanto io tenga a questa distinzione: il sentire non è della macchina, la macchina "funziona". Ma come negare la possibilità che in un futuro neppure troppo lontano l'ingegneria genetica sia in grado di produrre "macchine senzienti"? Potrei soltanto opporre che non sarebbero macchine, ma cloni. Ma sarebbe solo una questione di nomi.*

Le racconto un episodio. All'inizio degli anni Novanta del secolo scorso fui invitato da una Università di Città del Messico a tenere un Seminario su "filosofia e nichilismo". Iniziai la prima lezione ricordando le parole che Freud pronunciò tra sé e sé, quando sbarcò negli Stati Uniti, tra l'entusiasmo dei nuovi seguaci: "non sanno quale malattia io porto loro". Dissi allora – e ripeto ora – che la filosofia è un'inquietudine, un'*infirmetas*, una "malattia" dell'anima. Cosa che la filosofia sa bene sin dalla nascita, avendo da sempre oscillato tra sofia e sofistica, tra l'assolutezza del vero e il dubbio. Dubbio che per essere tale non può negare la possibilità della verità assoluta. Il *possibile*, la *possibilità*: questa la radice dell'*infirmetas* della filosofia. Del trattato sul tempo di Agostino, che occupa l'intero libro XI *Confessiones*, il passo che più sento vicino è l'esclamazione "ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam!", che esprime tutto il suo turbamento davanti al problema del tempo e dell'eterno, del mondo e di ciò a cui il mondo ineludibilmente rinvia. Questo, anche questo, soprattutto questo, intendo con *senso*, *sentire*, *sentimento*. Quel sentire che Vico definisce: "avvertire con animo perturbato e commosso".

E di questo sentire l'arte contemporanea, nelle sue espressioni più alte, è parola strozzata, gesto incoato e mai compiuto, suono indistinguibile dal rumore, in una parola: "immagine infranta". Parole, voci e gesti come "pietre ed erbe", per citare Celan, o "sangue che cola" per ricordare il *dripping* di Pollock. In un incontro organizzato dalla CEI criticai uno dei punti fermi dell'umanesimo cattolico: la centralità dell'uomo nel creato. Mi venne opposto, non senza asprezza, ch'io dimenticavo che Cristo si è rivelato all'uomo, ha preso forma umana. Non lo dimentico affatto – replicai –, ma mi sembra vera *hybris* sostenere che Dio si sia rivelato solo all'uomo. Se, come ha detto l'ebreo Benjamin, con la caduta dell'uomo la natura tutta si è trasformata, è diventata profondamente triste (*tief traurig*), allora animali, alberi, pietre non appartengono meno dell'uomo a Dio. Al Dio della creazione. Un tremito della Terra, e le colonne del Tempio tornano pietre. Ma non perdono sacralità. Su "pietre ed erbe" rinvio a Celan, alla sua prosa breve, occasionata da un incontro, poi mancato, con il filosofo Adorno, a quel *Dialogo nella montagna*, a cui Stéphane Mosès, vero *artifex artificii additus*, ha dedicato un commento prezioso; e alle pagine indimenticabili delle *Trois leçons des Ténèbres* di Roger Caillois, da cui non mi trattengo di citare un passo, come altre volte, non poche, mi è accaduto di fare:

La pietra mi restituisce a una storia lunga e oscura, anteriore all'uomo, una storia che non lo riguarda per nulla [...] Non mi spiace di ritrovarmi solo, senza enciclopedia, né documenti né codice di fronte a un enigma probabilmente insignificante, la cui soluzione, in ogni caso, non potrebbe interessare un organismo sensibile, sessuato, mortale (mi sorprende improvvisa l'idea che ogni essere sessuato, vale a dire destinato alla riproduzione, è necessariamente mortale).

**Petrarca:** *Quindi il percorso che compie ne I tempi della poesia (2007) è da intendere, come ha detto prima, come un ampliamento dell'orizzonte umano? C'è poi un sottotitolo: «ieri/oggi». Che significato ha rispetto alla*

*topologia pensare una scissione tra ieri e oggi – e questo proprio in un testo dedicato alla poesia e, quindi, al linguaggio?*

**Vitiello:** *I tempi della poesia* sono anche una ‘narrazione’. Un’autobiografia. “Ieri” sono i poeti e gli scrittori che amo di più, che frequento di più. Mi danno quel momento di pace di cui ciascuno di noi ha bisogno. Borges, Proust, Rilke, sono il *mio* “ieri”. “Oggi” sono gli autori che più mi inquietano: Gadda, Celan e Zanzotto. Leggerli è per me faticoso. La loro lettura m’impegna fortemente, duramente. Non esco mai da Celan, come vi sono entrato. E questo accade sempre, ad ogni nuova lettura. Lo stesso debbo dire con Zanzotto, e con Gadda. Entrambi è qualche tempo che frequento poco. Ci sono momenti in cui avverto il bisogno di porre delle distanze. La poesia, l’arte in generale non è mai stata per me la “domenica della vita”.

“Ieri/oggi” ha, dunque, un significato strutturale, *topologico*, anzitutto. I poeti e i romanzieri studiati nel libro appartengono tutti alla medesima epoca. I più vecchi della prima Sezione, Proust e Rilke, nati all’inizio o a metà negli anni settanta dell’Ottocento, erano divisi da Celan e Zanzotto da mezzo secolo, ma non da Gadda, ch’era più vecchio di Borges di sei anni. E se avessi inserito anche Mario Luzi – come fui tentato di fare, non essendo egli in nulla inferiore agli autori esaminati nel libro – l’avrei di certo ‘collocato’ nella sezione “Ieri”, per l’esercizio tradizionale della parola poetica, che pur conobbe durante la lunga vita del poeta cambiamenti ‘stilistici’ notevoli, anche maggiori rispetto a Borges, ma non tali da poterlo porre accanto a Gadda, Celan e Zanzotto. Nello studio dell’arte, e particolarmente dell’arte segnata dalla grande svolta del passaggio di secolo dal XIX al XX, quello che maggiormente, se non esclusivamente, m’interessa, è il linguaggio. Come amo dire con formula certo molto riassuntiva, lapidaria addirittura, ciò che separa filosofia e arte nell’epoca della crisi sta in ciò, che laddove la filosofia ha parlato della crisi del linguaggio col e nel linguaggio della tradizione, l’arte ha saputo parlare della crisi del linguaggio col e nel linguaggio stesso della crisi. Qui l’esemplarità di Gadda, Celan, Zanzotto – pur nella grande distanza tra il “barocco” gaddiano, la frammentazione celaniana delle parole, e le ardite allotrie linguistiche e grafiche di Zanzotto, che non esita ad introdurre grafi insoliti nella sua scrittura poetica: note musicali, barrette verticali, e segni “altri”. Quale attrazione poteva suscitare questa pratica linguistica in chi avvertiva il bisogno di scrivere “filosofia” non secondo il ritmo continuo del tempo, ma seguendo le libere associazioni dello spazio – è facile intuire.

Ad un certo punto interesse linguistico e ricerca etica si sono incontrati e fusi. Ancora una volta è stato Kant la mia guida. Scorgevo nel linguaggio della legge morale: “Handle”, un’indicazione preziosa. La volontà che si volge a se stessa in seconda persona è la confutazione ‘pratica’ d’ogni soggettivismo. L’io parla a se stesso – e non quando si contempla, non quando si pone nell’atteggiamento del puro stare a guardare, ma quando opera, quando cioè è veramente, realmente, *wirklich*, se stesso – in *seconda*

*persona*. Questo dice la filosofia, non semplicemente: "io, o egli, o esso (la cosa) che pensa = X", ma, più profondamente: *io tu a me stesso*. La legge morale esprime "l'essere-per-altro" dell'"io". Il "per-altro" *intimior intimo meo...*

E tuttavia il problema del linguaggio della filosofia, nonché risolto, risultava solo spostato, rinviato, e pertanto reso ancora più grave. Infatti altro il linguaggio della legge morale, altro il linguaggio con cui parlo della legge morale e della seconda persona. Parlo in 'terza persona' del linguaggio della seconda persona. E se questo è il linguaggio della filosofia, parlo in filosofia, un linguaggio non filosofico, e proprio quando parlo della filosofia. Ho scritto una volta che il linguaggio di Celan sorge quando il linguaggio di Heidegger muore, volendo dire che il linguaggio della poesia – della 'nuova' poesia – può sorgere soltanto con il morire del linguaggio tradizionale che la filosofia ha fatto suo, o – forse – che si è impadronito della filosofia. Come che sia, io continuo a parlare – aporeticamente – il linguaggio filosofico tradizionale.

**Goria:** *Sbaglio a pensare che l'interesse per la teologia politica sia più che una declinazione del problema del possibile, del linguaggio in riferimento al possibile, e dunque l'introduzione del sentire e del sentire come esperienza di quelle totalità finite sia un passo oltre, successivo, un avanzamento rispetto a quella difficoltà che indicava? Un avanzamento nel senso che è una direzione diversa che ha però un'ulteriorità in cui la questione che lei pone è maggiormente compresa, è meno vincolata all'orizzonte del significato veritativo e dunque è meno legata a quella dimensione a cui lei cerca di sottrarlo?*

**Vitiello:** Inizialmente il tema della teologia politica, collegabile in qualche modo ai miei studi giovanili – la lettura della *Dottrina pura del diritto* risale alla fine degli anni Cinquanta, quando all'Università di Napoli mi laureai alla Facoltà di giurisprudenza in "filosofia del diritto" –, fu quasi un 'tassello' per colmare un vuoto in quella carta geografica che voleva essere la topologia. Ma da un certo momento in poi – molto prima, però, dell'insegnamento al S. Raffaele – la "materia" mi prese, auspice la "teologia civile ragionata" di Vico, che mi riportava a Platone, e al gran tema della Legge e della sua infondatezza, cui s'innestava lo studio di Carl Schmitt, invero da me mai amato. Questi studi, connessi al crescente interesse per la dimensione religiosa dell'esistenza, mi hanno condotto ad approfondire quella dimensione *outopica* dell'esistenza, che nella seconda parte della *Favola di Cadmo* assurse a 'vertice noumenico' della *topologia*. In verità ne metteva in crisi l'impianto. Insieme però la liberava dal pericolo di ridursi a mera morfologia delle forme di vita e dei saperi in cui quelle si esprimono. La mia insistenza sulla categoria del possibile, ha anche questo risvolto teologico-politico. Ma l'età della Teologia politica ritengo sia tramontata, già da prima che all'inizio del Novecento si cercò di farla rinascere. E ne temo le forme residue, le 'innaturali' sopravvivenze. Ho in mente il titolo

di un libro "Dalla teologia politica alla testimonianza" – chissà che non lo scriva... Urgono, però, altri impegni, altri progetti. Ho scritto molto su Vico, non ancora il libro che da anni medito di dedicare a Kant.

**Petrarca:** *Come sente il suo percorso rispetto ad un certo legame con quelle che sono state le voci europee recenti – e mi riferisco ad una convergenza temporale che il volume con Derrida e Vattimo La religione (1995) è di pochi anni successivo a Dell’Inizio (1990) di Cacciari; a tal proposito, mi veniva in mente che questo sia coinciso con una convergenza particolare, che in Italia il dibattito mosso da lei, da Cacciari e – in forme diverse – da Coda, si è incontrato in quella convergenza di esigenze ‘sincere’ e autentiche, in un campo di battaglia ch’è poi successivamente divenuto molto frequentato (forse troppo). Al contrario, in quella convergenza ho sempre individuato un’esigenza autentica e propria. Vorrei sapere se lei sia d’accordo avendola vissuta personalmente.*

**Vitiello:** Il volume laterziano sulla *Religione* nacque dalle discussioni che avemmo a Capri, Gadamer, Derrida, Vattimo, Trías, Gargani, il giovane Maurizio Ferraris, allora *totus hermeneticus*, vattimiano e derridiano, ed io. Dedicai anni dopo a quell’incontro l’apertura di un fascicolo de "Il Pensiero". Fu un vero ‘incontro’: due giornate di un freddo febbraio, malgrado il sole che illuminava l’isola, trascorse dalla mattina alla sera nel chiuso dell’albergo, a discutere anche vivacemente, in cordiale amicizia. Mi incontravo con Derrida la mattina presto, a colazione. Entrambi mattinieri, avevamo già trascorso qualche ora di lettura, e gli argomenti di dialogo non mancavano. D’altronde l’avevo conosciuto a Palermo, in occasione del Premio Nietzsche che gli venne assegnato – udite, udite, insieme a Popper –: io facevo parte della Giuria, con Severino, Sini e Vattimo. Derrida tenne la conferenza che fu il primo nucleo di uno dei suoi libri più importanti, *Politiques de l’amitié*; rammento ancora l’impressione che fece l’esordio di quella conferenza: "o mes ami il y a nul ami". Era un interlocutore cordiale e affascinante, dotato di acuto senso dell’ironia. Discutevamo di Hegel in particolare, ma con gran libertà. Capace di commentare a memoria uno *Zusatz* dell’*Enciclopedia*, non amava le citazioni. A me, che mostravo ammirazione per la sua fluviale scrittura, disse che scriveva anche in automobile; e alla mia osservazione: "spero non quando è alla guida", mi rispose, sorridendo: "perché?"

Tra gli amici che hanno molto stimolato il mio interesse per l’esperienza religiosa, debbo ricordare Bruno Forte, ora arcivescovo di Chieti, ma che conobbi quando era docente all’Università Pontificia di Napoli. Con lui ho scritto due libri, e ad un suo scritto sulla *Trinità per atei*, edito da Cortina, ho partecipato con Cacciari e Giorello come interlocutore. A lui debbo la conoscenza di Piero Coda, divenuta in seguito una cara amicizia. Nella Collana da lui diretta di Città Nuova, ho pubblicato il *Dio possibile* e dire *Dio in segreto*. Intorno a quegli anni ho conosciuto l’allora giovanissimo Massimo Donà. Ricordo la prima volta che l’ascoltai. A Mestre in un Convegno "teologico-filosofico" di due giorni, che ebbi l’onore di aprire

affrontando un tema tipicamente heideggeriano: "Come Dio è entrato in filosofia". Il secondo giorno dedicato agli interventi dei più giovani, prese la parola Donà: su Hegel. Fui colpito dalla profondità e dalla sicurezza con cui trattava di un problema tra i più spinosi del pensiero hegeliano, il concetto di Assoluto. Mi avvicinai a lui per congratularmi. Ne nacque un'amicizia che negli anni s'è rinsaldata.

Ma due sono gli "amici-filosofi" a cui sono maggiormente legato. Carlo Sini, conosciuto all'inizio degli anni Settanta all'Università dell'Aquila, dove entrambi insegnavamo. È stato amico e maestro, e maestro in quanto amico. Sempre un passo innanzi a quanto riuscivo a pensare, mi ha dato la gioia di inseguirlo, senza mai farsi raggiungere. E quando i nostri interessi divergevano – come sul tema religioso, verso cui ha sempre mantenuto un atteggiamento di distacco, se non di indifferenza – ho avvertito nella sua scepse la fedeltà ad uno stile di pensiero libero da ogni condizionamento emotivo, che definirei 'spinoziano' richiamando un autore a lui molto caro – stile che ho cercato di far mio.

E poi Massimo Cacciari, conosciuto di persona a Napoli, nel 1978, in occasione del Convegno Internazionale su "Politica e cultura negli anni della Repubblica di Weimar". Rammento che quando pubblicò *Le icone della legge*, io, di ritorno da Milano, mi fermai a Roma, dove allora aveva casa, per discutere del suo libro. Così è sorta la nostra amicizia. Quanto io gli debba, ne testimonia il saggio su "L'im-possibile di Massimo Cacciari", pubblicato su "aut aut", a ridosso dell'uscita di *Dell'Inizio*.

Ho avuto la fortuna di amici, i cui pensieri sono stati – nel dissenso come nel consenso – forti stimoli a pensare. A loro va la mia gratitudine.

Testi/1

## **La differenza italiana**

### **Comunità ed Esilio<sup>1</sup>**

di Remo Bodei

Traduzione sottoposta a peer review. Ricevuta il 16/06/2014. Accettata il 30/06/2014

*Abstract:* The Italian thought is a philosophy of impure reason, which takes into account the conditions, imperfections and possibilities of the world. The core of his tradition consists in a civil vocation, choosing as objects of investigation life, history and politics, in search of "the effective truth of things" (Machiavelli). The audience of the Italian philosophers are not the specialists, but all their compatriots, as well as everyone else. That also because they are often exiles, from Giordano Bruno to Antonio Gramsci, with a cosmopolitan vocation. Thus the question of the "common", thematized by the contemporary Italian philosophy, reverse itself in that of the "goodbye to community", and to the irreversible past.

\*\*\*

### **La differenza italiana**

Esaminando la lunga tradizione filosofica italiana, il suo nucleo consiste in una vocazione civile. Dalle origini umanistico-rinascimentali ad oggi, il più largo uditorio della filosofia italiana è fatto non di specialisti, intellettuali o accademici, ma di un più ampio pubblico costituito dall'intera comunità nazionale. Per i filosofi e i letterati, la cerchia più vicina è composta dai loro compatrioti, eredi decaduti di un grande passato e cittadini di una nazione

<sup>1</sup>Traduzione dall'inglese e cura di Michele Fiorillo. Questo testo si basa su una conferenza del settembre 2010 tenuta da Remo Bodei alla Cornell University di Ithaca nell'ambito di un convegno sulla filosofia politica italiana contemporanea ("Commonalities. Theorizing the Common in Contemporary Italian Political Thought"), organizzato dalla rivista "diacritics", sulla quale è poi comparso per la prima volta con il titolo *Goodbye to Community: Exile and Separation* (vol. 39, n. 4). Insieme a Bodei erano intervenuti tra gli altri anche Franco Berardi, Cesare Casarino, Ilda Dominijanni, Roberto Esposito, Michael Hardt e Antonio Negri. La filosofia italiana è qui presentata come una filosofia della ragione impura, capace di comprendere ambiti estranei alla tradizione scolastica. Il nesso tra vita, politica e storia ne fa, sin dalle origini umanistico-rinascimentali, un pensiero civile e pedagogico, che ha come oggetto la "verità effettuale delle cose" (Machiavelli). Non rivolgendosi ad un pubblico di specialisti, ma ai compatrioti di una patria ancora da costruire – e, più in generale, agli 'esseri umani' - la sua vocazione è allo stesso tempo nazionale e cosmopolitica. Questo anche perché la condizione dei pensatori italiani è spesso riconducibile a quella degli esuli, da Giordano Bruno ad Antonio Gramsci e oltre. Il problema del 'comune' che accompagna la riflessione teorico-politica contemporanea si rovescia allora, nella seconda parte del testo, in quello dell'addio alla comunità, e, con essa, al passato che non può più tornare [N.d.T.].

ideale, definita inizialmente solo dal linguaggio, ma divisa politicamente in una molteplicità di fragili Stati regionali e influenzata spiritualmente da una forte Chiesa Cattolica. La seconda cerchia, con un accento sui tratti 'universalistici', include chiunque altro<sup>2</sup>.

Gli oggetti di investigazione filosofica sono piuttosto questioni che coinvolgono la maggioranza dell'umanità e presuppongono che gli esseri umani non siano solo animali razionali, ma animali con desideri e progetti, i cui pensieri, azioni e aspettative sarebbero ancorati alla realtà. In termini machiavelliani, essi sarebbero affidati a «la verità effettuale delle cose», invece che all'«andar dietro all'immaginazione di essa»<sup>3</sup>. L'eredità classica della filosofia italiana è perciò fatta di concretezza (dal latino *cum crescere*, crescere insieme e lasciare che i differenti elementi esercitino un'azione reciproca), un termine che trasmette il senso di complessità delle cose umane in campi della conoscenza e della pratica nei quali non esiste una maniera lineare di pensare; vale a dire quei campi in cui, usando le categorie di Bernard Williams, abbiamo bisogno di concetti e argomenti *thick* e non *thin*.

Così in Italia i filosofi più rappresentativi non si recintavano in campi limitati e non si dedicavano a questioni impicanti particolari sottigliezze logiche, metafisiche o teologiche, come accadeva in altre nazioni quali Inghilterra, Germania, Spagna e più tardi gli Stati Uniti. Là il peso della filosofia scolastica o accademica fu sentito più a lungo, dal momento che la cesura del Rinascimento non era stato così forte come altrove. Parlo della scolastica nel miglior senso della parola, vale a dire una forma di cultura nella quale la divisione della conoscenza filosofica è articolata non secondo criteri storici, ma piuttosto tematici (logica, metafisica, ontologia ed etica). In questo modello prevale quel rigore argomentativo spesso abbandonato dai filosofi italiani, e che rappresenta la radice e l'aspetto più apprezzabile della tradizione analitica. L'origine di una tale tradizione, vale a dire la capacità di ragionare con coerenza e chiarezza, non è solo anglosassone. In Italia, la cultura umanistica e rinascimentale, spesso inintenzionalmente, degenerò in una spiegazione di idee mediante eventi esterni, storici o psicologici, o diventò una fonte di retorica.

La filosofia italiana è una filosofia della ragione impura, che tiene conto delle condizioni, imperfezioni e possibilità del mondo. È opposta alla ragion pura che è invece interessata all'assoluto, all'immutabile e al rigidamente normativo. D'altronde, la filosofia italiana dà il suo meglio quando cerca di risolvere problemi nei quali collidono l'universale e il particolare, il logico e l'empirico, il pubblico e il privato (in questo senso potremmo anche dire che i filosofi italiani sono interessati al comune)<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Ho già trattato qualche aspetto di questo tema in *Langue italienne: une philosophie, aussi, pour les non-philosophes*, in *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de B. Cassin, Paris 2004, pp. 625-643.

<sup>3</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, XV.

<sup>4</sup> Uso questo termine nel senso del libro di M. Hardt – T. Negri, *Commonwealth*, Cambridge Massachussets 2009.

Tali problemi sorgono dall'intersezione di vita associata e differenti reti sociali; dalla coscienza individuale che combina la consapevolezza dei limiti imposti dalla realtà con proiezioni di desiderio, l'opacità dell'esperienza storica con la sua trascrizione in immagini e concetti, e l'impotenza della moralità con l'asprezza del mondo. Così ci sono stati molti tentativi (riusciti) di preservare zone di razionalità in territori che sembravano non averne alcuna e di donare senso a forme di conoscenza e pratiche che sembravano dominate dall'imponderabilità di arbitrio, gusto e caso. Questo riguarda la filosofia politica, la teoria e filosofia della storia, l'estetica, la storia della filosofia e la relazione tra conflitto e vita<sup>5</sup> (tutti campi nei quali soggettività e individualità sono decisive). Va sottolineato che non c'era alcun 'infiacchimento' delle esigenze di intelleggibilità del reale, ma piuttosto uno sforzo di recuperare ambiti che erano stati troppo presto abbandonati (ed erano diventati impopolari) da una forma di ragionamento identificata con i modelli vittoriosi delle scienze fisico-matematiche.

Curiosamente, nonostante il fondamentale contributo al mondo dell'indagine scientifica – da Leonardo da Vinci a Galileo, da Volta a Pacinotti, da Marconi a Fermi - nel passato e persino fino a poche decadi fa, non c'è mai stata una pratica di riflessione autoctona sulla filosofia della scienza o sulla logica (se escludiamo lo stesso Galileo e le figure solitarie di Peano, Vailati ed Enriques, e più tardi, nel campo della storia della scienza, Ludovico Geymonat e Paolo Rossi). E nonostante l'importanza della Chiesa e dell'assai diffusa pratica religiosa (o forse a causa di questa), non c'è mai stata una filosofia dell'interiorità, del dialogo drammatico con il sé (come esisteva in Francia da Pascal a Maine de Biran). Questa assenza non era tanto il risultato della spesso riscontrata tendenza alla teatralità del rituale cattolico romano o dei blocchi psicologici provocati dalla paura dei "tribunali della coscienza" della Controriforma. Era causata invece dall'istituzionalizzazione ampiamente gerarchica della relazione tra il fedele e il divino entro la cultura giuridica della Chiesa di Roma. La Chiesa, che fu formalizzata nel corso dei secoli, regola meticolosamente e abilmente il comportamento del suo fedele. La vocazione civile (o l'approccio pedagogico alla comunità nazionale) della filosofia italiana raramente si manifesta nella forma di frontale opposizione al potere ecclesiastico o all'*establishment* politico. La grande eccezione a questa regola furono Giordano Bruno e Giulio Cesare Vanini, bruciati al rogo nel Diciassettesimo secolo e Antonio Gramsci, che morì in prigione nel Ventesimo. Solo raramente l'Italia ha conosciuto filosofi comparabili a coloro che attaccarono la religione in Francia: Pascal, che scrisse contro i Gesuiti nelle sue *Lettere Provinciali*, Diderot nell'*Enciclopedia*, o Voltaire nei suoi *pamphlet*. Sovente la missione civile dei filosofi italiani è vista come un nobile paternalismo; come benevolente educazione sia per i privilegiati che per le masse.

---

<sup>5</sup> Per la centralità dell'idea della vita nella filosofia italiana (in particolare nelle opere di Giordano Bruno), cfr. Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010, p. 60 e segg.; p. 265 (non c'è opposizione tra vita e forma o tra sostanza e individui).

Prima di avere un nome, lo storicismo era presente e radicato profondamente nella corrente principale della tradizione italiana, sia in forma di tendenza alla "rivoluzione passiva", sia in forma di propensione a guardare alla concreta specificità di situazioni storiche. Questo tipo di storicismo esaminava, con sobrio realismo, non le vicissitudini della coscienza individuale, ma la materia di cui è fatta la comunità.

Nelle ultime decadi del Ventesimo secolo fu data maggiore attenzione alle esigenze e ai diritti dell'individuo, slegato dai suoi obblighi verso la collettività e alleviato dal pesante fardello di storia del quale sarebbe altrimenti pienamente responsabile. In generale, c'è stata una deviazione del centro di gravità della filosofia dalla pedagogia politica, molto popolare durante la Guerra Fredda, verso un nuovo modo di considerare dinamiche sociali e legami familiari. Allo stesso tempo, in un apparente paradosso, c'è stato uno spostamento dall'intellettuale collettivo - che era consapevole della sua appartenenza ad una classe o ad un partito - all'intellettuale individuale. La caduta del Muro di Berlino, la dissoluzione dell'Unione Sovietica, e la vittoria del neoliberalismo e della "selvaggia economia di mercato", con la loro enfasi sull'individualismo, minacciano di discredito le idea di eguaglianza e solidarietà.

La riconcettualizzazione del comune da parte dei filosofi italiani contemporanei potrebbe anche essere considerata in un certo senso come la risposta a questo tipo di ideologia; come un tentativo di trovare nuove forme del vivere insieme, intessendo temi quali genere, corpo e biotecnologie in comunità che non coincidono con lo stato nazionale.

### **Addio alla Comunità. Esilio e Separazione**

Poiché stiamo vivendo in un periodo in cui le comunità nazionali fronteggiano grandi migrazioni, tratterò ora il problema di che cosa sia ciò che è comune guardando al suo rovescio: lo sradicamento dalla comunità, dai vincoli sociali, nelle forme di esilio, deportazione, emigrazione, o auto-esclusione, con il conseguente inserimento – difficile o impossibile – entro il mondo materiale e simbolico nel quale si è costretti o indotti a cercare asilo.

Parlo di tutte quelle circostanze nelle quali si è portati ad abbandonare o ripudiare – fisicamente, emotivamente, o mentalmente – la propria patria, per diventare, come dicono gli spagnoli, *desterrados*.

La patria può essere sia spaziale/geografica che temporale/storica. Nell'ultimo caso ci troviamo davanti ad una ulteriore divisione: da una parte, l'esilio riguarda ciascuno di noi, poiché, in qualunque momento, tutti veniamo inesorabilmente espulsi dal tempo finora vissuto, cioè dal nostro passato. Noi tutti siamo, infatti, emigranti nel tempo, esuli dal nostro passato, perché continuamente in transito, passando attraverso l'evanescente sentiero del presente, dall'irrecuperabile vita trascorsa verso un futuro ancora sconosciuto. Dall'altro lato, l'esilio è interiore e riguarda

coloro i quali, in tempo di persecuzione, oppressione, o profonde crisi sociali, si ritirano nel loro proprio mondo, senza abbandonare materialmente il proprio Paese.

In aggiunta, ci sono altri tipi di esilio dalla comunità: quello praticato da numerosi filosofi antichi e quello dei monaci ed eremiti cristiani. Secondo Aristotele, per esempio, il filosofo può essere paragonato allo straniero. Egli è isolato dalla comunità politica, ma la sua vita è migliore di quella del cittadino pienamente integrato nella comunità. Anche se l'apolide è simile ad una «pedina scompagnata nel gioco degli scacchi», il filosofo trascende gli angusti confini della comunità nella quale si trova a vivere, e si rivolge, tendenzialmente, a tutti gli uomini pienamente dotati di ragione. In questo senso, la sua politicità si estende oltre gli stretti confini della polis<sup>6</sup>. Nel *De exilio* di Plutarco, parte dei suoi *Moralia*, la condizione dell'esule costituisce addirittura uno stato positivo; tuttavia, la dimensione politica è completamente persa. Egli, infatti, si trova lontano da tribolazioni, lotte e pericoli della politica; non viene privato della libertà di parola ed è favorito nella vita contemplativa<sup>7</sup>.

Considerando innanzitutto lo sradicamento dalla comunità in termini geografici come un risultato di sviluppi politici ed economici, si è colti da sgomento nel constatare come questo fenomeno continui a crescere. Il mondo era ed è letteralmente ancora oggi pieno di esuli, rifugiati, fuggiaschi e deportati. Ogni guerra civile o internazionale; ogni colpo di stato; ogni cambio di regime o di rapporti di forza; ogni situazione di miseria o carestia; ogni cataclisma climatico – tutto questo ne rovescia un numero ingente sulle zone più ricche e fortunate del pianeta. Molti di loro conservano i documenti d'identità, altri ne sono intenzionalmente privi. Abbandonando quel minimo di protezione garantita dalle loro precedenti appartenenze, questi *sans papiers*, *indocumentados*, o *illegal aliens* diventano apolide per rendersi invisibili e irrintracciabili. Sono parte di una moltitudine in cerca di una vita migliore.

Trapiantati in un terreno nuovo, in un universo di differenze sempre riproposte, gli esiliati tendono a mimare la patria perduta, a riunirsi assieme per riprodurre nel cibo, nelle abitudini e nei discorsi il mondo che hanno dovuto lasciarsi alle spalle e per parlare e pensare nella propria lingua. Per lo più continuano però, simbolicamente, a desiderare la loro casa: «Son come quello che con sé portava sempre un mattone, per mostrare al mondo com'era stata un giorno la sua casa»<sup>8</sup>. Poiché l'esilio dipende da un divieto umano si prova o si spera spesso rientrare in patria. E si dubita. Ci si chiede, guardando gli alberi del giardino, se vale la pena di piantarne altri; se si debba studiare la grammatica di una lingua straniera o attendere con trepidazione la notizia che annunci il rientro: «Così, inquieti, prendiamo stanza, se possibile presso ai confini, aspettando il giorno del ritorno,

<sup>6</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, 1321 a 15-16; 1253 a 4-8 e G. Agamben, *Politica dell'esilio*, in "DeriveApprodi" n.16, Napoli 1998, pp. 25-27.

<sup>7</sup> Cfr. Plutarco, *L'esilio*, Napoli 1995 [*Corpus Plutarchi Moralia*].

<sup>8</sup> B. Brecht, *Inviando poesie dall'esilio*.

qualsiasi minimo cambiamento oltre il confine spiando, ogni nuovo venuto febbrilmente interrogando, nulla dimenticando e a nulla rinunciando e neanche perdonando nulla di quel che è successo, nulla perdonando»<sup>9</sup>.

Proviamo a immaginare tutti gli atti di sradicamento dalla comunità e di allontanamento pubblicamente decretato: cominciando dai rituali di certe società primitive, sino ad includere ostracismo, bando, deportazione in isole remote o zone insalubri, ed espulsioni di massa. Non solo singoli individui, ma anche gruppi relativamente vasti – e perfino interi popoli – vengono espulsi dalle loro comunità di origine. Nell'antica Grecia, l'esilio coinvolge persino i morti, perché le ossa degli antenati e dei familiari degli esiliati erano spesso bruciate e gettate fuori dai confini dello Stato.

Per gli esili di gruppo basteranno pochi episodi. Quello del commovente incontro tra il giovane Mazzini e l'esule in partenza dal porto di Genova dopo i falliti moti carbonari del 1821. A quelli della mia generazione veniva sottolineata a scuola la profonda impressione che gli fece la visita del giovane alto e barbuto che dignitosamente chiedeva la carità per i proscritti. Ma si pensi anche alla deportazione, dopo il 1872, dei comunardi francesi sconfitti in Guyana o Nuova Caledonia o ai Tedeschi del Volga e ai Tartari strappati alle proprie regioni nell'Unione Sovietica di Stalin. O ancora, più recentemente, l'espulsione degli italiani dall'Istria dopo la Seconda Guerra Mondiale, data la loro identificazione con i fascisti, e le rappresaglie in Jugoslavia<sup>10</sup>. Tutti costoro – e sono decine di milioni – perdono, insieme, la propria casa e la terra natia.

Un enorme cumulo di dolore e nostalgia si cela dietro ogni esilio ed emigrazione; dietro gli innumerevoli congedi dai luoghi e dalle persone che si amano. In ogni caso, ciascuna delle nostre vite sperimenta continuamente la separazione: dal corpo della madre, dai genitori, dagli amici, dalla propria città. L'esistenza individuale e sociale oscilla tra separazione e riunione, tra spaccature e legami, tra addii al passato e scoperte del nuovo. Siamo incessantemente come patate da noi stessi e dagli altri; dalla casa natale e dalla comunità di origine. Siamo isolati, prostrati, amareggiati dal dolore del distacco (un aspetto che spesso si dimentica quando si pensa ai migranti, avendo in mente il nostro disagio e non il loro).

D'altronde, siamo forzati ad abituarci a questo stato di cose e a farcene una ragione, specialmente quando la separazione coinvolge una perdita irreparabile. Così sopravviviamo a una separazione, mentre escogitiamo numerose strategie che ci permettono di svettare oltre il senso di perdita tragica.

L'intenzione di quanti, da una posizione di potere, bandiscono individui e popoli, è quella di reciderne le radici, per farle seccare e morire. L'esilio viene a tal fine mostrato come più 'umano' dell'assassinio o del genocidio. E, in effetti, il riscatto è possibile. Chiunque abbia vissuto in esilio o in una condizione di emigrazione è stato sottoposto alla prova suprema:

---

<sup>9</sup> B. Brecht, *Della qualifica di emigrante*.

<sup>10</sup> Cfr. G. Crainz, *Il dolore e l'esilio*, Roma 2004.

riformulare se stesso; apprendere, in un ambiente estraneo e spesso ostile, le regole di un mondo che non è il proprio. L'esule deve diventare una sorta di anfibio, un essere capace di vivere simultaneamente in due mondi, dentro e fuori il proprio habitat.

Nelle personalità più forti e più fortunate l'esilio può trasformarsi in un'eccellente scuola. Chi ha speso molto tempo lontano da 'casa' guadagna una più ampia prospettiva sui problemi. Si guarda dall'esterno e involontariamente si 'sprovvincializza'. Tutti gli esiliati che furono in grado di ritornare in patria dopo anni di emigrazione, rovesciando il precedente regime e salendo a posizioni di potere, sono generalmente migliori rispetto alle generazioni seguenti, destinate a sostituirli. Questa generazione più recente è formata da persone che non hanno mai visto se stesse dal di fuori; che sono sempre state preoccupate da problemi locali, che non conoscono quale sconvolgente disfatta può esserci per precedenti certezze; che non hanno ricevuto questo severo insegnamento di umanità e carattere.

Nel glorificare tale caratteristica dell'esilio, la civilizzazione espansionista europea dei secoli scorsi è giunta a promuovere l'esilio volontario per i propri figli, a predicare la necessità di inviarli nelle colonie a cercar fortuna o a portare il «fardello dell'uomo bianco». *Mutato coelo, mens eadem* è il motto dell'Università di Sydney: i coloni britannici che la fondarono volevano preservare proprio la stessa mentalità, lo stesso spirito che avevano in patria, anche sotto un altro cielo. Volevano trapiantare e rendere continua la loro memoria in luoghi diversi, come se non fossero mai partiti dal loro paese di origine.

Si direbbe, peraltro, che la cultura moderna fu segnata inizialmente dall'esperienza dell'umanità di un esilio cosmico dal centro dell'universo, e che abbia tentato in vari modi di assorbire lo shock dell'improvvisa emarginazione. Così uomini e donne hanno reagito, da un lato, con un ulteriore radicamento nelle relazioni umane su questa terra (accentuando il *pathos* per lo Stato, la nazione, la storia); scoprendo, d'altro lato e per contrasto, la positività del decentramento e degli esili senza ritorno. Come risultato, l'esule 'riuscito' condivide l'essenza della modernità nel privilegiare l'inquietudine e il non trovare – come si dice – terra ferma.

Il nuovo compito dell'esule consiste non nel giungere in un porto sicuro (perché non vi sono più punti di approdo, ogni vita individuale è costitutivamente incerta e ogni civiltà è essenzialmente incompleta), ma nel navigare all'infinito. Da questo punto di vista, la storia dell'Occidente nell'era moderna si presenta come un mare senza fine nel quale gli uomini imparano a riparare le loro navi durante la navigazione stessa.

Al di là dell'emigrazione spazialmente intesa, vi è una più sottile e meno evidente forma di esilio. E' costituita dall'emigrazione interiore che si sperimenta durante i momenti di crisi, quando ciascuno si crea il proprio mondo distaccato da quello esterno, problematico e insoddisfacente, e fa valere in esso norme e valori che differiscono da quelle ufficialmente vigenti. Un tale esilio potrebbe sembrare mite e sopportabile, e, in effetti, spesso lo è, specialmente se rappresenta una fuga dalle responsabilità politiche e morali

(e un alibi nei confronti di coloro che hanno scelto di opporsi apertamente ad un regime dittatoriale o totalitario). Altre volte può essere anche più doloroso e umiliante dell'esilio territoriale, se non altro per l'imbarazzo causato dal dover dare formale omaggio a principi e pratiche in cui non si crede, tradendo i propri convincimenti. Facendo così si diventa cittadini di un doppio Stato. O di nessuno.

Per chi vive in tale situazione, non c'è più alcun posto nel quale sia concesso un fiducioso abbandono. Nella Germania nazionalsocialista e nell'Unione sovietica di Stalin i vincoli di solidarietà umana e familiare erano spezzati e si era sottoposti non solo al "partito dai mille occhi" o al capo caseggiato, ma persino alla delazione dei più prossimi. In Russia, il giovane pioniere Pavlik Mozorov, che aveva denunciato i suoi genitori alle autorità, venne considerato negli anni Trenta l'eroe di un'intera generazione.

Sempre da un punto di vista temporale, il mero trascorrere del tempo introduce in ogni individuo una frattura con il passato, creando un vuoto che lo trascina e rischia di farlo rinunciare alla pienezza del presente. Ciascuno nota, quasi incredulo, le mutazioni e le devastazioni che il tempo ha introdotto nel proprio corpo («allo specchio dirai, e ti parrà d'esser altri: - 'Quale anima ho oggi, perché così non fui ragazzo, e perché a questo cuore non torna il volto intatto?'»)¹¹.

Tuttavia, una volta precipitati tra i "flutti del tempo", che senso ha immergersi per sempre nel melanconico sentimento di perdita, nella paura che tutto scivoli tra le nostre dita e precipiti nel nulla? Più saggio, ma senz'altro più difficile, è convincersi di questo: «colui che è stato non può più non esser stato: ormai questo fatto misterioso e profondamente oscuro dell'esser stato è il suo viatico per l'eternità»¹².

Nella nostra navigazione nel mare dell'esistenza senza alcuna rotta prestabilita, il passato si mostra come patria perduta e la memoria come veicolo per viaggiare a ritroso anche se solo mentalmente. Come possiamo arrestare questa emorragia di vita? È pericoloso e autodistruttivo votarsi al lutto, non rielaborare il trauma della perdita di quel che che eravamo nelle comunità precedenti che si sono dissolte: la famiglia come la conoscevamo da bambini e adolescenti, i compagni di scuola e università, i commilitoni, i colleghi nel posto di lavoro che abbiamo lasciato. Ciò da cui ci si è staccati, certamente rimane custodito nella memoria e anima passioni come nostalgia, malinconia, e rimpianto; ma la memoria preserva anche la dolcezza, la tenerezza e le vestigia della felicità.

Ma cosa facciamo quando siamo di fronte all'irrealizzabile desiderio di tornare a quel passato che incessantemente diventa sempre più distante? Una strategia consiste nel concentrarsi sul presente, esercitando la saggezza di Goethe contro la nostalgia di ciò che fu e le vuote speculazioni sul futuro:

---

¹¹ Horatius, *Carmina*, IV, 10, 7-9: "Dices: 'heu' quotiens te in speculo videris alterum: / 'Quae mihi mens est hodie, cur eadem non puero fuit, / vel cur his animis incolumes non redeunt genae?'"

¹² V. Jankélévitch, *L'irreversibilité et la nostalgie*, Paris 1974, p. 339.

«Solo il presente è la nostra felicità»<sup>13</sup>. Un'altra - possibile solo nello spazio, dove ci si può muovere in ogni direzione, e non nel tempo, la cui freccia si muove solo dal passato al futuro - è quella di mirare al ritorno. Soprattutto nell'esule, tale nostalgia traccia «una specie di geografia patetica», al centro della quale si situa «la città natale, quella dove fuma, all'ombra del campanile, il camino della casa materna». Ma questa «nostalgia chiusa» è esposta qualche volta alla delusione del ritorno, quando si scopre che non è la terra natia che si voleva, ma qualcos'altro. La patria geografica si mostra allora come un pretesto, una forma di razionalizzazione di un desiderio inespresso. Esso, anche in relazione al passato, ha infatti a che vedere con l'impossibilità del ritorno: «Ciò che rende la nostalgia incurabile è l'irreversibilità del tempo»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. P. Hadot, *Ricordati di vivere*, Milano 2009.

<sup>14</sup> V. Jankélévitch, *L'irréversibilité et la nostalgie*, cit., p. 340-341, 360 segg., 367.



¶ Sezione Seconda  
Voci sulla filosofia italiana



Articoli/1

## ***Biopolitics and its paradoxes: an approach to life and politics in R. Esposito***

di Matías Leandro Saidel

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/05/2014. Accettato il 08/05/2014

*Abstract:* In this paper, I discuss some of Esposito's reflections on biopolitics in order to contribute to a better understanding of this matter. In my view, Roberto Esposito's theorization on this subject cannot be fully understood without taking into consideration his view on modern political philosophy, the need to deconstruct the hegemonic immunitary paradigm that negates life in order to protect it, and the persistence of theologico-political apparatuses that separate life in zones of different value. Therefore, Esposito will deconstruct political philosophy and develop a genealogical research on modern biopolitics that has *immunization* as hermeneutic key. Furthermore, theologico-political dispositives like personhood imply a form of violent immunization. Now, if life has to be immunized in order to be preserved, it is also on this ground that a new philosophy of the common can emerge. In this sense, Esposito elaborates a philosophy of the third person or the Impersonal, both within Life and Thought, as a way out from the Immunitarian stance that sacrifices Life to its own preservation. The reach of this proposal will be discussed in the last part of the paper.

\*\*\*

### **1. Philosophical Approach: Deconstructing Modern Political Conceptuality**

To begin with what seems to be a paradox, while Roberto Esposito's *oeuvre* is obsessed with rethinking politics from a philosophical standpoint, it implies at the same time a thorough deconstruction of political philosophy<sup>1</sup>. According to Esposito, political philosophy has been incapable of thinking politics because of its very form. Trying to educate politics and to elucidate the best political Order it has forgotten to deal with the essence of politics itself: conflict<sup>2</sup>. This is particularly true for Modern Political Philosophy, if we take Hobbes' theory of the *Commonwealth* as its starting point. Since then, hegemonic political philosophy has made conflict functional to the creation of the sovereign state which, monopolizing violence, has transformed the diffuse fear of the state of nature into the "secure" fear of the *Leviathan* and its sovereign power over life. From then on, the main concern for the state and for political theory will be the protection of life, its conservation,

<sup>1</sup> See R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1999; Id., *Dieci Pensieri sulla politica*, Bologna 2010.

<sup>2</sup> *Ibid.*

through a series of immunitarian measures that, in order to avoid violence between human beings, will separate them radically. In fact, immunization will be the key notion in Esposito's theory in order to understand the specific traits of modernity and also to understand community and biopolitics.

## 2. Immunization: from community to biopolitics

Also immunization is inherently paradoxical, since in order to obtain its expected outcome (the protection of life) it must use indirect and counterintuitive means (the negation of life). In order to understand how the immunization paradigm works in Esposito's theory, we must first delve shortly into the tension between *communitas* and *immunitas*<sup>3</sup>.

Esposito constructs this ontological tension through a specific use of etymology. *Communitas* and *immunitas* are modes of relating to the *munus*, which has different meaning: *onus*, *officium*, and *donum* (an obligation, a public responsibility, a post, and, the third, a gift). Esposito maintains that, paradoxically, this gift can be seen as mandatory, a gift that one cannot keep for oneself. That will be the prevalent meaning he attributes to *munus*. Human beings share originally this obligation to give not only certain objects—as in the rites of the *Kula* or the *potlatch*—but also their selves, to expose one another in common. Understood in these ontological terms, the community is not a transcendent entity, nor an addition of individuals, it does not exist outside this relationship of *munus*, it is nothing positive, only a concave space, expression of a common lack of (id)entity. *Communitas*, formed by *cum* and *munus*, implies a positive relation to the *munus*, a sharing of this *munus*. *Immunitas*, on the contrary, denotes an exemption from it. For Esposito, this ontological tension is always present in society but it changes historically. However, at the same time, *communitas* appears as an originary relationship since we come to being in common, exposed one another, together, *with* each other<sup>4</sup>. What is specific about modernity is that *communitas* cannot be thought and experienced without immunitary

<sup>3</sup> See R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 2006; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002.

<sup>4</sup> As we know, this ontological priority of the *cum*, the *with*, has been elaborated thoroughly by Jean-Luc Nancy, to whom Esposito's reflections on the common are partly indebted. Differently from Blanchot's ethical view on the community which is closer to Lévinas, Nancy and Esposito's ontological reflections find their first source in Heidegger's analysis of *Mitsein* in *Sein und Zeit* and the inconsistencies that left the path open to deepen these investigations. However, the three authors share a special interest in Bataille's reflection on the community as an experience of radical exposure, of *ecstasy*, in which the subject risks its own subjectivity and its own life. See especially Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris 1999; Id., *Etre singulier pluriel*, Paris 1996; M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris 1983. This debate between Nancy and Blanchot is analyzed in B. Moroncini, *La comunità e l'invenzione*, Napoli 2001; Id., *La comunità impossibile*, in B. Moroncini, F. C. Papparo, G. Borrello, *L'inequale umanità. Comunità, esperienza, differenza sessuale*, Napoli 1991; R. Bernasconi, *On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot*, in «Research in Phenomenology», 23, 1993. I have dedicated my unpublished doctoral thesis to this problem: *Re-trait de la co-*

strategies to protect life. In this sense, to the originary void of the *communitas*, Western Modernity responds with a more profound void, separating the bodies, vetoing their contamination, in short: sacrificing life in common to its conservation. From then on, despite the different attempts to rethink the void of the *communitas*<sup>5</sup>, modern immunitarian logic will prevail and politics as such will be excluded from the public domain of representation, reappearing as an unrepresentable practice in those contractual, juridical terms.

Now, the specificity of Esposito's theory on community resides not only its decidedly philosophical-political view that puts human conflictive reality at stake but also in the introduction of the biological dimension<sup>6</sup>. What has to be immunized from the threats of contagion in order to be preserved is life itself. What first was born as an ontological reflection on our originary relationality beyond intersubjectivity based on Heidegger and Bataille leads soon to an analysis of modern biopolitics grounded in the archeological and genealogical approach of Foucault. In both cases, it's all about immunization.

### 3. Life and politics: biopolitics and immunization

According to Roberto Esposito, life and politics are two domains that cannot be thought separately, since they are completely intertwined. However, their relationship acquires different forms and meanings throughout history. In this sense, since his extremely stimulating book *Immunitas* that dedicates a chapter to *Biopolitics*, Esposito follows to a great extent Foucault's genealogical approach on the matter<sup>7</sup>. Following a

---

*unidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito*, Napoli 2011.

<sup>5</sup> Esposito analyzes the attempts made by Rousseau, Kant, and especially Heidegger and Bataille.

<sup>6</sup> Which is absent in Nancy's approach. Esposito stresses how to the dimension of the *cum*, already present in Nancy, he adds the conflictive, biological and juridical-political dimension of the *munus*, which leads naturally to a study of biopolitics. In this sense, Esposito maintains: «proprio il discorso sul *munus*, la ricerca genealogica ed etimologica sul suo significato, determinando il passaggio all'analisi dell'*immunitas*, mi ha poi reso possibile l'ulteriore transito concettuale alla biopolitica. Questo movimento dalla *communitas* alla biopolitica non poteva essere, e infatti non è stato, effettuato da Nancy perché egli, non tematizzando direttamente il *munus*, non incontra il commutatore semantico dell'*immunitas*». R. Esposito, *Il munus da cui non siamo esonerati: pensare il comune nell'ambito del bíos*. Intervista di Matías Saidel, in Id. *Dall'impolítico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, A cura di Matías L. Saidel e Gonzalo Velasco Arias, Introduzione di M. L. Saidel, Milano 2012, p. 52.

<sup>7</sup> This approach was not yet developed in his first books. In the *Prefazione* of *Categorie dell'impolítico* Esposito stresses the importance of *Begriffsgeschichte* as a step forward in comparison with the history of ideas. However, the impolitical adds to this conscience of the historicity of political concepts a deconstructive approach that tries to turn the notions around and de-termines them in order to think their unthought elements. Later, Esposito develops a genealogical approach inspired by Foucault's and Nietzsche's critique of the metaphysical and immaculate *origin* of institutions. Maybe these different influences (*Be-*

genealogical approach, life cannot be considered a natural substratum for human action. Rather, it is a historical production of a complex of power and knowledge apparatuses that comprehend practice and discourse. At the same time, the meaning *life* and its regimes of visibility and enunciability change historically. Life did not mean the same for the ancients and for Cuvier or Darwin. And, of course, life doesn't mean the same for us. However, in Esposito's approach, every genealogy seems to reveal retroactively an ontological truth: for instance, while the politicization of life that took place in the last century was made possible by the knowledge-power complex that emerged during the 19<sup>th</sup> century, it also made visible that a bond between life and politics, the political decision on which lives should be protected and developed and which should be interrupted, was at stake in every civilization<sup>8</sup>.

Indeed, Esposito maintains that even for the Ancients politics was a means to protect life from the dangers that surround it. But while the Greeks understood that the political life (*bios politikos*) of free subjects in the polis had to be completely severed from the needs of the vegetative or animal life (*zoé*) that were the concern of *oikonomía*, in modern times the needs of *natural* and later *biological life* become the main concern for politics. While for the Greeks the main task of politics was to make possible *eudaimonia* within a self-sufficient *polis*, being the *polis* a space for *speech* and *action* — in Arendt's terms —<sup>9</sup>, from Hobbes onwards the task of politics becomes the protection of the individual's life, its body, from the risk of violent death,<sup>10</sup> which in turn changes the task and nature of politics itself. But this is not all. According to Esposito, the main difference that separates us from the Greeks in this matter is that we are completely immersed into immunization: a twisted, dialectical logic by which what must be prevented (death, disease, etc.) becomes the means of protection. Speaking of Hobbes Esposito argues:

once the centrality of life is established, it is precisely politics that is awarded the responsibility for saving life, but—and here is the decisive point in the structure of the immunitary paradigm—it occurs through an antinomic *dispositif* that proceeds via the activation of its contrary. In order to be saved, life has to give up something that is integral to itself, what in fact constitutes its principal vector and its own power to expand; namely, the acquisitive desire for everything that places itself in the path of a deadly reprisal<sup>11</sup>.

---

*griffsgeschichte*, Deconstruction, Archeology and Genealogy) explain the importance Esposito attributes to etymological analysis and the evolution of concepts to analyze power.

<sup>8</sup> Agamben would state that every political regime decides about its *homines sacri*. However, in Esposito the definition of life's worth does not lead necessarily to thanatological results.

<sup>9</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958.

<sup>10</sup> As we know, Hannah Arendt denounces in this emergence of the social by the confusion between the space of need and that of liberty, economics and politics, the source of modern depoliticization that arrives at its apex with totalitarianism. See H. Arendt, *The Human Condition*, *cit.*, and *Id.*, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1966. Following this approach, we might ask if nowadays the juridical protection of private property by sovereign states hasn't outplacéd the protection of life as its primary task.

<sup>11</sup> R. Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis 2008, p. 59.

Esposito explains that immunity was not unknown before modern times, but only then there is a leap from natural to acquired immunity in which the degree and means of immunization becomes a strategic decision. Now, if in first modernity this immunitary logic was still filtered by a set of conceptual mediations (sovereignty, liberty, property, etc.) in the 20<sup>th</sup> century we assist to a complete juxtaposition between politics and life that modifies the ontological status of both. According to Esposito:

it's indisputable that a general shift of field, logic, and the object of politics has taken place. At the moment in which on one side the modern distinctions between public and private, state and society, local and global collapse, and on the other that all other sources of legitimacy dry up, life becomes encamped in the center of every political procedure. No other politics is conceivable other than a politics of life, in the objective and subjective sense of the term<sup>12</sup>.

With the introduction of immunization paradigm as hermeneutic key, Esposito's ontological genealogy intends to contribute to Foucault's ontology of the present<sup>13</sup>. This genealogy is ontological and not anthropological since it does not try to uncover the nature of human beings but rather the historicity of this "nature", the different forms humanness acquires historically through a series of knowledge and power apparatuses. The historical character of this ontology makes him depart from some of Agamben's uses of archeology. Indeed, in the first volumes of *Homo Sacer* Agamben theorizes continuity in the relationship of exception between *bios* and *zoé* from Antiquity to Modernity. This continuity implies the oblivion of the gap between the ancient and the modern notion of life. In fact, as Foucault would say, life as we understand it did not exist then<sup>14</sup>. Accordingly, from an archeological and genealogical point of view, one should be cautious with the relationship between life and politics for the Ancients and Moderns (and Postmoderns).

On the one hand, Esposito acknowledges that the biological notion of life and its historicity —from which a biopolitical reality can emerge — appeared in the 19<sup>th</sup> century, especially with Darwin. So *bios* and *zoé* — useful as they may be to understand the Ancient Greek's conception of life<sup>15</sup> — cannot

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>13</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in «Magazine Littéraire», 309, 1993. We could say the same thing about an important group of thinkers, especially Italian, who have discussed the possible senses of biopolitics following Foucault's trace in the last two decades. To name a few, we could recall Agamben, Negri, Lazzarato, Bazzicalupo, Mezzadra, Marzocca, Fumagalli, Tarizzo, etc.

<sup>14</sup> «Historians want to write histories of biology in the eighteenth century; but they do not realize that biology did not exist then, and that the pattern of knowledge that has been familiar to us for a hundred and fifty years is not valid for a previous period. And that, if biology was unknown, there was a very simple reason for it: that life itself did not exist. All that existed was living beings, which were viewed through a grid of knowledge constituted by natural history.» (pp. 126-27) For an analysis of this birth of Life see D. Tarizzo, *La vita. Un'invenzione recente*, Roma-Bari 2010.

<sup>15</sup> We should mention that not every scholar is convinced that this distinction recovered from Aristotle by Arendt and later Agamben was so clear for the Greeks themselves.

be considered trans-historical entities as Agamben seems to do. Where Esposito is closer to Agamben is in his analysis of the way in which these power apparatuses work. For Agamben, they operate through separation (exception) and capture (through a kind of disjunctive synthesis) in what he calls 'bipolar machines'. For Esposito, this is the way theologico-political apparatus — like the dispositive of personhood — operate, separating what it declares to unify and unifying what it divides through the subjugation of one part to the domination of the other<sup>16</sup>. Of course, this apparatuses continue to work. However, in modern times they are subsumed to immunity that works through a preventive incorporation of the negative. In this sense, both authors situate in 19<sup>th</sup> century knowledge over life a separation between a relational life and a merely organic life that enables the construction of grades of humanity and the domination of one form of life over the others<sup>17</sup>.

On the other hand, in order to stress the unnatural and historically produced character of life and complete Foucault's approach, Esposito tries to put at stake the role of Technology (*tecnica*) not only in postmodern times but also as having an originary relation with life and politics. Technology is not merely a prosthetic recourse that the human animal has to use in order to supplement its lack of specialized instincts. It has a constitutive role in the emergence of humanness as such<sup>18</sup>. And this is precisely the reason why one cannot think of an immediate relationship between a given, "natural life" and politics:

what, assuming it is even conceivable, is an absolutely natural life? It's even more the case today, when the human body appears to be increasingly challenged and also literally traversed by technology [*tecnica*]. Politics penetrates directly in life and life becomes other from itself. Thus, if a natural life doesn't exist that isn't at the same time technologic as well; if the relation between *bios* and *zoe* needs by now (or has always needed) to include in it a third correlated term, *techné*—then how do we hypothesize an exclusive relation between politics and life?<sup>19</sup>

As we can see, following Foucault's approach, Esposito will depart from any kind of naturalism or metaphysical continuity in thinking life and politics. However, Esposito's reflections on biopolitics in *Bíos* will try, on the one hand, to expand Foucault's analysis, taking into consideration other sources of biopolitics that precede the use of the term by Foucault

---

<sup>16</sup> R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013, p. 5.

<sup>17</sup> For instance, both analyze Bichat's notions of animal life and vegetative life and the fact that the latter continues beyond the end of the former. See R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2007; G. Agamben, *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995; Id. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002.

<sup>18</sup> This is one point of departure from Foucault. According to Esposito, although the French was the one who better identified the way in which human bodies are traversed by biopolitical dispositives, Foucault's view on the body seems to be outdated, understanding it as a closed entity. On the contrary, Esposito will follow Donna Haraway in thinking the body as open to the possibility of its technical transformation. Implantation, transplantation, etc. will be figures of a possible new philosophy of immunity that bears in mind the originary relationship between human life and technology.

<sup>19</sup> R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 15.

and also analyzing the intellectual roots of Nazi genocide, and, on the other hand, to overcome what he perceives as paradoxes or even contradictions in Foucault's explanation, especially in the last chapter of *La volonté de savoir* (1976) and his seminar *Il faut défendre la société* (1976).

According to Esposito, Foucault hesitates between different approaches on the sense of biopolitics, its temporality and so the very relation between life and politics. At times, life seems to be subjugated to politics. At others, politics seem to respond to the necessities of life. What is at stake is the *sense* of biopolitics: is it a politics of life or a politics over life? Which in turn is connected to the relationship between *biopolitics and sovereign power*: does biopolitics imply the death of sovereignty or is it complementary? Also at stake is the *temporality* of biopolitics: is it an originary reality that emerges with Greek thought and politics or is it a kind of power that arises in modernity? In Esposito's own words:

Does biopolitics precede, follow, or coincide temporally with modernity? Does it have a historical, epochal, or originary dimension? Foucault's response to such a question is not completely clear, a question that is decisive because it is logically connected to the interpretation of contemporary experience. He oscillates between a continuist attitude and another that is more inclined to mark differential thresholds<sup>20</sup>.

According to Esposito, it is not clear in Foucault whether life posits a limit to politics or if politics blocks the innovative potentialities of life. This uncertainty is linked to an unresolved relationship between sovereign power and biopolitics<sup>21</sup>. From Foucault analysis we can deduce a politics of life or a politics over life, a modern or postmodern reality, juxtaposition or opposition.

The same goes for the relationship between modernity and totalitarianism. If we accept a kind of indistinction between sovereignty, biopolitics and totalitarianism, genocide becomes an almost inevitable outcome of modernity. If difference prevails, how can we explain the presence of an astonishing power of death within the circle of biopolitics which goal is to improve and increase life? Is there a phantasmatic return of sovereignty into the biopolitical horizon or is it that the disappearance of sovereign

---

<sup>20</sup> R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 8. However, an approach to immunitary logic is not absent in Foucault, when he develops the logic of variolization and vaccination as mechanisms of security supported by a statistical apparatus of probabilities similar to the logic of scarcity. M. Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège De France, 1977-78*, Basingstoke 2007, pp. 85ss.

<sup>21</sup> «Just as the sovereign model incorporates the ancient pastoral power [...] so too biopolitics carries within it the sharp blade of sovereign power that both crosses and surpasses it. If we consider the Nazi state, we can say indifferently, as Foucault himself docs, that it was the old sovereign power that adopts biological racism for itself... Or, on the contrary, that it is the new biopolitical power that made use of the sovereign right of death in order to give life to state racism. If we have recourse to the first interpretive model, biopolitics becomes an internal articulation of sovereignty; if we privilege *the* second, sovereignty is reduced to a formal schema of biopolitics». R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 41.

paradigm unraveled a vital force that turned against itself? According to Esposito, Foucault's analysis does not make a choice between one of these possibilities, leaving all of them open. In a way, these ambiguities have enabled the development of so many different interpretations on biopolitics. On the one hand, that of Agamben in *Homo Sacer*, where genocide becomes a natural result of biopolitics, since sovereignty itself—as a power of exception over life that includes the *zoé* by excluding it—is always already biopolitical. On the other hand, that of Hardt and Negri<sup>22</sup>, that clearly separate biopolitics from biopower, the immanent creative potential of life within the multitude from the capture made by dispositives of control of postmodern sovereignty, enabling a euphoric view of biopolitics. These ambiguities also enabled the rejection of biopolitics as a very broad term that must be subordinated to the exploitation of human potentialities to produce, that Marxism calls labor force<sup>23</sup> or the need to expand and actualize Foucault's concept of biopolitics through the analysis of new forms of remote control of the brain's attention and memory that Lazzarato calls noopolitics<sup>24</sup>. No wonder, then, that a philosopher like Esposito, whose work on political concepts has been always very deep and complex, will try to understand the source of these ambiguities and to overcome them through conceptual clarification.

Indeed, for Esposito, these semantic ambiguities are not surprising if we take a closer look to Foucault's conceptualization. Esposito maintains that even though Foucault has thought power more thoroughly than anyone else, he has not articulated a proper concept of *politics*, juxtaposing the notions of *biopower* and *biopolitics*. The same goes for the notion of *life*, of which the epistemological status must be determined and also if there is something like a naked life (*nuda vita*). Not to mention that, in Esposito's view, life and politics seem to be articulated extrinsically by Foucault, as if both were two realities that meet each other at a certain point.

All these contradictions and paradoxes would be articulated if not resolved by the immunization paradigm. Esposito announces it explicitly:

My thesis is that this kind of an epistemological uncertainty is attributable to the failure to use a more ductile paradigm, one that is capable of articulating in a more intrinsic manner the two lemmas that are enclosed in the concept in question, which I have for some time now referred to in terms of immunization. [...] the element that quickly needs to be established is the peculiar knot that immunization posits between biopolitics and modernity [...] only when biopolitics is linked conceptually to the immunitary dynamic of the negative protection of life does biopolitics reveal its specifically modern genesis<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> M. Hardt & A. Negri. *Empire*. Cambridge, Massachusetts 2000; Id. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York 2004; Id. *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts 2009.

<sup>23</sup> P. Virno, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Cambridge Massachusetts 2003; Id. *Multitude between Innovation and Negation*, Los Angeles 2008.

<sup>24</sup> M. Lazzarato, *La Politica dell'evento*, Soveria Mannelli 2004.

<sup>25</sup> R. Esposito, *Bíos*, cit., pp. 8-9.

One should keep in mind that, first, the two main forms and senses of immunity are juridical and biological, so that the different dimensions implied in biopolitics find a natural home in immunitary praxis and thought. Secondly, the homeopathic and dialectical way in which immunity works, i.e., protecting life through its negation, introducing portions of death into life in order to protect it. Thirdly, if life's preservation is the goal of immunity, it also helps understand the specificity of modern biopolitics, since «only modernity makes of individual self-preservation the presupposition of all other political categories, from sovereignty to liberty»<sup>26</sup>. Fourthly, immunity paradigm enables to think the articulation of life and politics intrinsically, within and through the bodies. As we can see, immunity presupposes an intrinsic relationship between life and politics, since immunity does not link life with power: «immunity is the *power to preserve life*»<sup>27</sup>. Esposito maintains that there is no power outside life nor life outside power: politics is the instrument to keep life alive<sup>28</sup>. Therefore, affirmative and negative biopolitics are part of the same process since negation is the way in which life is preserved through power.

In this sense, even though Esposito analyzes carefully the conditions of possibility of nazi genocide, he understands this thanatological outcome as only one of the possibilities of our era. Rather than thinking thanatopolitics as an ontologically predetermined result or as an unexplainable enigma, it emerges when biopolitics coincides with exacerbated forms of nationalism and racism, in which the existence of other nations and races is considered as an obstacle for the expansion and purity of the own race and also when a political body reaches a degree of immunization in which the immunitary system ends up attacking the body it should protect, like in autoimmune diseases. That's why Nazism differs a lot from communism and from modernity as such. And that is why the biopolitical paradigm enables Esposito to criticize the notion of totalitarianism. Whereas communism was based in modern philosophy of history, Nazism was not based in philosophy but in biology, introducing a cut with respect to modern biopolitics<sup>29</sup>. According to Esposito, only Nazism introduced a kind of thanatopolitical dialectics which linked the potentiation of life to an ever greater consummation of death. Only with Nazism politics are completely biologized, instituting medicalized

---

<sup>26</sup> *Ivi.*, p. 9.

<sup>27</sup> *Ivi.*, p. 46, our italics.

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> It is interesting to notice that in Esposito's account, since Nazism had as its transcendental object and subject biological life, it comes after modernity and its philosophies of history. He also maintains that the era of biopolitics implies the end of language as the transcendental of thought. R. Esposito, *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010. However, Foucault pointed out that Life was a semi-transcendental of modernity, together with Work and Language. See M. Foucault, *The order of things*, London / New York 1989.

murder to regenerate society. And that is what makes of Nazism still our problem, since medicalization and biologization are still ongoing processes<sup>30</sup>.

Another related point that Esposito will analyze is the centrality of the human body in modern politics. If politics now takes biological life as its object it is only in the dimension of the body that political immunization can work to preserve it. This is another point in which the Italian wants to expand Foucault's works and go beyond them. For the latter, the body is the place that both disciplinary anatomopolitics and biopower intervene. In the first case, we have an individualizing, normalizing technology. In the second, a totalizing, regulatory one, that takes the body of the population as a reference. Both make part of what later Foucault will call governmentality. However, Esposito criticizes Foucault's conception of the body: the French understands it as a closed functional unity while Esposito will draw on Donna Haraway and Jean-Luc Nancy, who make visible that the body is an open construct traversed by technology<sup>31</sup>.

In Esposito's theory this has not only ontological but also ethico-political implications. In *Bíos*, Esposito explains for instance how Nazism tried to enclose the body into itself and predetermine the political destiny of every birth through belonging to a race<sup>32</sup>. In *Immunitas*, analyzing figures such as implantation, transplantation, artificial insemination, or even pregnancy, Esposito starts to develop a new philosophy of immunity that will later be formulated as 'affirmative biopolitics'. There he theorizes a *common immunity*, i.e., a form of immunization that has objectively communitarian outcomes. Pregnancy is particularly relevant since in this case it is difference, and not identity, which allows the coexistence between the fetus and the mother. This metaphor enables to think conflict

---

<sup>30</sup> Even though it is true that these processes are still ongoing, we can also affirm that their form and goals have changed radically within neoliberal governmentality, giving birth to forms of biovalue and biocapital. There are selections today, but they have to do less with race than with wealth, less with the problem of degeneration and more with that of competition within the market and increase of human capital. As Foucault has shown, from Ordo-liberalism to Chicago School style neoliberalism, the negative referent is the Totalitarian state, especially Nazism. Accordingly, even though liberal eugenics are made possible by state regulations and investments, the ultimate agent of decision becomes the individual who is in a position to make ethopolitical decisions. See M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-79*, Basingstoke 2008; Th. Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York 2011; Id., *Perspectives on Genetic Discrimination*, New York 2013; K. S. Rajan, *Lively Capital: Biotechnologies, Ethics, and Governance in Global Markets*. Durham 2012; Id. *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*. Durham 2006; N. Rose. *Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*. Princeton 2007.

<sup>31</sup> It must be stressed that Foucault problematizes the relationship between intervention in the genetic equipment of descendants and human capital, beyond the discussion of racism. See *Birth of Biopolitics*, cit., p. 229ss.

<sup>32</sup> This coincidence between the body and ourselves that Lévinas criticized is not far from what Esposito will develop in *Third Person* and Jean-Luc Nancy throughout his work: the idea that we don't have a body as Christian and liberal philosophy think; rather, we are bodies.

and difference —and not identity— as the condition of possibility of life's development and coexistence<sup>33</sup>.

No wonder that the second step in thinking affirmative biopolitics will take place in *Bíos*, in an attempt to turn Nazi power dispositives against themselves. In a gesture he will repeat time and again, he will seek a way out in a reading of 20<sup>th</sup> century French philosophy. Esposito characterizes Nazi dispositives as the absolute normativization of life, the double enclosure of the body, and the anticipatory suppression of life, inhibiting life in its very inception. Therefore, he will recover Canguilhem's notion of a life that norms itself, Merleau-Ponty's ontology of flesh (*chair*) and Simondon's idea of birth as an always renewed process of individuation<sup>34</sup>.

To sum up, Esposito's main concern in *Bíos* will be to penetrate 'the black box of biopolitics', resolve what appears as enigmatic contradictions, uncover the conditions of possibility of its thanatological outcome and think the possibility of affirmative biopolitics. This effort will be continued by other means in *Third Person* (2007).

#### 4.1. The deadlock of personhood

If in *Bios* Esposito analyzes, among other things, the intellectual and practical sources of Nazi genocide, in his following book, *Terza Persona*, he will deconstruct the answer that followed that experience, i.e., the philosophical and juridical consensus around the need of personhood in order to become subject of rights, reflected in the declaration of human rights of 1948. In order to avoid the repetition of these experiences, the answer these Conventions offered was to enhance the range of personhood. If rights belong to *persons* and only to them, and if the *person* cannot be submitted to death, torture or degrading treatments with impunity, it is a logical step to try to expand the coverage of this criterion, giving the status of *person* to more and more living beings. However, Esposito maintains that personhood cannot avoid the destruction of life since it is this very *dispositif* that enables the separation of life in zones of different worth. The *dispositif* of personhood is based in the presupposed separation between the *person* as an artificial entity and *homo*, i.e.: the «human as a natural being, whom the status of person may or may not befit»<sup>35</sup>.

For Esposito, personhood is the condition of possibility of the depersonalization that Arendt described analyzing totalitarianism and the production of industrialized death<sup>36</sup>. In order to fill the gap between man and

---

<sup>33</sup> R. Esposito, *Immunitas: protezione e negazione della vita*, Torino 2002, pp. 198ss.

<sup>34</sup> See R. Esposito, *Bíos*, cit., Ch. 4 and 5.

<sup>35</sup> R. Esposito, *Third Person. Politics of life and philosophy of the impersonal*, Translated by Zakiya Hanafi, Cambridge 2012, p. 9.

<sup>36</sup> This critique of depersonalization and of the unenforceability of human rights that H. Arendt proposes in *The origins of totalitarianism* are also developed by G. Agamben, mainly in *Homo Sacer I*. Also many references to the Impersonal can be found in Agamben. I have developed an analysis of this issue in *Más allá de la persona: lo impersonal en el pens-*

citizen that was opened after World War I and lead to the unenforceability of human rights, the answer was to separate personhood from citizenship: even individuals who have no citizenship should be subject to human rights' protection. In Esposito's words, «the category of person appears to be the only one that can unite human beings and citizens, body and soul, law and life».<sup>37</sup> However, his thesis is that «the essential failure of human rights, their inability to restore the broken connection between rights and life, does not take place in spite of the affirmation of the ideology of the person but rather *because of it*».<sup>38</sup>

In *Terza Persona*, Esposito develops his argument in three parts, deconstructing archeologically and genealogically the theological-political dispositive of personhood and offering in the last part a glimpse of a philosophy of the third person. The first two will be commented immediately and the third part will be analyzed later.

The first chapter of the book is devoted to the 19<sup>th</sup> century apparatus of human sciences [la macchina delle scienze umane]<sup>39</sup> in which the dualistic separation of higher and lower parts/forms of life is established as a scientific fact in different branches of knowledge. Esposito analyzes the role of human sciences as linguistics and anthropology in the general biologization of politics. The idea of a «double biological layer within every living being — one vegetative and unconscious, and the other cerebral and relational — [...] initiated a process of desubjectivization, which was destined to drastically change the framework of the modern concept of the political»<sup>40</sup>. If our will and passions are determined by the blind force of vegetative life, it means that we cannot rule ourselves. Therefore, the political order cannot be considered as a product of our will. It depends on a biological fact that precedes our subjectivity and cannot be modified. When these kinds of theorizations are transferred from the individual to the human species, it will appear as divided between zones of different value: some human beings will be considered to be closer to animality than to the status of personhood, in a process of depersonalization that arrived at its apex in the concentration camps.

The second chapter will show that, at least since Roman Law, the juridical and theologico-political institution of personhood presupposes that other human beings, who are not persons, are treated as things and that even those who get the status of person must traverse, and can remain in, the status of thing. This separation between *persona* and *homo* penetrates in modern juridical, philosophical and political thought. For instance, these depersonalizing effects reappear in contemporary liberal bioethics,

---

amiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben, in «Eikasía. Revista de filosofía», 51, 9/2013.

<sup>37</sup> R. Esposito, *Third Person*, cit., p. 4.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>39</sup> This notion and theoretical development is close to Agamben's notion of anthropological machine [macchina antropologica] developed mainly in *The Open (L'aperto)*, cit.).

<sup>40</sup> *Third Person*, cit., p. 6.

deepening the breach between *homo* and *persona*, biological life and personal life. Taking «reason, will, moral» as «indicators of humanhood», Singer and Engelhardt distinguish between proper persons (adult and 'healthy' individuals) and mere members of the species *homo sapiens*. In the middle lie different degrees of personhood like the quasi-person, the semi-person, the anti-person, etc.<sup>41</sup>. My thesis is that these kind of divisions can help understand not only the kind of exclusions sovereign Law and medical discourse make but also the way the market produces *superfluous subjects* in the neoliberal era.

#### 4.2. The Neoliberal Person and the Sovereignty of Debt

As Timothy Campbell suggests, a reading of Neoliberalism through the thanatological dispositif of personhood is not only possible but also necessary. Campbell maintains that Neoliberalism produces a process of personalization, which, as we have already seen, implies depersonalization of other people or even parts of the self. Of special interest in Campbell's comment is the possibility to connect the dispositif of the person to the discourse of human capital, which he links to the theological notion of the Grace —the Kharisma— of personhood.<sup>42</sup> In fact, in the neoliberal era, the quantity and quality of human capital becomes the measure of our personal value. Decisions that increase our human capital will mean more freedom while a poor amount of this capital condemns the subject to forms of servitude that push it to the margins of personhood, i.e., to slavery and thingness. Indeed, Esposito notes that liberals share with Nazism the incorporation of the body as a thing. Both share a productivist conception of the body. However, whereas the Nazis subordinated the interventions on the body in search for the purity of the race and to the property of the State, in the liberal conception,

the separation that the *dispositif* of the person institutes between person and what belongs improperly to the body is what allows an individual to incorporate the body as living object in order to donate organs for instance, or to oversee and manage the body as human capital; all in the name of an expansion of individual liberty premised on the possibility of administering forms of thingness on the living being that prosthetically connects to a proper, personal identity<sup>43</sup>.

Hence, the body becomes a kind of «reserve of human capital»<sup>44</sup> for the person —this spiritual and juridical entity— that owns and governs it.

---

<sup>41</sup> R. Esposito, *Third Person*, cit., p. 97.

<sup>42</sup> This notion of *kharis* is central to Agamben's notion of messianic community. In fact, he opposes the gratuitousness of grace, that interrupts social exchanges, to the mixture of obligation and donation of the Gift. See G. Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford, CA 2005, pp. 123-24.

<sup>43</sup> T. Campbell, "Enough of a Self": *Esposito's Impersonal Biopolitics*, «Law, Culture and the Humanities», 8, 2012, p. 41.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 39.

In the neoliberal era, the subject must be ready to become a person when the market calls him, even if it implies putting on hold his own animality and using pharmaceuticals to keep the pace, selling genetic material, etc.<sup>45</sup> Campbell maintains that it isn't simply that individuals move across these thresholds of personhood «on their own as neo-liberalism would have it, but rather that many are pushed to do so by the demands of the market»<sup>46</sup>.

Esposito doesn't ignore the thanatological consequences of neoliberal dispositives. In *Due* (2013) he devotes a few pages to the problems posed by property, capitalism and sovereign debt and returns to the analysis of liberal bioethics initiated in *Terza Persona*<sup>47</sup>. For instance, he shows how the already commented liberal-utilitarian bioethicists Singer and Engelhardt justify the suppression of 'defective' or 'handicapped' sons that could take the place of 'normal' ones, rising the costs in suffering and efforts of his parents (and society)<sup>48</sup>. In my view, such assertions coincide with the valorization of our *genetic human capital*<sup>49</sup>. In neoliberal society, those who cannot develop their human capital and hence their employability, those who do not adapt to the requirements of market economy — willingness to compete, self-entrepreneurship, flexibility, etc. —, are condemned to a lower degree of personhood: less property, less freedom, less rights, less humanness.

The roots of this depersonalization and submission of the body to the requirements of property can be traced back to Roman theology and law that link body and property to the point that the individual who doesn't own things cannot be a person<sup>50</sup>. In this sense, through the institution of *nexum*, the body of the debtor that could not pay his debts could take the place of his property, losing his personal freedom together with his corporal one<sup>51</sup>.

These reflections are a continuation of those developed in *Third Person*. There Esposito recovers Weil's polemic against Roman law. Weil considered that rights are always a kind of privilege, something commercial that must be backed by violence. Therefore, personhood implies the subordination of some human beings to others, the 'thingnification' of human beings.

---

<sup>45</sup> Campbell comments at this point Joao Biehl's analysis of the options that are open to people with AIDS, the medicalization of behavior with the use of antidepressants in order to act as a person, the selling of genetic material in Singapore, etc. *Ivi*, p. 42ss.

<sup>46</sup> *Ibid.* This obligation to be free to compete, that neoliberalism institutes as a form of government and subjection, is studied deeply in P. Dardot & Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, Paris 2009.

<sup>47</sup> Esposito maintains that the absence of a deeper theorization on this matter is due to his lack of knowledge on the economic doctrines in comparison to the political ones. See "*Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*": *riflessioni sotto forma di dialogo su filosofia, teologia, economia*. Intervista a Roberto Esposito a cura di Antonio Lucci, «Lo sguardo», 13, 2013, pp. 299-302.

<sup>48</sup> R. Esposito, *Due*, cit., pp. 142-148.

<sup>49</sup> Although, as we mentioned earlier, Foucault mentions this idea, he focuses on the educational and affective aspects of the growth of human capital. See M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège De France, 1978-79*, Basingstoke 2008, pp. 229ss.

<sup>50</sup> R. Esposito, *Due*, cit., p. 152.

<sup>51</sup> R. Esposito, *Due*, cit., p. 149-156. Esposito notes that corporal punishment because of debts was finally abolished in Italy only in 1942 (p. 155).

This kind of subordination and de-vitalization of life helps understand aspects of present day capitalism. For instance, Esposito analyzes the characterization of Deleuze and Guattari of the capitalist machine that assumes the diverse fluxes that traverse social life, reducing their intensity and modifying their scope. Capitalism appears as a double-headed process—one directed to desire and the other to its capture— «that restores the excluding logic of the Two within the globalized world»<sup>52</sup>. Recognizing that political action takes place inside the capitalist machine, critical thought must also try to transform it from within, liberating its affirmative elements.

But the main approach to the problem of economy appears in his excursus on sovereign debt that closes *Due*. There he analyzes the process that took place in the last decades, with the passage *from sovereign debt to the sovereignty of debt* and also from political theology to a kind of economic theology with power of decision over survival. In this sense, the debt has a strategic role, not only in the government of populations in which almost everyone is directly or indirectly indebted but also in the production of a guilty subjectivity<sup>53</sup>.

Accordingly, Esposito maintains that we are becoming a society of indebted people in which biological life becomes the theological zone of intersection between economy and politics<sup>54</sup>. Not only we are personally indebted in order to pay off our studies, homes and even medical care, but also we are born and die in countries that use the taxes to pay the sovereign debt to global finance in a passage from *welfare* to *debtfare*<sup>55</sup>.

In that context Esposito proposes to turn around the debt in order to connect it with the originary common *munus* that in archaic societies was a means of social cohesion in a collective practice. The absolution from debts should be reactivated in order to pass from sovereign debt to common debt, a community of debt capable of breaking the immunitary chains of the world.<sup>56</sup> However, his main answer to the theologico-political dispositive of personhood as a whole will be a deployment of a philosophy and a politics of the Impersonal.

## 5. Towards a politics of the Impersonal

Esposito takes from Simone Weil not only her polemic against Roman law but also the revaluation of the impersonal and the idea that the most

---

<sup>52</sup> R. Esposito, *Due*, cit., p. 212.

<sup>53</sup> Indeed, as Benjamin explained, capitalism is a religion that produces guilt, and, as Nietzsche showed before him all our Judeo-Christian moral categories derive from bad conscience associated to *Schuld*, i.e., Debt and Guilt. See W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Frankfurt 1985, pp. 100-103; F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1887.

<sup>54</sup> R. Esposito, *Due*, cit., p. 225.

<sup>55</sup> Many of these ideas are further developed in M. Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, Paris 2011; Id. *Il governo dell'uomo indebitato*, Roma 2013.

<sup>56</sup> R. Esposito, *Due*, cit., p. 226.

dangerous part in us is precisely that which says 'we'<sup>57</sup>. In my view, Weil's inspiration helps understand how these reflections on the impersonal are connected to the *impolitical* in Esposito, who rather than elaborating an euphoric and vitalist account of impersonality, will search for it in the shadow of the person, deconstructing, turning around this notion rather than simply overcoming it<sup>58</sup>. However, if the *impolitical* held human beings as finite beings, now the stress will be put in our condition of living beings. Also, if the *impolitical* was devoted to a deconstruction of modern subjectivity and transcendence, now Esposito will think the impersonal in a plain of pure immanence<sup>59</sup>. What remains untouched is the Weilian idea that justice does not derive from the law, from subjective rights, but from an originary obligation — the *munus* — towards the others.

In this sense, the third part of *Third Person* will be devoted to an analysis of the Impersonal in 20<sup>th</sup> century French thought, putting at stake the third person in order to avoid depersonalization, through a deconstruction of the dispositive of personhood. In this sense, the Impersonal is not the negation of the person; it is rather «a shifting border: that critical margin... that separates the semantics of the person from its natural effect of separation»<sup>60</sup>.

In this part of the book Esposito tries to shift towards a more affirmative approach on the Impersonal as «the content of a practice that alters existence»<sup>61</sup>. In order to theorize affirmative biopolitics, not only politics but also life must be rethought outside the scientific paradigm which enabled Genocide. Hence the importance of philosophical thought and, in particular, of the notion of 'impersonal life' developed by Gilles Deleuze.

Before commenting on this notion, one important thing to bear in mind is that for Esposito the third person is the only one that can be at the same time singular and plural, escaping the exclusive and sacrificial effects of 'we', which — according to Esposito — expresses a collective I, a principle of sameness and self-identity that is linked to modern immunization<sup>62</sup>. Therefore, the third person helps deconstruct the transcendental subject and the exclusive relationship between Ego and Alter. And this choice has

---

<sup>57</sup> Id., *Third Person*, cit., pp. 100-101.

<sup>58</sup> Weil's deconstruction of both modern subjectivity and modern political concepts has been always tantamount to Esposito's account. In particular, he repeats time and again Weil's dictum: «We can take every term, every expression of our political vocabulary and open them; inside them we will find emptiness [il vuoto]». S. Weil, *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in «Nouveaux Cahiers», nn. 2 & 3, April 1937, cit apud Esposito, *Categorie dell'impolitico*, ch. 4. On the other hand, we should notice that, as a good deconstructive reader, Esposito realizes that personhood cannot be simply overcome.

<sup>59</sup> The first of these two points is discussed by L. Bazzicalupo, *La politica e le parole dell'impersonale*, in L. Bazzicalupo (ed.) *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milano – Udine 2008, pp. 57-76. The second one is pointed out by A. Martone, *Il potere e la sua ombra. R. Esposito dall'impolitico all'impersonale*, in L. Bazzicalupo (ed.), *Impersonale*, cit. pp. 93-108.

<sup>60</sup> R. Esposito, *Third person*, cit., p. 14.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>62</sup> It is at least debatable that the 'we' expresses a collective I. 'We', which can be exclusive or inclusive, is an autonomous linguistic reality. It is not an addition of 'I's.

noteworthy political effects. For instance, Alberto Moreiras maintains that a community of the 'we' implies the choice of a liberty for a few, while the impersonal implies a liberty for all, beyond calculations and teleology: a politics of the singular plural<sup>63</sup>. This can be exemplified by Blanchot's politics of anonymity, of writing as the neutral regime of the "one", of an action without subject that coincides with the event.

Rather than providing an exegesis of Deleuze, Esposito tries to develop his own theorization borrowing concepts and inspiration from the French. Accordingly, he will use Deleuzian concepts in order to think the Impersonal in the immanent field of life. Esposito maintains that whereas Foucault, like Bichat, «takes death and its utter estrangement as his starting point to arrive at life» Deleuze takes life as immanence, which is a «fold of being onto itself, its declension into becoming»<sup>64</sup>.

Esposito identifies three sources of attack to the person in *Mille Plateaux*, which are related to the notion of life: first, the substitution of possibility with Bergson's *virtuality*; second, the notion of *individuation*, that displaces the horizon from Subject to Life and where the notion of *haecceity* refers to the temporality of the event; third, the notion of *becoming animal* that brings back humankind to its natural alteration and also opens humanity to «plurivocity, metamorphosis, contamination – and preventive critique of any claim to hereditary, ethnic, or racial purity»<sup>65</sup>.

For Esposito, Deleuze subtracts subjectivity from the regime of the individual or the person in order to refer to an immanent world in which individuations are impersonal and singularities are preindividual. Esposito explains that the impersonal is the deployment and extroversion of the person that does not refer to the homogeneity of the undifferentiated but to the mobility of difference<sup>66</sup>.

In this sense, Esposito departs from vitalist readings of Deleuze in order to think a politics of the third person. He recovers this idea of impersonal life mainly from the last text published by Deleuze before his death: *L'immanence, une vie...* in which subjectivity and corporality, substance and modes coincide. This indivisible event of life in the plain of immanence can be referred to the third or living person, coextensive with life, as a

*synolon* of form and force, external and internal, *bios* and *zoe*. The third person... points to this *unicum*, to this being that is both singular and plural - to the non-person inscribed in the person, to the person open to what has never been before<sup>67</sup>.

As we can see, Esposito finds in Deleuze the possibility to think life in immanent terms, making impossible the isolation of 'lives unworthy of life' [lebensunwertes Lebens] and hence depersonalization. He introduces an

<sup>63</sup> A. Moreiras, *La vertigine della vita*, in L. Bazzicalupo, cit., pp. 149-172.

<sup>64</sup> R. Esposito, *Third Person*, cit., p. 18.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>66</sup> R. Esposito, *Due*, cit., p. 215.

<sup>67</sup> R. Esposito, *Third Person*, cit., p. 151.

original reading of Deleuze—who does not refer to norms—with Canguilhem's norm-of-life, that «opens the norm to the infinite unpredictability of life»<sup>68</sup>, in order to think life's immanent self-normativity. Hence, life needn't be subjugated to the preemptive and external character of a transcendent law. Life has its own normativity. Also, life is not the property of subjects but the expression of an impersonal force that traverses the subject. Furthermore, this impersonal life defies the modern idea of a self-conscious, proprietary and identitary subject. In this sense, it opens a gap in the closed circle of immunization.

As L. Bazzicalupo notes, this juxtaposition of the Impersonal and Life enables Esposito to connect his deconstruction of language with the energetic density, the force and desire implied in the notion of *bios*, at the crossroads of the biopolitical paradigm and the coming politics. In this sense, life is understood as a flux, stream of a-subjective, pre-reflexive and impersonal conscience. The entrance in the plain of immanence would allow searching for affirmativeness outside the symbolic, representation and interdiction. In this plain, every being is worthy. Against the supposed neutrality of the judging third person *super partes*, Esposito searches for a way out in the non-person that, in its singularity, holds its norms and values. However, this impersonal flux can derive in a *Todestrieb* that pushes for dis-individuation and the loss of the self<sup>69</sup>.

A similar concern is expressed by E. Lisciani Petrini, who has also developed her own theorization of the impersonal<sup>70</sup>. First, she points out that immunity should be understood as a kind of interruption of (communitarian) immanence. This is important in order to stress once again the continuity between Esposito's theorization of community and affirmative biopolitics. However, she asks if with absolute immanence we don't lose the *munus*, the negativity inherent to Being, and therefore the other side of the *communitas*. Secondly, she is concerned with the possibility to think the dynamic and affirmative dimension of the pre-individual without returning to a communizing and vivifying One-fundament<sup>71</sup>, i.e., without falling back into a metaphysics, in this case materialist and immanentist. Accordingly, Tarizzo notes that these notions are not far from posing the blind force

---

<sup>68</sup> R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 190.

<sup>69</sup> L. Bazzicalupo, cit., p. 71.

<sup>70</sup> E. Lisciani Petrini, *Fuori della persona. L'“impersonale” in Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze*, in «Filosofia politica», 3, 2007, pp. 393-409; Id. *Verso il soggetto impersonale*, in «Filosofia Politica», 1, 2012, pp. 39-50.

<sup>71</sup> This critique seems applicable to Paolo Virno's theory that, on the one hand, understand language as a preindividual One-fundament from which a pluralization emerges, giving place to the transindividual multitude. On the other hand, he attempts to find in the pre-individual strata of mirror-neurons the fundamentals of an originary empathy, a biological predisposition to community. In this sense, also J. Revel criticizes the notions of *whatever* [qualunque] (Agamben), *impersonal* and *preindividual* since they posit the common as a given and not as a result of political production and the invention of shared modes of living. See P. Virno, *Grammar of the multitude*, cit.; Id. *Mirror Neurons, Linguistic Negation, and Mutual Recognition*, in «Multitude», cit.; J. Revel, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in M. Galzigna (ed.), *Foucault, oggi*, Milano 2008, pp. 134-149.

of Life and its will in the place of Subjectivity, enabling a postmodern metaphysics of Life<sup>72</sup>. A third problem is the relationship between language and its referent. Lisciani Petrini asks if we really grasp what we want to say and if immanence is really thinkable and livable other than with madness (Nietzsche), death or suicide (Deleuze). Finally, she maintains that if the many are held together by a transindividual and impersonal biological fact, far from a more rich and complex form of life, it can unleash the forces of that stratum of drive, risking reproduce the Nazi standpoint of adhering to the laws of nature. In a similar sense, Fimiani warns against the unconscious acceptance of the truths of molecular biology that would be at the basis of deleuzian conception.

Undeniably, these kinds of risks are unavoidable since life itself seems to acquire all the predicates of subjectivity and, also, life became progressively molecular and informational in the last decades<sup>73</sup>. However, one must remember that at this point we are not dealing with a biological notion of life and that we are far from any form of naturalism. Rather, we are dealing with singular and impersonal events that cannot be attributed to an individuated subject. In this sense, we are closer to the Deleuzian notion of anorganic life, linked to bergsonian virtuality and memory, recently recovered by M. Lazzarato. We are dealing with the *flesh*, with an unorganized body that has opened itself to its other and that doesn't belong to a person or a self-conscious subject; a kind of *flesh* (Merleau-Ponty) that is always becoming other, experiencing unprecedented forms of individuation. Against the dualist structure of the person, this impersonal life cannot be separated from its form.

In this sense, Esposito bets for a politics of the impersonal because it obliges to think politics beyond a political theology based on the person's sovereign decision, rights and its possibility of exclusion. A politics beyond the Hobbesian theatre of representation, that authorizes the *persona* of the sovereign to decide anything he likes without consequences for himself. A politics that approaches the living bodies, their desires and needs. Beyond the subject and the person, this reflection on life as immanent, singular and impersonal opens a gap in the modern immunitarian horizon.

In an analysis of Italian philosophy, Esposito clarifies that from this notion of life, always linked to politics and history, and therefore to corporality and technology, it is possible to think the subject's constitutive nexus with the community<sup>74</sup>, in the productive pulse of life and the common world in its unextinguishable vital potentialities<sup>75</sup>. In this sense, forms of life are understood as impersonal and singular modes of subtraction

---

<sup>72</sup> D. Tarizzo, *'Italian Theory': soggetto, moltitudine, popolo*, in «Filosofia politica», 3/2011.

<sup>73</sup> A detailed archeological account of these processes can be found in E. Sacchi, *Biopolíticas: del organismo a la información. Aportes para un diagnóstico sobre la biopolítica contemporánea a partir de las transformaciones en el orden saber-poder del siglo XX*, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2013.

<sup>74</sup> *Ivi.*, pp. 32-33.

<sup>75</sup> *Ivi.*, p. 251.

to the dialectics of subjectification and subjection. Responding to the concerns about erecting metaphysics of life, he maintains that life is not presupposed to the subjects that incarnate it but the living substance of its infinite singularity<sup>76</sup>. Put otherwise, life is not a subject, it is not will, it is nor presupposition but ex-position.

Nonetheless, Esposito felt the need to rethink the impersonal in the domain of thought, recovering the tradition of immanence that considers thought as a collective experience outside our consciousness. Esposito maintains that if the inherence of *thought* to the individual subject is the epicenter of the theologico-political dispositive of the person, a philosophy of the impersonal must dislocate its place. The tradition that goes from Averroes to Deleuze shares the tendency to the exteriorization of thought with respect to the interiority of consciousness<sup>77</sup>.

According to Esposito, Averroes theory of unity and impersonality of thought, in which thought does not belong to anyone, implies a deconstruction of the theologico-political dispositive of the person, since only the human species in its totality can actualize it<sup>78</sup>. Also in Bruno and Spinoza thought is impersonal, although not separated from the bodily existence. In both cases, they attack the presuppositions of political theology: criticizing the dogma of trinity and incarnation (Bruno) or the God-Person (Spinoza), both reject the dualism between a spiritual and a corporeal substance, subjected to the former<sup>79</sup>. This deconstruction of political theology and personhood continues in Schelling, Nietzsche, Bergson and Deleuze, where the impersonal doesn't oppose to the person or the subject, but overturns them to disable their excluding potentialities.

In any case, it is clear that for Esposito a philosophy of the impersonal has the task to deconstruct both the immunitary paradigm and the theologico-political dispositives that separate life in zones of different value and enable violent exclusions. To do so, he recovers a tradition of immanence, first within the same ground of biopolitics, in a theorization of impersonal life, and later in a deconstruction of political theology in a tradition that places thought outside the immunitary borders of subjectivity and consciousness.

However, one may well ask if this is the most interesting and productive way of dealing with biopolitics and the production of death and exclusions. We may ask if leaving the problem of biopolitics to the 'tribunal of philosophers'<sup>80</sup> can really help us overcome the deadlocks of the contemporary situation. My point is that in answers such as inverting sovereign debt into the ontological common *munus* or the person into the impersonal we find both the coherence and the limits of Esposito's

---

<sup>76</sup> R. Esposito, *Terza Persona*, cit., ch 3; Id., *Pensiero Vivente*, cit., ch. 5.

<sup>77</sup> R. Esposito, *Due*, cit., p. 11. This path reminds that of Agamben's *On Potentiality and Absolute immanence*, in *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford CA 1999.

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>79</sup> R. Esposito, *Due*, cit., p. 14.

<sup>80</sup> P. E. Rodríguez, *La biopolítica bajo el prisma del "dispositivo filosófico"*, «Papeles de trabajo», 2/2007.

approach. Although his categories help us diagnose and theorize a way out of the present situation, he seems to imply that changing the way we look at things and conceptualize them would be enough to produce a real change. No wonder he looks for answers in the philosophical tradition and proposes very abstract concepts to respond to very concrete problems. We will say a few words in the conclusion.

### Concluding remarks

In the previous sections we commented in which ways Esposito analyzes different notions of life, its relation to politics and its paradoxes.

First, in a foucauldian vein, he stresses the intrinsic relationship between life and politics and that the meaning of life, its ontological and epistemic status, changes historically. Hence the impossibility to think biopolitics before modernity.

Secondly, we commented the originary relationship that Esposito theorizes between *bios*, *zoé*, and *techné*, something that modern biotechnologies make visible retroactively. We also mentioned the relationship between *communitas* and *immunitas* as two faces of the same coin that are always lurking in the background of his theorization.

Thirdly, we saw that immunitary paradigm enabled him to undo some of the 'enigmas' of biopolitics. It allows the Italian to grasp: a) the specific temporalities of biopolitics; b) the different senses and possible outcomes of biopolitics; c) the relationship with sovereign power; and d) the possibility of a common immunity or affirmative biopolitics. In particular, the immunitary logic of negative protection helps understand how modern biopolitics used forms of death in order to improve life.

Fourthly, we analyzed the theologico-political dispositive of personhood which separates life in zones of different value. We maintained that nowadays these exclusions are not made by the sovereign alone. He joins ventures with global finances and markets, which make life disposable and link personhood to the possession of human capital and private wealth.

Afterwards, we reconstructed how Esposito searches for affirmative biopolitics in a philosophy of the impersonal, discussing impersonal life and impersonal thought. In these last two points we can appreciate the possibility to overturn the thanatopolitical dispositives through a philosophy of immanence and singularity.

According to Esposito, it would be only from a philosophy that deconstructs the transcendent logic of Subject, Person, Sovereignty, Reason, Consciousness, and Law through an immersion into the plain of immanence that an affirmative biopolitics can be grasped. However, this philosophical notion of life might lead to an oblivion of the historic specificity of life today, leaving behind the Foucauldian problem of knowledge-power complexes and therefore ignoring specific forms of power at work that cannot be reduced to a generic reference to an always present political theology or immunitary

logic. If Esposito can legitimately criticize what he sees as an epistemological indetermination in Foucault's notion of life, he doesn't seem to resolve the problem by considering life and politics from a philosophical and deconstructive standpoint. To complete Foucault, one should refer to how post-organic, post-genomic, informatic life is being thought and produced today by biotechnologies of different kind and what power and political effects they have. Maybe it is not immunization but rather genetization, informatization, molecularisation, which explains today's biopolitics, bioeconomics, neuropolitics, and ethopolitics<sup>81</sup>. Maybe the impersonal, the presubjective and preindividual is not in itself a way out of biopower but the ground on which new forms of exploitation of living forms is taking place, in the informational era of biotechnologies that patent, produce and modify living forms<sup>82</sup>. Put otherwise, maybe to search for impersonal figures of thought leads to new deadlocks when new forms of machinic subjection take place: impersonal 'intelligent machines' of impersonal capitalism. In this sense, the risk of posing life in place of the subject is nothing compared to the risk of not thinking through what is life today or even if there is a unitary thing we can call life.

Therefore, my thesis is that the real problem in order to analyze biopolitics is not to solve the 'contradictions' or 'enigmas' that Foucault left us through a unitary paradigm like immunization, because the contradiction is part of the very processes and realities we have to analyze. At the same time, it is not in some great texts of the philosophical tradition that we will find an answer to the present predicaments and make possible affirmative biopolitics. I am not denying the importance of reading them carefully, but they don't have all the answers, especially to problems and facts those philosophers could not anticipate. If it is true that philosophy and politics have different logics and temporalities, it is no less true that affirmative biopolitics should be analyzed in political practices and not only in ontological speculation. As Tarizzo notes, if the successful Italian theory cannot establish a kind of linkage with politics and ongoing social transformations, resistance and invention, it risks becoming a theory for theory's sake<sup>83</sup>. I am sure this is not what such inspiring thinkers as Esposito, among others, are expecting from their theories.

Therefore, even if Esposito's theory became indispensable to conceptualize and clarify the way we think biopolitics, there is still a lot to be done in the actualization of the diagnosis on biopolitics and the possible lines of resistance and flight that these power dispositives offer. To fulfill

---

<sup>81</sup> Cfr. E. Sacchi, cit.; N. Rose, cit.; R. Ciccarelli, *Il potere biotecnologico. La vita nell'epoca della sua costituzione postgenomica*, in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, ed. by A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci, Macerata 2008, pp. 73-82.

<sup>82</sup> According to Marzocca, at least since Nazism, contemporary biopower draws not in immunology but in genetics. O. Marzocca, *Biopoder, Biopolítica, Política*, «Revista Trasversales», 16/2009. However, hasn't the informational paradigm of present day biopolitics enabled the emergence of post-genomic life? See R. Ciccarelli, cit; T. Lemke, cit; E. Sacchi, cit.

<sup>83</sup> D. Tarizzo, *Italian Theory*, cit.

this task, we must rethink today's forms of biopower and biopolitics, with, against and beyond Esposito's inspiring work.



Articoli/2

## ***Nudità e vita***

di Carlo Salzani

---

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/04/2014. Accettato il 08/05/2014

---

*Abstract:* Taking the cue from a reading of Agamben's essay *Nudity* (2009), the text analyses the most famous notion of his vocabulary, «bare» or «naked life», and attempts to understand the meaning of life's 'nudity' within the whole project begun with *Homo Sacer*. By attempting to disclose and deactivate the theological signature that determines, in our culture, the concept of 'nudity' in exclusively privative terms, *Nudity* provides both an instrument for the analysis of life's nudity in the sovereign ban, and the model for a philosophical practice structured on a 'denudation' of the signatures and apparatuses which determine and imprison our life.

\*\*\*

«La nuda vita» è senza dubbio l'espressione più popolare e popolarizzata del vocabolario filosofico agambeniano<sup>1</sup>. Fin dalla pubblicazione di *Homo sacer* nel 1995 essa costituisce il «protagonista» dell'intero progetto che dal libro prende il nome, ed è in seguito diventata uno dei fuochi imprescindibili del dibattito etico-politico contemporaneo, per quanto troppo spesso fraintesa e ridotta a formuletta a effetto. È anche uno dei punti più criticati del progetto di Agamben, e da una serie di prospettive diverse (femminista, foucauldiana, marxista, post-marxista, ecc.). È proprio l'indeterminatezza che Agamben ha conferito a questo concetto ciò che l'ha esposto a critiche che a tratti diventano feroci. È sembrato quindi che, con la pubblicazione del saggio *Nudità* nel 2009, Agamben volesse in qualche modo rispondere alle critiche e gettare un po' di luce su quella nudità della vita che costituisce il tratto più ambiguo e inesplorato del sintagma «nuda vita». Tuttavia, tratto comune del suo stile, Agamben affronta il tema in modo obliquo e rifiuta quasi di fornire una 'definizione' o una 'spiegazione' nel senso tradizionale, «chiara e distinta», o di rispondere in modo diretto alle critiche e questioni sollevate. In questo modo forse – e senza dubbio dalla prospettiva della 'teoria politica' tradizionale – non fa che dare conferma a chi lo accusa di oscurità o addirittura snobismo, e in qualche modo prolunga il fraintendimento del suo progetto analitico e soteriologico. Se letto però, per così dire, in filigrana, e collocato non solo all'interno dell'«economia» del progetto iniziato con *Homo sacer*, ma dell'intero percorso filosofico di Agamben, *Nudità* può illuminare

---

<sup>1</sup> Il presente saggio riprende e corregge (in effetti rovescia) le tesi proposte in C. Salzani, *The Notion of Life in the Work of Agamben*, in «CLCweb: Comparative Literature and Culture», 14.1, 2012: <<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol14/iss1/1>>.

non solo il senso e significato del sintagma «nuda vita», ma anche quello dell'intera sua proposta filosofica e politica.

### 1. La nuda corporeità

Un evento puntuale e specifico sta all'origine del saggio *Nudità*: una performance dell'artista italiana Vanessa Beecroft, l'8 aprile 2005, alla Neue Nationalgalerie di Berlino, che Agamben commenterà in un breve articolo apparso pochi giorni dopo sul quotidiano tedesco «Frankfurter Allgemeine Zeitung»<sup>1</sup>. Questo articolo presenta già le tesi portanti che poi *Nudità* svilupperà ed elaborerà, la prima della quali è che, nella performance di Beecroft – cento donne nude che stavano in piedi immobili, esposte allo sguardo dei visitatori – «[q]ualcosa che sarebbe potuto e, forse, dovuto accadere, non aveva avuto luogo»<sup>2</sup>. Questo «qualcosa» è «la semplice nudità»<sup>3</sup>, e non perché le donne 'esposte' in realtà indossavano collant trasparenti (come nelle altre performances di Beecroft: le donne non sono mai interamente nude), ma perché la nudità del corpo umano, nella cultura occidentale, è già da sempre prigioniera di un dispositivo culturale e teologico – un dispositivo di potere – che la mette fondamentalmente in questione e la rende impensabile.

Nella nostra cultura, scrive Agamben, la nudità «è inseparabile da una segnatura teologica»<sup>4</sup>. «Segnatura» è un termine foucauldiano centrale per l'intera metodologia agambeniana, a cui è dedicato in particolare il saggio *Teoria delle segnature*<sup>5</sup>, ma che già *Il Regno e la Gloria* così definiva:

qualcosa che, in un segno o in un concetto, lo marca e lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza, però, uscire dal semiotico per costituire un nuovo significato o un nuovo concetto. Le segnature spostano e dislocano i concetti e i segni da una sfera all'altra [...] senza ridefinirli semanticamente<sup>6</sup>.

È proprio la segnatura che rende il segno «efficace», che lo fa parlare, e la nudità, nella nostra cultura, 'parla' solo il linguaggio del dispositivo teologico. Le sue prime parole sono quelle della Genesi (3, 7), in cui Adamo ed Eva si accorgono di essere nudi solo dopo il peccato, e questo perché, prima di peccare, non erano nudi, ma coperti di una veste di grazia che aderiva loro come un abito glorioso. La nudità esiste perciò solo *negativamente*, «come

<sup>1</sup> Cfr. G. Agamben, *Das verlorene paradiesische Kleid. Theologie der Nacktheit: Vanessa Beecrofts Berliner Performance*, trad. ted. di Andreas Hiepkö, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 84, 12 aprile 2005, p. 37.

<sup>2</sup> G. Agamben, *Nudità*, in Id., *Nudità*, Roma 2009, p. 83, corsivo nell'originale.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> G. Agamben, *Teoria delle segnature*, in Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008, pp. 35-81.

<sup>6</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza 2007, p. 16.

*privazione* della veste di grazia e come presagio della risplendente veste di gloria che i beati riceveranno in Paradiso»<sup>7</sup>. Ciò che la segnatura della nudità dice è che nella nostra cultura «non esiste una teologia della nudità, ma solo una teologia della veste»<sup>8</sup>. Con il peccato l'essere umano perde la gloria divina e nella sua natura diventa ora visibile un corpo senza gloria: «il nudo della pura corporeità, il denudamento della pura funzionalità, un corpo a cui manca ogni nobiltà, perché la dignità ultima del corpo era racchiusa nella perduta gloria divina»<sup>9</sup>. Ciò significa che la «nuda corporeità» pre-esiste all'abito glorioso ed è semplicemente resa visibile dalla denudazione del peccato. Che la grazia possa essere aggiunta e tolta come una veste significa che «la natura umana è costituita già sempre come nuda, è già sempre 'nuda corporeità», ma, allo stesso tempo, anche che è l'«addizione [della veste] [che] ha costituito in origine la corporeità umana come 'nuda' e la sua sottrazione torna sempre di nuovo a esibirla come tale»<sup>10</sup>. La nuda corporeità è il portatore *oscuro* della grazia divina, che scompare sotto di essa e viene solo rivelata come *natura lapsa* nella denudazione del peccato. Il dispositivo teologico, mettendo in relazione nudità e veste, natura e grazia, situa in questa relazione la possibilità del peccato; esso, dice Agamben, qui funziona proprio come il paradigma biopolitico:

Come nel mitologema politico dell'*homo sacer*, che suppone come un impuro, sacro e, per questo, uccidibile presupposto una nuda vita che è stata prodotta soltanto da esso, così la nuda corporeità della natura umana è soltanto l'opaco presupposto di quell'originario e luminoso supplemento che è la veste di grazia e che, nascosto da questa, riemerge alla vista quando la cesura del peccato divide nuovamente la natura e la grazia, la nudità e la veste<sup>11</sup>.

Il peccato non ha introdotto il male nel mondo, ma l'ha solo rivelato: il peccato è consistito essenzialmente nella rimozione di una veste. Quindi «[l]a nudità, la nuda corporeità, è l'*irriducibile* residuo gnostico che insinua nella creazione un'imperfezione costitutiva e che si tratta, in ogni caso, di coprire»<sup>12</sup>. Tuttavia, proprio come per la nuda vita, la corruzione della natura rivelata nel peccato non pre-esisteva a esso, ma viene invece prodotta in esso. La nudità è dunque, nella nostra cultura, «solo l'*oscuro*, *inafferrabile* presupposto della veste»<sup>13</sup>. Non è che un'*ombra* della veste, una mera privazione.

Una delle conseguenze dell'indissolubile legame teologico che mette insieme nudità e veste è che la nudità non è uno *stato*, ma invece un *evento*, che appartiene al tempo e alla storia, e non all'essere e alla forma: «[n]ell'esperienza che possiamo averne, la nudità è, cioè, sempre denudamento

<sup>7</sup>G. Agamben, *Nudità*, cit., pp. 86-87, corsivo mio.

<sup>8</sup>*Ivi*, p. 87.

<sup>9</sup>*Ivi*, p. 88.

<sup>10</sup>*Ivi*, p. 93.

<sup>11</sup>*Ivi*, p. 95.

<sup>12</sup>*Ibid.*, corsivo mio.

<sup>13</sup>*Ibid.*, corsivo mio.

e messa a nudo, mai forma e possesso stabile. In ogni caso, difficile da afferrare, impossibile da trattenere»<sup>14</sup>. *La nudità è allora definita dalla non nudità, dalla veste di cui è stata spogliata*. Essa è quindi *impossibile*: esiste solo la denudazione, solo la messa a nudo, e il corpo nudo rimane ostinatamente *irraggiungibile*. Di nuovo l'analogia con la biopolitica è rivelatrice: «[l]a nuda corporeità, come la nuda vita, è soltanto l'oscuro, *impalpabile* portatore della colpa. In verità, vi è solo la messa a nudo, solo la gesticolazione infinita che toglie al corpo e la veste e la grazia»<sup>15</sup>.

L'ambito semantico della nudità è quindi marcato dalla *negatività*: essa sussiste solo come *privazione*, come *ombra*; è *oscura*, *opaca*, *irriducibile*, *inarrivabile*, *irraggiungibile*, *impalpabile*, *impossibile*, ed è definita solo dal suo opposto, dalla *non nudità*.

## 2. La nuda vita

La stessa terminologia caratterizza le determinazioni della «nuda vita». Nell'opera di Agamben il sintagma «nuda vita» appare per la prima volta nella conclusione di *Il linguaggio e la morte* (1982), in un'analisi della sacralità e del sacrificio, ma è inserita in un discorso 'politico', per quanto sbrigativamente e ambiguamente, solo in *La comunità che viene* (1990)<sup>16</sup>. La nudità della vita non viene però mai definita, ma, come ha notato Andrew Norris, la nuda vita viene di norma presentata attraverso esempi: in *Homo sacer*, per esempio, questi sono le *Versuchspersonen*, Karen Quinlan, le persone in oltrecoma, i rifugiati, il *Muselman*<sup>17</sup>. Essa è nondimeno definita come il «protagonista» di *Homo sacer* (come libro e come progetto)<sup>18</sup>, la cui implicazione nella sfera politica, nella forma dell'esclusione inclusiva, costituisce il nucleo originario – seppur *celato* – del potere sovrano.

Le poche determinazioni che incontriamo non definiscono mai la nudità della nuda vita. Essa è definita all'inizio precisamente come «esclusa»: è «ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini»<sup>19</sup>. È poi descritta come *sacra*, e cioè, come la vita dell'*homo sacer* che può essere uccisa ma non sacrificata: «[p]rotagonista di questo libro è la nuda vita, cioè la vita *uccidibile e insacrificabile* dell'*homo sacer*, la cui funzione essenziale nella politica moderna abbiamo inteso rivendicare».<sup>20</sup> È quindi descritta come la

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 96-97.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 111, corsivo mio.

<sup>16</sup> Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino 1982, p. 133; Id., *La comunità che viene*, Torino 1990, pp. 52, 68.

<sup>17</sup> A. Norris, *The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer*, in *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, a cura di A. Norris, Durham & London 2005, p. 270.

<sup>18</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, p. 11.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 11-12. Lars Östman può dunque affermare che la nuda vita è una «traduzione» o una «versione secolarizzata» dell'*homo sacer* di Sesto Pompeo Festo (L. Östman, *Agamben. Naked Life and Nudity*, in «Danish Yearbook of Philosophy» 45, 2009, p. 73).

vita nel bando sovrano, nello stato di eccezione, che diventa indistinguibile e infine coincide con la legge stessa; è la vita che viene vissuta nel villaggio ai piedi della collina su cui sorge il castello kafkiano<sup>21</sup>; è la vita di Josef K., in definitiva indiscernibile dal processo che lo coinvolge<sup>22</sup>. Non semplicemente la vita naturale (*zoē*), ma una vita che è nuda perché è stata spogliata in ogni contesto di tutte quelle forme di vita che costituiscono una vita qualificata (*bios*), e che è sacra perché esposta alla morte; essa è, in quanto tale, l'elemento politico originario<sup>23</sup>, «portatrice ultima e opaca della sovranità»<sup>24</sup>. È quindi il «cardine» attorno a cui si articolano *domus* e *polis* e la «soglia» attraverso cui esse comunicano indeterminandosi l'un l'altra: «[n]é *bios* politico né *zoē* naturale, la vita sacra è la zona di indistinzione in cui, implicandosi ed escludendosi l'un l'altro, essi si costituiscono a vicenda»<sup>25</sup>. Come la nudità nel dispositivo teologico, «[l]a nuda vita è un prodotto della macchina e non qualcosa che preesiste ad essa»<sup>26</sup>.

Il significato della nudità della «nuda vita» emerge solo in due passi di *Homo sacer*: viene presentata, per la prima volta e senza spiegazioni, quasi fosse un semplice inciso, come la traduzione dell'espressione *das bloße Leben* di Walter Benjamin<sup>27</sup>. Questo concetto appare in una serie di scritti composti da Benjamin negli anni attorno al 1920, come *Schicksal und Charakter (Destino e carattere, 1919)*, *Goethes Wahlverwandschaften (Le Affinità elettive di Goethe, 1919-1922)*, ed è uno dei cardini di *Zur Kritik der Gewalt (Per la critica della violenza, 1921)*, saggio che costituisce uno dei principali riferimenti di Agamben<sup>28</sup>. *Nuda* significa dunque *bloß*, che in tedesco può significare 'nudo', ma – e questo è l'uso di Benjamin – nel senso di 'nient'altro che', 'mero'. Per quanto in tedesco l'espressione *das bloße Leben* appartenga al linguaggio comune (viene ancora oggi usata in espressioni del tipo «*das bloße* – o, più spesso, *naktes – Leben retten*», «salvare la pelle», «sfuggire a un pericolo per un soffio»), nel contesto dell'opera benjaminiana essa appartiene alla prima fase neokantiana ed è da ascrivere all'influenza della cosiddetta Scuola di Baden e in particolare di Heinrich Rickert,<sup>29</sup> anche se Benjamin le attribuirà i caratteri del *Naturwesen*

<sup>21</sup> «[N]el villaggio kafkiano, la potenza vuota della legge vige a tal punto da diventare indiscernibile dalla vita», G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 61.

<sup>22</sup> «L'esistenza e il corpo stesso di Josef K. coincidono, alla fine, col Processo, sono il Processo», *Ibid.*

<sup>23</sup> «Non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è l'elemento politico originario», *Ivi*, p. 98. «Il soggetto ultimo, che si tratta di eccepire e, insieme, di includere nella città, è sempre la nuda vita», G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996, p. 15.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>25</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 101.

<sup>26</sup> G. Agamben, *Stato di Eccezione*, Torino 2003, p. 112.

<sup>27</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 74-75.

<sup>28</sup> Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M 1974 seg., rispettivamente vol. II/1., pp. 171-78; vol. I/1., pp. 123-201; e vol. II/1., pp. 179-203.

<sup>29</sup> Si veda in particolare H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920. Rickert usa l'espressione *das bloße Leben* in particolare nella prefazione e nella conclusione.

di Hermann Cohen (colpa, sottomissione al fato), esponente invece della Scuola di Marburgo<sup>30</sup>. Il contesto è comunque quello di una critica della *Lebensphilosophie* da una prospettiva neokantiana, e quindi *das bloße Leben* significa qui semplicemente – e nel senso della *Lebensphilosophie* – «mera vita», nient'altro che vita<sup>31</sup>. Agamben decontestualizza il concetto benjaminiano e lo inserisce in un discorso che, per quanto 'ispirato' da Benjamin, lo frammista a una serie di suggestioni diverse ed eterogenee che lo portano lontano dal suo significato originale. Inoltre il fatto che Agamben non discuta né descriva mai il concetto di Benjamin – e la sua traduzione<sup>32</sup> – porta il lettore a credere che i due concetti siano identici<sup>33</sup>.

La seconda – e forse la sola – definizione di nuda vita si trova nella terza «soglia» che conclude *Homo sacer*:

«Nuda», nel sintagma «nuda vita», corrisponde qui al termine greco *haplōs*, con cui la filosofia prima definisce l'essere puro. L'isolamento della sfera dell'essere puro, che costituisce la prestazione fondamentale della metafisica dell'occidente, non è, infatti, senza analogie con l'isolamento della nuda vita nell'ambito della sua politica. A ciò che costituisce, da una parte, l'uomo come animale pensante, fa riscontro puntualmente, dall'altra, ciò che lo costituisce come animale politico. In un caso, si tratta di isolare dai molteplici significati del termine «essere» (che,

<sup>30</sup> Contrariamente a Rickert, Cohen non usa l'espressione *das bloße Leben*, ma usa invece *Naturwesen*, che comunque presenta i caratteri che Benjamin attribuirà a *das bloße Leben*. Si veda H. Cohen, *Ethik des reinen Willen*, vol. 7 di Id., *Werke*, a cura di H. Holzhey, Hildesheim 1981, in particolare pp. 363-64.

<sup>31</sup> Nitzan Lebovic nota che il termine *bloßes Leben* venne in effetti popolarizzato, nell'ambito della *Lebensphilosophie*, dal libro di Georg Simmel *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (München 1918), uno dei bersagli principali della critica di Rickert. Cfr. N. Lebovic, *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*, New York 2013, p. 185.

<sup>32</sup> La traduzione di *bloß* con *nuda* merita un discorso a parte, visto che una traduzione più 'corretta' sarebbe 'mera' (e infatti così lo rendono le più recenti traduzioni dei saggi benjaminiani). Dobbiamo notare però che Agamben prende semplicemente la traduzione, elegante ma ambigua, da *Angelus novus*, la prima antologia italiana di scritti benjaminiani curata da Renato Solmi e apparsa nel 1962, che, come dice in un'intervista, l'ha introdotto a Benjamin (A. Sofri, *Un'idea di Giorgio Agamben*, intervista a Giorgio Agamben, in «Reporter», 9-10 novembre 1985, pp. 32-33). Di fatto Agamben ha poi sviluppato e trasformato il sintagma fino a renderlo qualcosa di indipendente da quello benjaminiano: Hubert Thüring, traduttore tedesco di *Homo sacer*, dopo un'analisi del contesto e del campo semantico, ha così deciso non di ritradurre «la nuda vita» come «*das bloße Leben*», ma di renderlo invece come «*das nackte Leben*». Cfr. H. Thüring, *Anmerkungen zur Übersetzung und zur Zitierweise*, in G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, trad. ted. di H. Thüring, Frankfurt a.M. 2002, p. 199.

<sup>33</sup> Bisogna comunque notare che uno dei cardini della metodologia di Agamben, su cui insiste fin quasi da sempre, è che «l'elemento genuinamente filosofico in ogni opera, sia essa opera d'arte, di scienza o di pensiero, è la sua capacità di essere sviluppata, che Fierbach definiva *Entwicklungsfähigkeit*. Proprio quando si segue un tale principio, la differenza fra ciò che spetta all'autore dell'opera e ciò che va attribuito a colui che la interpreta e sviluppa diventa altrettanto essenziale quanto difficile da afferrare» (G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 8; si vedano anche le interviste di A. Sofri, *Un'idea di Giorgio Agamben*, cit., p. 33; e di F. Ferrari, *Un libro senza patria: intervista a Giorgio Agamben*, in «Eutopia» 1, 2001, p. 45). L'originalità di un pensiero, e in particolare di quello di Agamben, sta nello 'sviluppare' (*entwickeln*) l'elemento filosofico presente nelle fonti utilizzate, fino a renderlo qualcosa di proprio e indipendente.

secondo Aristotele, «si dice in molti modi»), l'essere puro (*on haplōs*); nell'altro, la posta in gioco è la separazione della nuda vita dalle molteplici forme di vita concrete. L'essere puro, la nuda vita – che cos'è contenuto in questi due concetti, perché tanto la metafisica che la politica occidentale trovino in essi e in essi soltanto il loro fondamento e il loro senso? Qual è il nesso tra questi due processi costitutivi, in cui metafisica e politica, isolando il loro elemento proprio, sembrano, insieme, urtarsi a un limite impensabile? Poiché, certo, la nuda vita è altrettanto indeterminata e impenetrabile dell'essere *haplōs* e, come di quest'ultimo, così si potrebbe dire di essa che la ragione non può pensarla se non nello stupore e nell'attonimento<sup>34</sup>.

Qui Agamben si riferisce al libro VI (Epsilon) della *Metafisica*, in cui Aristotele definisce la «filosofia prima» come quella scienza che è «teoretica» ma, a differenza di fisica e matematica (le altre due scienze teoretiche), è anche «universale», in quanto il suo oggetto è la sostanza sovrasensibile, separata e immobile, l'Essere in quanto essere (*on hē on*), l'Essere in generale (*on haplōs*) (1026a 31-33)<sup>35</sup>. Metafisica e politica sono mostrate da Agamben come fundamentalmente intrecciate nella ricerca di un fondamento e di un senso che sono costitutivamente legati. L'Essere puro e la nuda vita, come questo fondamento e senso, come l'«elemento proprio» di metafisica e politica, sono costruiti da Agamben – diversamente che da Aristotele – come il limite *impensabile* contro il quale entrambe cozzano; essi sono concetti «vuoti» e «indeterminati», ma «sembrano custodire saldamente le chiavi del destino storico-politico dell'occidente», e sono a un tempo «il compito e l'enigma» di ontologia e politica<sup>36</sup>.

Luciano Ferrari Bravo, in una delle prime recensioni a *Homo sacer* (1996), notava che il peso dell'argomentazione è posto sul secondo componente del sintagma «nuda vita»: la vita<sup>37</sup>. Il fuoco del progetto che comincia con *Homo sacer* è infatti la vita, ed è proprio il concetto di *vita* che costituisce l'enigma. In *Mezzi senza fine* (1996), che raccoglie studi preparatori per *Homo sacer*, Agamben insiste sull'intrinseca *indicibilità* e *impenetrabilità* che caratterizza la vita nelle sue forme basilari (biologica, nuda, corporea):

La vita biologica, forma secolarizzata della nuda vita, che ha in comune con questa indicibilità e impenetrabilità, costituisce così le forme di vita reali letteralmente in forme di *sopravvivenza*, restando in esse indelibata come l'oscura minaccia che può attualizzarsi di colpo nella violenza, nell'estraneità, nella malattia, nell'incidente<sup>38</sup>.

In ogni istanza, la vita biologica o nuda costituisce un'ombra *inviolabile, oscura, minacciosa* che minaccia di divenire attuale; essa è,

<sup>34</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 203.

<sup>35</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 3 vol., saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale, Milano 1995, vol. 2, p. 273.

<sup>36</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 203, 210-11.

<sup>37</sup> Cfr. L. Ferrari Bravo, *Homo Sacer. Una riflessione sul libro di Agamben* (1996), in Id., *Dal fordismo alla globalizzazione. Cristalli di tempo politico*, Roma 2001, p. 280.

<sup>38</sup> G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., p. 17.

afferma Agamben, «il sovrano invisibile che ci guarda dietro le maschere ebeti dei potenti»<sup>39</sup>.

In *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002) Agamben ripete quest'argomentazione: nella nostra cultura, scrive, il concetto di 'vita' non è mai definito come tale, rimane *indeterminato*, eppure è ogni volta articolato e diviso attraverso una serie di cesure e opposizioni che «lo investono di una funzione strategica decisiva» negli ambiti più diversi: la vita è allora «ciò che non può essere definito, ma che, proprio per questo, deve essere incessantemente articolato e diviso»<sup>40</sup>. La vita è sempre «soltanto giocata, mai posseduta, mai rappresentata, mai detta», ma è proprio per questo che «essa è il luogo possibile, ma vuoto, di un'etica, di una forma di vita»<sup>41</sup>. È sul perno di questo luogo indeterminabile e vuoto che ruota tutta la proposta agambeniana di una nuova politica e di una nuova etica.

Ma è proprio questa costitutiva indeterminatezza che ha attirato le maggiori critiche al suo progetto. Già nel 1996 Ferrari Bravo faceva notare l'ambiguità del centrarsi meno sulla vita che sulla sua nudità, più sulla *negatività* che sulle potenzialità positive della vita; questa enfasi sulla negatività rischia, per Ferrari Bravo, di trasformarsi in un'enfasi sulla negazione della vita, e cioè sulla morte<sup>42</sup>. Il problema fondamentale è che, in questo modo, Agamben confina all'inaccessibilità la vita stessa e la sua materialità, e blocca così, come ha ripetutamente sostenuto Catherine Mills, ogni possibile questione sul corpo e la sua storia, genere, razza, sessualità o classe<sup>43</sup>.

Il problema della 'storicità' della vita e del suo denudamento è stato sottolineato da diversi interpreti, tra gli altri Philippe Mesnard e Claudine Kahan, Robert Eaglestone, Neil Levi e Michael Rothberg, e Oliver Marchart.<sup>44</sup> Non esiste alcuna vita che sia priva di storia, e costruire la supposta nudità originaria della vita come il limite impensabile contro il quale cozza la filosofia politica, come l'enigma al centro della politica

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 21, corsivo nell'originale.

<sup>41</sup> G. Agamben, *L'autore come gesto*, in Id., *Profanazioni*, Roma 2005, p. 75.

<sup>42</sup> L. Ferrari Bravo, *Homo Sacer*, cit., pp. 280-81.

<sup>43</sup> Cfr. C. Mills, *The Philosophy of Agamben*, Stocksfiel 2008, pp. 33-37; dello stesso autore cfr. anche *Linguistic Survival and Ethicality: Biopolitics, Subjectification, and Testimony in Remnants of Auschwitz*, in *Politics, Metaphysics, and Death*, a cura di A. Norris, cit., pp. 198-221; e *Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism*, in M. Calarco e S. DeCaroli (a cura di), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford 2007, pp. 180-202. Per altre critiche dalla prospettiva del *gender* cfr. anche E. Plonowska Ziarek, *Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender*, in «The South Atlantic Quarterly» 107.1, 2008, pp. 89-105, e P. Deutscher, *The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and «Reproductive Rights»*, in «The South Atlantic Quarterly» 107.1, 2008, pp. 55-70.

<sup>44</sup> Cfr. P. Mesnard e C. Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris 2001; R. Eaglestone, *On Giorgio Agamben's Holocaust*, in «Paragraph: Journal of Modern Critical Theory» 25.2, 2002, pp. 52-67; N. Levi e M. Rothberg, *Auschwitz and the Remains of Theory: Towards an Ethics of the Borderland*, in «Sympløke» 11.1-2, 2004, pp. 23-38; O. Marchart, *Zwischen Moses und Messias: Zur politischen Differenz bei Agamben*, in J. Böckelmann e F. Meier (a cura di), *Die gouvernementale Maschine: Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster 2007, pp. 10-28.

occidentale, significherebbe garantirne l'inappropriabilità, l'indicibilità, l'impenetrabilità. Secondo queste letture, nulla può essere veramente detto della nuda vita, e affermazioni come «la produzione della nuda vita è [...] la prestazione originaria della sovranità»<sup>45</sup> sono in definitiva indecidibili: niente può confermarle, articularle o invalidarle. Dal punto di vista della 'filosofia politica', lo *stupore* e l'*attonimento*, in cui sia l'*on haplōs* che la nuda vita sono pensati<sup>46</sup>, non costituiscono prospettive utili attraverso le quali condurre e articolare ricerche empiriche, analizzare eventi o fenomeni; essi non permettono la comprensione, non rendono possibile la ricerca, e ancor meno spingono all'azione. Per Toni Negri, che in un certo senso sistematizza queste interpretazioni e può quindi essere preso a rappresentarle, la nuda vita è allora una forma di «ideologia», una «mistificazione», perché assolutizza la nudità e la assimila agli orrori dei campi nazisti, reiterandone in questo modo il denudamento. Il potere sovrano *ha bisogno* di mostrarci questa nudità per terrorizzarci; prendendo la nudità a rappresentare la vita, l'ideologia della nuda vita neutralizza le potenzialità della vita e le sue capacità di resistenza: è «l'esaltazione dell'umiliazione, della pietà, è cristianesimo medievale»<sup>47</sup>. Essa, in definitiva, reitera il denudamento operato dal potere sovrano.

### 3. *Denudatio perfecta*

E tuttavia, il fine dell'intera analisi agambeniana, e in particolare della sua lettura della nudità (e della vita), è proprio quello di svelare e disattivare il dispositivo che costruisce l'intera ontologia occidentale sulla negatività e l'indeterminatezza. L'obiettivo esplicito di *Nudità* è quello di «liberare del tutto la nudità dagli schemi che ci permettono di concepirla soltanto in modo privativo e istantaneo»<sup>48</sup>, non per tornare a uno stato 'originale', prelapsario, ma, letteralmente, per 'spogliare' la nudità della sua negatività. «Un'indagine che intenda confrontarsi seriamente col problema della nudità», scrive ancora Agamben, «dovrebbe pertanto innanzitutto risalire archeologicamente a monte dell'opposizione teologica nudità-veste, natura-grazia, ma non per attingere uno stato originale precedente alla scissione, ma per comprendere e neutralizzare il dispositivo che l'ha prodotta».<sup>49</sup> Certo, dal punto di vista della 'filosofia politica', la strada scelta da Agamben è per lo meno singolare o atipica: la seconda metà di *Nudità*, per trovare

<sup>45</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 93.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>47</sup> A. Negri, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in A. Negri, U. Fadini, and C. T. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Roma 2001, pp. 193-95. La critica di Negri appare anche, per quando in forma ridotta, nelle opere scritte con Michael Hardt; cfr. *Empire*, Cambridge 2000, p. 366, e *Commonwealth*, Cambridge 2009, pp. 57-58. Sulla critica di Negri (e Hardt) ad Agamben, cfr. B. Neilson, *Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism*, in «Contretemps» 5, 2004, pp. 63-78.

<sup>48</sup> G. Agamben, *Nudità*, cit., p. 96.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 98.

un modo di disattivare e rendere inoperativo il dispositivo teologico della nudità, si rivolge alla teoria della rappresentazione e all'immagine, usando il concetto heideggeriano di illatenza, quello kantiano di sublime, e quello benjaminiano di bellezza.

La nudità, Agamben qui scrive, è per Adamo ed Eva il solo contenuto della conoscenza del bene e del male: quando mangiarono il frutto dell'albero proibito «si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi» (*Gen.* 3:7). Ma la conoscenza della nudità, come abbiamo visto, è la conoscenza di una privazione, la conoscenza del fatto che qualcosa di invisibile e insostanziale (la veste di grazia) è stato perso. Tuttavia, Agamben sostiene che questa assenza di contenuto, questa privazione, rivela che questa non è conoscenza di qualcosa, ma piuttosto conoscenza di una pura conoscibilità; conoscendo la nudità non conosciamo un oggetto, ma solo un'assenza di veli, solo una possibilità di conoscere:

La nudità, che i primi uomini videro in Paradiso quando i loro occhi si aprirono, è, allora, apertura della verità, dell'illatenza (*a-letheia*, «non-nascondimento») che sola rende possibile la conoscenza. Il non essere più coperti dalla veste di grazia non rivela l'oscurità della carne e del peccato, ma la luce della conoscibilità. Dietro la presunta veste di grazia non vi è nulla e proprio questo non aver nulla dietro di sé, questo essere pura visibilità e presenza, è la nudità. E vedere il corpo nudo significa percepirne la pura conoscibilità al di là di ogni segreto, al di là o al di qua dei suoi predicati oggettivi<sup>50</sup>.

Agamben riproduce qui un suo vecchio argomento, che costituisce la terza 'stanza' del suo secondo libro, *Stanze* (1979): la teoria del fantasma, e cioè della conoscenza, nella poesia erotica del tardo medioevo. Nella filosofia e nel misticismo medievali il processo di conoscenza è presentato come una progressiva *denudatio*, in cui il fantasma (la forma o immagine che gli oggetti sensibili imprimono nei sensi) viene spogliato di tutti gli accidenti materiali, fino a che non resta che la forma nuda nell'atto finale di intellesione razionale. Il processo comincia nei sensi, che tuttavia non possono spogliare la forma sensibile *denudatione perfecta*; l'immaginazione la spoglia ulteriormente *denudatione vera*, ma senza riuscire a liberarla dagli accidenti materiali; quindi vengono palesate le intenzioni non sensibili (bontà, malizia, convenienza, ecc.), e solo a questo punto, quando tutto il processo del senso interno è giunto a compimento, l'anima razionale può essere informata dal fantasma completamente denudato<sup>51</sup>.

In *Nudità* Agamben allora ripete: «[n]ell'atto dell'intellezione, l'immagine è perfettamente nuda [...]. La conoscenza compiuta è contemplazione in una nudità di una nudità»<sup>52</sup>. La conoscenza del corpo umano è il suo fantasma, la sua immagine, e cioè ciò che lo rende conoscibile ma che deve restare, in sé, *inafferrabile*. Agamben così conclude:

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 115-16.

<sup>51</sup> Cfr. G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977, in particolare pp. 92-93.

<sup>52</sup> G. Agamben, *Nudità*, cit., p. 118.

l'immagine non è la cosa, ma la sua conoscibilità (la sua nudità), essa non esprime né significa la cosa; e, tuttavia, in quanto non è che il donarsi della cosa alla conoscenza, il suo spogliarsi dalle vesti che la ricoprono, la nudità non è altro dalla cosa, è la cosa stessa<sup>53</sup>.

Di nuovo, Agamben riproduce qui un argomento che aveva già presentato per la prima volta nel saggio del 1984 intitolato proprio *La cosa stessa*. In questo saggio analizzava il significato dell'espressione *to pragma auto*, la cosa stessa, e si centrava in particolare sulle definizioni di Platone e Aristotele. Semplificando al massimo un'esposizione assai complessa, l'argomento del saggio si impernia sull'assunzione che «la cosa stessa è ciò che, pur trascendendo in qualche modo il linguaggio, è, tuttavia, possibile solo nel linguaggio e in virtù del linguaggio: la cosa del linguaggio, appunto»<sup>54</sup>. In quanto tale, essa non è semplicemente l'essere nella sua oscurità e come oggetto presupposto dal linguaggio, ma invece «ciò per cui esso è conoscibile, la sua stessa conoscibilità e verità»<sup>55</sup>. La cosa stessa è il medium stesso della sua conoscibilità, la sua automanifestazione e annunciazione alla coscienza. La dicibilità stessa rimane tuttavia non detta in ciò che viene detto, e la conoscibilità stessa è persa in ciò che viene conosciuto: nel linguaggio presupponiamo sempre e allo stesso tempo dimentichiamo la stessa apertura che è in questione nel linguaggio, e il compito dell'esposizione filosofica diventa allora «quello di venire con la parola in aiuto alla parola, perché, nella parola, la parola stessa non resti supposta alla parola, ma venga, come parola, alla parola», o, in altri termini, quello di «[r]endere alla cosa stessa il suo luogo nel linguaggio»<sup>56</sup>.

Per illustrare ulteriormente questo svelamento come apertura della cosa alla conoscenza, Agamben ricorre allora, in *Nudità*, alla teoria della bellezza proposta da Benjamin nella terza parte del saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe. L'essenzialmente bello, sostiene Benjamin, si basa su un rapporto intrinseco con la sembianza [*Schein*]. In questo rapporto, la bellezza non coincide con la sembianza, ma tuttavia cessa di essere bella quando la sembianza scompare da essa: quindi «la bellezza appare in quanto tale solo in ciò che è velato»<sup>57</sup>. La bellezza non è una sembianza, non è un velo che copre qualcos'altro, ma è invece un'«essenza» [*Wesen*], che, tuttavia, «rimane essenzialmente identica a se stessa solo quando è velata»: «il bello non è né il velo né ciò che è velato, ma invece l'oggetto nel suo velo»<sup>58</sup>. Su queste basi, l'idea di «svelamento» [*Enthüllung*] diventa quella dell'«impossibilità dello

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>54</sup> G. Agamben, *La cosa stessa*, in *Id.*, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, p. 14.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 19 e 23, corsivo nell'originale.

<sup>57</sup> «[Schönheit] als solche nur im Verhüllten erscheint», W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I/1, p. 194.

<sup>58</sup> «ein solches freilich, welches wesentlich sich selbst gleich nur unter der Verhüllung bleibt»; «Denn weder die Hülle noch der verhüllte Gegenstand ist das Schöne, sondern dies ist der Gegenstand in seiner Hülle», *ivi*, p. 195.

svelamento» [*Unenthüllbarkeit*], e il rapporto tra il velo e ciò che è velato è definito come un «segreto» [*Geheimnis*]. Per l'argomentazione di Agamben il passo seguente è fondamentale: dal momento che è l'unità di velo e velato, scrive Benjamin, «il bello può essenzialmente valere solo dove la dualità di nudità e velamento non sussiste ancora: nell'arte e nelle manifestazioni della mera natura»<sup>59</sup>; e quindi:

nella nudità senza veli l'essenzialmente bello si è ritirato e nel corpo nudo dell'essere umano si raggiunge un essere che va oltre ogni bellezza – il sublime – e un'opera che va oltre ogni creazione – quella del creatore<sup>60</sup>.

Nella nudità dell'essere umano l'unità di velo e cosa velata scompare. La possibilità di essere denudato, glossa Agamben, condanna la bellezza umana alla sembianza, e questa cifra diventa allora la possibilità dell'essere svelato. Tuttavia questo processo ha un limite: oltre questo limite non troviamo né un'essenza che possa essere ulteriormente svelata, né la *natura lapsa*, la «mera corporealità», ma piuttosto «lo stesso velo, la stessa apparenza, che non è più apparenza di nulla»<sup>61</sup>. La nudità umana è questo indelebile residuo di apparenza, in cui nulla appare. È ciò che resta quando solleviamo il velo dalla bellezza. Ed è *sublime*, afferma Agamben, perché l'impossibilità di presentare l'idea in modo sensibile a un certo punto si trasforma, kantianamente, in una presentazione di un ordine superiore, in cui è la presentazione stessa che viene presentata, in cui l'apparenza stessa appare, e si mostra così infinitamente *inapparente*, infinitamente priva di segreto: «[s]ublime è, cioè, l'apparenza in quanto esibisce la sua vacuità e, in questa esibizione, lascia avvenire l'inapparente»<sup>62</sup>. Il dispositivo teologico della nudità viene così disattivato mostrando l'insostanzialità del suo presupposto negativo e del meccanismo di separazione che costruisce le opposizioni nudità-veste e natura-grazia; liberando, cioè, nudità e vita dalla loro segnatura teologica: «è proprio questo disincanto della bellezza nella nudità, questa sublime e miserabile esibizione dell'apparenza oltre ogni mistero e ogni significato, a disinnescare in qualche modo il dispositivo teologico per lasciar vedere, al di là del prestigio della grazia e delle lusinghe della natura corrotta, il semplice, inapparente corpo umano»<sup>63</sup>.

Il linguaggio e la strategia adottati nella seconda parte di *Nudità* sottolineano la sostanziale continuità dell'opera di Agamben. Continuità che si può riassumere (certo riduttivamente) come una critica della 'negatività'. Già il suo primo libro, *L'uomo senza contenuto* (1970), si configurava come una critica dell'estetica proprio perché l'estetica concepisce l'arte

<sup>59</sup> «kann sie wesentlich da allein gelten, wo die Zweiheit von Nacktheit und Verhüllung noch nicht besteht: in der Kunst und in den Erscheinungen der bloßen Natur», *ivi*, p. 196.

<sup>60</sup> «in der hüllenlosen Nacktheit ist das wesentlich Schöne gewichen und im nackten Körper des Menschen ist ein Sein über aller Schönheit erreicht – das Erhabene, und ein Werk über allen Gebilden – das des Schöpfers», *ivi*, p. 196.

<sup>61</sup> G. Agamben, *Nudità*, cit., p. 121.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 127.

come «pura potenza della negazione» e il suo destino coincide in ultima istanza con quello del «nichilismo»<sup>64</sup>; qui il giudizio estetico kantiano era definito come una «teologia negativa»<sup>65</sup>, e la stessa accusa era ripetuta in *Infanzia e storia* (1979) a proposito del soggetto trascendentale<sup>66</sup>; anche la critica, in *Stanze*, era appaiata all'arte e definita, hegelianamente, come un «autoannientantesi nulla», una «negatività assoluta e senza riscatto», che non rinuncia alla conoscenza, ma la marca nondimeno con questo carattere assolutamente negativo<sup>67</sup>. Il tema della negatività può essere riassunto, in questi testi, come la ricerca di un *fondamento* che rimane vana e che sfocia necessariamente nella postulazione – *mistica* – di un «inconoscibile» (*L'uomo senza contenuto*, *Stanze*), di un «inesperibile» (*Infanzia e storia*) o di un «indicibile» (*Stanze*, *Infanzia e storia*). Questa ricerca viene sviluppata e approfondita in *Il linguaggio e la morte* (1982), che postula la necessità di un superamento della radicale negatività della metafisica occidentale<sup>68</sup>, ma è anche implicitamente alla base di *Idea della prosa* (1985), che cerca una parola che si liberi dell'«indicibile» come presupposto negativo del linguaggio occidentale<sup>69</sup>.

Le ricerche seguenti centrate sulla questione del 'politico', che già cominciano con *La comunità che viene* (1990), si fondano anch'esse su una critica dei *presupposti*, e cioè dell'intrinseca forma *privativa* della comunità, fondata su ciò che non è, e quindi sull'esclusione. Il progetto ventennale che comincia con *Homo sacer* ha come punto di partenza proprio la *separazione* tra *zoē* e *bios*, l'*esclusione* e a un tempo *produzione*, nella forma dell'eccezione sovrana, della nuda vita dalla vita della comunità. Anche questo progetto si fonda dunque su una critica dei presupposti negativi e sull'eliminazione dell'inconoscibile / inesperibile / indicibile: la forma-di-vita, il perno attorno a cui ruota la *pars construens* del progetto agambeniano, è una vita senza negatività, senza distinzione tra *zoē* e *bios*, senza la mistica dell'inappropriabilità, liberata dalla mortale privazione che la rende nuda e *produce* così la nuda vita<sup>70</sup>.

Questa critica della negatività procede in ogni istanza – e non solo grazie all'eventuale adozione del metodo archeologico foucauldiano – attraverso una progressiva *denudatio*, uno 'svelamento' (nel senso di togliere i veli) delle strutture portanti della metafisica (e del potere) occidentale, tanto che William Robert ha potuto chiamare Agamben essenzialmente un «pensatore della nudità», e definire l'intero progetto di *Homo sacer* come un «pensiero della, e attraverso la, nudità»: metodologicamente, la nudità

<sup>64</sup> G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Macerata 1994, pp. 86-87 e passim.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>66</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 2001, pp. 26-27.

<sup>67</sup> G. Agamben, *Stanze*, cit., p. xii.

<sup>68</sup> G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit.

<sup>69</sup> G. Agamben, *Idea della prosa*, Macerata 2002.

<sup>70</sup> Sulla forma-di-vita cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 211; G. Agamben, *Forma-di-vita*, in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 13-19; e G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011.

«gli serve da paradigma, legato a una segnatura, che designa un dispositivo e dà luogo a una produzione».<sup>71</sup> Il saggio *Nudità* costituisce dunque, in un certo senso, un caso paradigmatico e un distillato emblematico della *denudatio* metodologica in realtà da sempre presente e operante nell'opera di Agamben.

#### 4. Il corpo glorioso

Questa *denudatio* e la disattivazione della segnatura teologica che ne consegue lasciano però aperta una domanda: che cosa potrebbero essere la «semplice nudità», il «semplice, inapparente corpo umano»? Come potrebbero configurarsi un corpo liberato dalla segnatura teologica e una vita sciolta dalla sua riduzione a mera nudità? Agamben non si lascia certo sedurre da facili risposte, ma, almeno a partire da *La comunità che viene*<sup>72</sup>, c'è un'immagine ricorrente che marca il suo repertorio esemplare e che può forse essere qui presa in prestito per abbozzare, a mo' di conclusione, un tentativo di risposta: quella del corpo glorioso – e forse non è un caso che il saggio che segue *Nudità* nella raccolta omonima si intitoli proprio *Il corpo glorioso*. Usando a paradigma il problema teologico del corpo dei risorti in Paradiso, Agamben cerca di pensare la figura di un corpo spogliato dal suo destino biologico e della segnatura teologica che lo determinano inesorabilmente. Se il principio essenziale dei dispositivi di potere è quello della separazione<sup>73</sup> (nel caso che abbiamo esaminato, quella tra corpo e veste, natura e grazia, *zoē* e *bios*, forma e vita), allora il corpo glorioso (e la forma-di-vita) è un corpo (una vita) strappato alla separazione e in cui gli elementi separati siano portati a coincidere<sup>74</sup>:

Il nudo, semplice corpo umano non è qui spostato in una realtà superiore e più nobile: piuttosto, è come se, liberato dal sortilegio che lo separava da se stesso, accedesse ora per la prima volta alla sua verità. [...] il corpo che contempla ed esibisce nei gesti la sua potenza accede a una seconda e ultima natura, che non è che la verità della prima. Il corpo glorioso non è un altro corpo, più agile e bello, più luminoso e spirituale: è lo stesso corpo, nell'atto in cui l'inoperosità lo scioglie dall'incanto e lo apre a un nuovo possibile uso comune<sup>75</sup>.

Il breve articolo del 2005 sulla performance di Vanessa Beecroft si concludeva con un'immagine, che qui useremo anche noi come conclusione: secondo una parabola gnostica, i salvati, nell'ultimissimo

<sup>71</sup> «a thinker of nudity», «a thinking of and through nudity», W. Robert, *Nude, Glorious, Living*, in «Political Theology» 14.1, 2013, p. 117.

<sup>72</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 37-38.

<sup>73</sup> A proposito della separazione come struttura portante della religione e del potere si veda G. Agamben, *Elogio della profanazione*, in Id., *Profanazioni*, cit., pp. 83-106.

<sup>74</sup> Per questo Eva Geulen sostiene che il progetto agambeniano, e in particolare in concetto di forma-di-vita, affonda le radici in una sorta di nostalgia romantica per una perdita 'untà'. Cfr. E. Geulen, *Giorgio Agamben zu Einführung*, seconda edizione ampliata, Hamburg 2009, pp. 119-22.

<sup>75</sup> G. Agamben, *Il corpo glorioso*, in Id., *Nudità*, cit., pp. 145-46.

giorno, strapperanno dai loro corpi anche la veste di luce data loro da Dio nell'ultimo giorno e si mostreranno gli uni agli altri in una nudità che non conosce né peccato né gloria: «[i]l corpo umano che sarà visto in quel giorno sarà come il corpo di quella ragazza nella Neue Nationalgalerie che ho guardato, passando, da dietro, solo per perderla subito di vista: fragile, semplice, senza nome, eppure indubbiamente nudo, e pensabile in modo non problematico»<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup>G. Agamben, *Das verlorene paradisische Kleid*, cit., p. 37.



Articoli/3

## **Dal linguaggio al corpo**

di Felice Cimatti

---

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 06/05/2014. Accettato il 18/05/2014

---

*Abstract:* Italian contemporary philosophy is characterized by various forms of reaction to the "linguistic turn" which marked not only the analytic tradition, but also the continental one (structuralism, semiotics and hermeneutics). The philosophical (and anthropological) question that the "linguistic turn" leaves unanswered is: what is the nature of language? If language is the foundation of human nature, which is, in turn, the basis of language? The field that now opens itself is populated by those concepts that a philosophy centered on language completely has forgotten: body, life, animality. In this paper I try to delineate a philosophical route which starts from the "linguistic turn" and it arrives to the Deleuzian concept of "immanence".

\*\*\*

Par vie, on peut entendre le participe présent ou le participe passé du verbe vivre, le vivant et le vécu. La deuxième acception est, selon moi, commandée par la première, qui est plus fondamentale. C'est seulement au sens où la vie est la forme et le pouvoir du vivant que je voudrais traiter des rapports du concept et de la vie<sup>1</sup>.

### **1. La differenza italiana e il "linguistic turn"**

«Per afferrare il senso della differenza [filosofica] italiana», scrive Roberto Esposito, «bisogna partire dal suo esterno», cioè «dalla difficoltà generale che sperimenta, in questa fase, la filosofia contemporanea»<sup>2</sup>. Secondo Esposito sono tre, nel complesso, i filoni prevalenti della filosofia degli ultimi decenni: la filosofia analitica, la teoria critica e il decostruzionismo (Esposito scrive nel 2010, prima dell'affermarsi del "nuovo realismo"<sup>3</sup>, un paradigma che prova a rispondere – benché da un'altra prospettiva – allo

---

<sup>1</sup>G. Canguilhem, *Le concept et la vie*, in «Revue Philosophique de Louvain», 64 (82), 1966, pp. 193-223, p. 193.

<sup>2</sup>R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010, p. 6.

<sup>3</sup>M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari 2012.

stesso disagio da cui nasceva il suo libro<sup>4</sup>). La ragione di questa «difficoltà», continua il filosofo napoletano, è dovuta al «ruolo dominante giocato, certo diversamente, in tutte e tre le tradizioni dalla sfera del linguaggio»<sup>5</sup>. In questo senso il “linguistic turn”<sup>6</sup> ha segnato non solo la tradizione analitica, ma anche quella continentale (si pensi all’influenza che a lungo hanno avuto, e non solo o prevalentemente nella filosofia, lo strutturalismo, la semiotica e l’ermeneutica).

La questione filosofica (e antropologica)<sup>7</sup> che la “svolta linguistica” lascia senza risposta è la stessa per tutti questi diversi approcci: qual è la natura del linguaggio? Se il linguaggio è il fondamento della natura umana<sup>8</sup>, qual è, a sua volta, il fondamento del linguaggio? Il linguaggio può fondare sé stesso? Può esistere una entità naturale che – come il Dio dei teologi – è *causa sui*? In effetti il linguaggio, dopo la “morte di Dio”, sembra essere diventata l’ultima figura della trascendenza (anche se per molta filosofia contemporanea l’atteggiamento verso la scienza sta assumendo esso stesso tratti pericolosamente fideistici<sup>9</sup>). In questo senso Giorgio Agamben poteva scrivere già nel 1996 che «il tema della filosofia che viene» non potrà che essere una filosofia dell’«immanenza»<sup>10</sup>, cioè appunto una filosofia che si collochi dopo e oltre il “linguistic turn”. Il campo che si apre, e che si colloca in una linea ideale che comincia con Spinoza e arriva – passando per Nietzsche – fino a Deleuze, è popolato da quei concetti che una filosofia tutta centrata sul linguaggio aveva relegato fra gli attrezzi inservibili del passato, se non del tutto rimossi: corpo, vita, animalità<sup>11</sup>, immanenza appunto; «il piano di immanenza funziona, cioè, come un principio di indeterminazione virtuale, in cui il vegetale e l’animale, il dentro e il fuori e persino l’organico e l’inorganico si neutralizzano e transitano l’uno nell’altro»<sup>12</sup>. In questo senso, ridotta ad una formula sommaria e brutale, la filosofia del nostro tempo è la filosofia che prova a pensare che cosa c’è dopo il “linguistic turn”.

## 2. Linguaggio e “pulsione di morte”

<sup>4</sup> Cfr. anche C. Martin, J. Heil, *The Ontological Turn*, in «Midwest Studies in Philosophy», XXIII, 1999, pp. 34-60.

<sup>5</sup> R. Esposito, cit., p. 7.

<sup>6</sup> R. Rorty (a cura di), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago 1967.

<sup>7</sup> Si pensi al prepotente ritorno di attenzione per il tema – a lungo rimosso – delle origini del linguaggio umano, intrecciato a quello dei linguaggi animali; cfr. F. Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Roma 1998 e F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evoluzionistico*, Roma-Bari 2010.

<sup>8</sup> F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell’animale umano*, Torino 2000; P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino 2003.

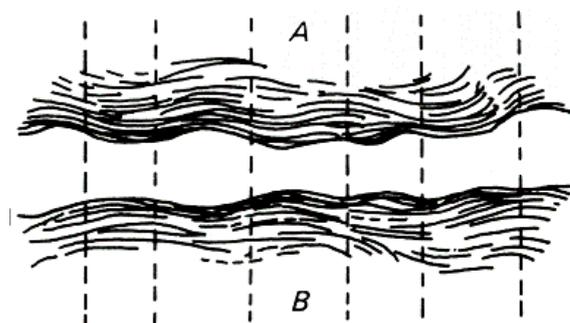
<sup>9</sup> T. Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, London 1991.

<sup>10</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Milano 2010, p. 410.

<sup>11</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Roma-Bari 2013.

<sup>12</sup> G. Agamben, cit., p. 403.

Anche se pochi filosofi lo hanno esplicitato fino in fondo (ad esempio Deleuze e Guattari in quel libro straordinario e incompreso che è *Mille Plateaux*<sup>13</sup>), il problema implicito nel "linguistic turn" è che il linguaggio – e tutte le successive incarnazioni della trascendenza, politiche e religiose – ha come fine "metafisico" fare piazza pulita di ciò che rende vitale la vita. Chi lo ha compreso meglio e prima di tutti è Ferdinand de Saussure<sup>14</sup>. Si prenda il celebre schema presentato nel primo paragrafo del capitolo dedicato al *valore linguistico*:



«Psicologicamente», dice de Saussure, «fatta astrazione della sua espressione in parole, il nostro pensiero non è che una massa amorfa e indistinta». Il senso di *tutto* il "linguistic turn", comprese le sue conseguenze biopolitiche, è contenuto in queste due righe; «senza il soccorso dei segni» continua de Saussure, «noi saremmo incapaci di distinguere due idee in modo chiaro e costante. Preso in sé stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e niente è distinto prima dell'apparizione della lingua»<sup>15</sup>. Qui de Saussure non sta parlando tanto, né principalmente, del rapporto fra pensiero e linguaggio; qui sta dicendo che il compito della lingua (che nello schema è l'insieme delle linee tratteggiate verticali che si estendono da A, il campo del pensiero, a B, quello dell'espressione sonora) è quello di tracciare dei confini al pensiero e all'espressione. Invece di vedere questo come uno schema linguistico, occorre vederlo come il gesto originario – in cui collassano le tradizionali distinzioni fra linguaggio, religione, politica e diritto – attraverso il quale si impone al pensiero *cosa* e *come* pensare.

Le linee tratteggiate sono proprio quello che sembrano: delle *recinzioni* del pensiero, come il filo spinato che delimita una proprietà privata, e trasforma il tutto vitale e interconnesso di una prateria in una serie di appezzamenti di terreno, ognuno dei quali appartiene per legge ad un legittimo proprietario. De Saussure non sta parlando del linguaggio, ci sta dicendo che la funzione "metafisica" del linguaggio è letteralmente ingabbiare la continuità della vita, metterla in una scatola (ogni parola deve

<sup>13</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di M. Guareschi, Roma 2003.

<sup>14</sup> F. Cimatti, *Concetto e significato. Saussure e la natura umana*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 3, 2010, pp. 89-101.

<sup>15</sup> F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Bari 1978<sup>5</sup>, p. 136.

avere un "riferimento"), renderla "discreta", nel doppio senso di *articolata* (divisa in parti) e di *moderata*, cioè controllabile e innocua, come si dice che è discreta una persona che non disturba e non parla a sproposito, una persona che "sta al suo posto".

Vale, per questo schema, quello che dice Carl Schmitt del «nomos», in cui si condensano tre gesti originari, e non solo evidentemente del diritto: «prendere, dividere, elaborare»<sup>16</sup>; «il primo significato di *nomos* in quanto «*nomen actionis* di *nemein*», scrive Schmitt, è «*prendere/conquistare* [...] essere diretto ad un *Nehmen* (prendere)». La parola, prima e soprattutto, è un "prendere" possesso di una porzione di pensiero e di mondo, per delimitarla e individuarla rispetto ad altre porzioni di mondo che appartengono ad altre parole, ad altri soggetti. La parola ritaglia e spezzetta il mondo. Di conseguenza, continua il filosofo e giurista tedesco, significa anche «*spartire/dividere*»<sup>17</sup>, perché ogni parola, come ogni proprietario, possiede solo una porzione delimitata del mondo, la «parte che ciascuno ha, il *suum cuique*»<sup>18</sup> il resto appartiene ad altre parole. «Nomos», infine, implica anche fare qualcosa di questa parte, lavorarla e metterla a frutto: pertanto «significa in terzo luogo *coltivare/produrre* [...]. È questo il lavoro produttivo che normalmente è fondato sulla base della proprietà»<sup>19</sup>. La vita linguisticizzata è la prima vita a conoscere il lavoro: la biopolitica comincia con Adamo che, *sotto* lo sguardo vigile del Signore, dà il nome agli animali.

Nello schema di de Saussure viene così rappresentata, nel suo nocciolo più semplice e irriducibile, l'azione, che è insieme linguistica e giuridica (d'altronde non c'è legge senza linguaggio, e viceversa)<sup>20</sup>, l'operazione originaria attraverso cui il linguaggio si appropria del campo della vita, e quindi del pensiero. Il linguaggio *umano* non nasce in vista della comunicazione, come sostiene chi non ha compreso la sua potenza generatrice (e quindi anche, inevitabilmente, distruttrice)<sup>21</sup>, anche perché se davvero fosse questa la sua funzione è incredibilmente (e inutilmente) troppo complicato per poterla assolvere in modo efficiente<sup>22</sup>. Se si deve scorgere, conclude Schmitt:

L'inizio di ogni ordinamento giuridico [e quindi linguistico] in una prima divisione – una *divisio primæva* –, un'imposizione del genere ha bisogno di un approfondimento: la divisione e la distribuzione, cioè il *suum cuique*, presuppone

---

<sup>16</sup> C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1984, p. 299.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 297.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 298.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari 2005.

<sup>21</sup> Come, ad esempio, S. Pinker, *L'istinto del linguaggio*, Milano 1998.

<sup>22</sup> Cfr. M. Hauser, D. Konishi (a cura di), *The Design of Animal Communication*, Boston 1999; M. Hauser, C. Yang, R. Berwick, I. Tattersall, M. Ryan, J. Watumull, N. Chomsky, R. Lewontin, *The Mystery of Language Evolution*, in «Frontiers in Psychology», 5 (401), pp. 1-12.

l'appropriazione della massa da distribuire, cioè una *occupatio* o *appropriatio primæva*<sup>23</sup>.

Non è un caso che Schmitt, come de Saussure, parli di una «massa» che il linguaggio/nomos deve prima conquistare, poi suddividere, infine mettere al lavoro. Da questo punto di vista tutta la questione, che recentemente ha conosciuto grande interesse, della biopolitica<sup>24</sup> non può affatto essere considerata una novità, tantomeno un fenomeno della modernità tecnologica: la questione antropologica della biopolitica è il controllo che il nesso linguaggio/tecnologia e diritto esercita sul campo della vita. Senza linguaggio non ci sarebbe biopolitica, e viceversa. È in questo senso, tutto naturalistico e mondano, che abbiamo potuto parlare di essenza “metafisica” del linguaggio: l'origine del linguaggio è nel gesto originario della conquista della «massa amorfa», e quindi della vita e del corpo.

D'altronde, nella più avanzata e scientificamente coerente teoria del linguaggio oggi esistente, il cosiddetto programma minimalista di Noam Chomsky<sup>25</sup>, la Facoltà del Linguaggio viene presentata come un dispositivo che, propriamente, non risponde né ad una funzione cognitiva né ad una funzione comunicativa:

Come ipotesi guida per la ricerca è stato fruttuoso prendere in considerazione una tesi dalle conseguenze molto estese – la “tesi minimalista forte” TMF – secondo la quale il linguaggio è una soluzione ottimale [*optimal solution*] alle condizioni di interfaccia che la Facoltà del Linguaggio deve soddisfare: in altre parole, il linguaggio è il modo migliore [*optimal way*] di connettere suono e significato, da intendere in senso tecnico nei termini di sistemi di interfaccia coinvolti nell'uso e nella interpretazione delle espressioni generate da un Linguaggio-Interno [*I-Language*, contrapposto all'*E-Language*]. Se TMF funziona fino in fondo, ciò che nessuno si aspetta, la Grammatica Universale verrebbe limitata dalle proprietà delle condizioni di interfaccia<sup>26</sup>.

Già parlare di “ottimale” rispetto al linguaggio umano mostra come, in realtà non ci sia nulla di umano in questo dispositivo. Chomsky propone una definizione di linguaggio umano affatto diversa da quelle a cui ci ha abituato una ripetitiva tradizione millenaria: il linguaggio non serve agli esseri umani per comunicare i loro pensieri, e non serve nemmeno come strumento interno del pensiero. Il linguaggio, per Chomsky, è al servizio del linguaggio stesso, è una *optimal solution* per problemi interni al dispositivo linguistico, in particolare quello di come collegare i due sottosistemi del suono e del significato. Questi due sistemi, a loro volta, non sono quello che sembrano, ossia comunicazione e pensiero, cioè voce e idee, in sostanza il corpo umano con i suoi bisogni: in realtà si tratta di dispositivi interni che producono rappresentazioni che poi devono essere connesse le une alle

<sup>23</sup> C. Schmitt, cit. pp. 310-311.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris 2004.

<sup>25</sup> N. Hornstein, J. Nunes, K. Grohman, *Understanding Minimalism*, Cambridge UK 2006.

<sup>26</sup> N. Chomsky, *On Phases*, p. 3, [http://www.fossil.in/Chomsky\\_Phases.pdf](http://www.fossil.in/Chomsky_Phases.pdf).

altre. Secondo il programma minimalista la Facoltà del Linguaggio procede largamente per conto proprio, e solo accidentalmente può essere considerata un mezzo a disposizione degli esseri umani. Non sono gli esseri umani ad usare il linguaggio, al contrario, è il linguaggio che ha bisogno dei loro corpi, in particolare dei 'loro' cervelli, per potersi articolare secondo le proprie linee di sviluppo interne. D'altronde già lo schema di de Saussure mostra plasticamente come la lingua sia un dispositivo che si applica dall'esterno sul corpo dell'animale umano. L'effetto della lingua è letteralmente fare a pezzi la «massa amorfa»; da notare come quello che non è organizzato linguisticamente per il linguaggio è del tutto amorfo. L'unica forma è quella del linguaggio:

come da lungo è stato riconosciuto, la proprietà più fondamentale del linguaggio – inusuale nel mondo biologico [*an unusual one in the biological world*] – è che si tratta di un sistema caratterizzato dalla infinità discreta [*discrete infinity*] di oggetti gerarchicamente organizzati. Ognuno di questi sistemi è basato su una operazione che prende  $n$  oggetti sintattici (OoSo) già formati, e a partire da questi costruisce un nuovo SO. Chiamiamo questa operazione *Merge*<sup>27</sup>. Un *Merge* illimitato [*unbounded*] o qualche suo equivalente è inevitabile in un sistema caratterizzato dalla proprietà della infinità discreta gerarchizzata<sup>28</sup>.

Il mondo vivente non sembra essere organizzato come una collezione di entità discrete, distinte e autonome, per questo la discretezza delle entità linguistiche è *unusual in the biological world*<sup>29</sup>. Al contrario, il linguaggio umano è composto di entità discrete, gli Oggetti Sintattici (da notare, sintattici, ossia questi oggetti hanno una forma non un contenuto), ognuno dei quali, a sua volta, può essere combinato, attraverso operazioni come quella di *Merge*, per formare altri e più complessi Oggetti Sintattici. La proprietà distintiva del linguaggio umano è infatti la infinità discreta, che permette di "generare" (e la parola rende bene la potenza quasi 'divina' e 'trascendente' di questo dispositivo) un numero potenzialmente infinito di nuovi Oggetti Sintattici. Che poi i limiti dei parlanti umani non permettano di sfruttare la potenza del linguaggio umano, è appunto soltanto un limite umano, che non ha niente a che fare con la logica interna del dispositivo linguistico, la 'sua' *optimal solution*. Il carattere quasi 'automatico' e 'inesorabile' della Facoltà del Linguaggio rispetto al corpo umano è evidente nello strettissimo collegamento che esiste fra infinità discreta e il dispositivo

---

<sup>27</sup>"Combinare", "fondere"; cfr. G. Graffi, *Che cos'è la grammatica generativa*, Roma 2008, p. 62.

<sup>28</sup>N. Chomsky, cit., p. 5.

<sup>29</sup>Cfr. ad esempio il nuovo concetto biologico di "esposoma", che mira ad integrare e superare la troppo netta distinzione – digitale, appunto – fra "genotipo" e "fenotipo"; cfr. C. Wild, *Complementing the Genome with an "Exposome": The Outstanding Challenge of Environmental Exposure Measurement in Molecular Epidemiology*, in «Cancer Epidemiology, Biomarkers & Preventions», 14, pp. 1847-1850. Più in generale sui rapporti fra fisica quantistica e biologia cfr. M. Arndt, T. Juffmann, V. Vedral, *Quantum physics meets biology*, in «HFSP Journal», 3 (6), 2009, pp. 386-400.

che ‘genera’ i numeri naturali (linguaggio e aritmetica sembrano essere le due manifestazioni di una stessa capacità ‘naturale’<sup>30</sup>):

Si supponga che esista una lingua che abbia il più semplice lessico possibile: soltanto un termine LI, che chiameremo “uno”. L’applicazione di *Merge* a LI genera [yelds] {uno}, che chiameremo “due”. L’applicazione di *Merge* a {uno} genera {{uno}}, che chiameremo “tre”. Ecc. In effetti *Merge* usata in questo modo istanzia la funzione successore. È una conseguenza diretta di questo definire l’addizione come *Merge* (X,Y), e attraverso i modi consueti, il resto dell’aritmetica<sup>31</sup>.

L’aspetto ‘tragico’ della funzione successore (e quindi, se seguiamo Chomsky, della Facoltà del Linguaggio), una tragicità che è inseparabile dalla sua stessa logica, è che una volta messa in movimento può continuare senza fine: 1, (1) + 1, (1+1) + 1, e così via all’infinito appunto. È l’inesorabilità del linguaggio, il suo carattere più evidente, e la sua ‘indifferenza’ rispetto alle nostre ragioni, inesorabilità e indifferenza che la sbornia ermeneutica aveva completamente perso di vista<sup>32</sup> (ottennebrata dalla «stolida idea di un’interpretazione infinita»)<sup>33</sup>. È quella che Freud in *Al di là del principio del piacere* chiama la «pulsione di morte», che non è affatto una oscura forza biologica, al contrario, è un dispositivo naturale in cui collassano logica e biologia. Lo mostra il celebre esempio del gioco del rocchetto del nipotino di Freud:

Il bambino aveva un rocchetto di legno intorno a cui era avvolto del filo. Non gli venne mai in mente di tirarselo dietro per terra, per esempio, e di giocarci come se fosse una carrozza; tenendo il filo a cui era attaccato, gettava invece con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo da farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo “o-o-o” [*Fort*, via]; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto, e salutava la sua ricomparsa con un allegro “da” [qui]. Questo era dunque il gioco completo – sparizione e riapparizione – del quale era dato assistere di norma solo al primo atto, ripetuto instancabilmente come gioco a sé stante, anche se il piacere maggiore era legato indubbiamente al secondo atto<sup>34</sup>.

Freud lo scrive esplicitamente, lo schema è «ripetuto [...] come gioco a sé stante»; il gioco, come il linguaggio, *si gioca da solo*. E qual è, alla fine, la matrice del ‘gioco’ del rocchetto? Usando i termini di Chomsky, c’è un primo Oggetto Sintattico, “o-o-o”, a cui viene combinato con una prima applicazione di *Merge* un ulteriore Oggetto Sintattico, “da”, poi si ricomincia, e così via «instancabilmente». In questo caso non è tanto importante la lettura simbolica del gioco, che in fondo vale quanto ogni altra interpretazione,

<sup>30</sup> B. Arsenijevic, W. Hinzen, *Recursion as a human universal and as a primitive*, in «Bio-linguistics», 4, 165-173.

<sup>31</sup> N. Chomsky, cit., p. 6.

<sup>32</sup> F. Cimatti, *La zecca e l’uomo. Antropologia e linguaggio fra Wittgenstein e Lacan*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 7 (2), 2012, pp. 38-52.

<sup>33</sup> G. Agamben, *Il fuoco e il racconto*, Roma 2014, p. 34.

<sup>34</sup> S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, in *Opere 1917-1923*, a cura di C. Musatti, Torino 1977, p. 201.

quello che è evidente è che si tratta di un dispositivo che si ripete (quasi) da solo. Il bambino viene trascinato dalla logica intrinseca del linguaggio. È il bambino che viene giocato dal linguaggio. E così nel linguaggio è implicito il dispositivo della ripetizione, cioè appunto la «pulsione di morte».

Il primo a trarre questa equivalenza sarà Jaques Lacan; in effetti forse nessuno come lui ha pensato gli effetti del linguaggio sul corpo umano<sup>35</sup>: il linguaggio, ossia «la rete dei significanti» è infatti l'«*automaton*»<sup>36</sup>. Se è questo il linguaggio, si pone allora immediatamente la questione dell'«*incontro con il reale*», che si trova «al di là dell'*automaton*, del ritorno, del rivenire, dell'insistenza dei segni cui ci vediamo comandati dal principio di piacere. Il reale è ciò che giace sempre dietro l'*automaton*, e di cui è così evidente, in tutta la ricerca di Freud, che le sue preoccupazioni stanno qui»<sup>37</sup>.

### 3. Potere e campo psichico

La «differenza italiana» è quella di essersi sempre occupata, anche quando non era di moda, del campo che si estende oltre il linguaggio<sup>38</sup>. È importante ribadire che si tratta di un "oltre" il linguaggio, perché è il rapporto fra facoltà del linguaggio e *Homo sapiens* che definisce la natura umana. Questo significa che prima di questo rapporto non c'era l'umano come lo conosciamo ora, e quindi non è nel campo del prelinguistico che può essere cercato quel «reale» che stava così a cuore a Lacan. Ma prima di questo passaggio, occorre affrontare un altro tema: che corpo è, quello dell'animale che parla, il corpo segnato dal dispositivo della infinità discreta e della ripetizione? Una prima risposta è contenuta nel commento dello stesso Freud al gioco del rocchetto, quando osserva compiaciuto (è di suo nipote che si sta parlando, e Freud ci tiene a mostrare quanto sia già "maturo" e precocemente "responsabile") «il grande risultato di civiltà raggiunto dal bambino», ossia «la rinuncia pulsionale (rinuncia al soddisfacimento pulsionale) che consisteva nel permettere senza proteste che la madre se ne andasse»<sup>39</sup>. Entrare nel dispositivo linguistico significa, prima di tutto, accettare e fare propria quella conquista di sé in quanto «massa amorfa» che, con de Saussure e Schmitt, abbiamo visto essere il carattere distintivo della facoltà del linguaggio. E così il nipote di Freud diventa un "bravo" bambino perché ha imparato velocemente a controllare il proprio comportamento: attraverso il gioco del rocchetto, continua Freud, «il bambino si risarciva,

<sup>35</sup> F. Cimatti, *Linguaggio e religione. Lacan sull'umano come "animale malato"*, in «Psicoterapia e Scienze umane», 4, 2010, pp. 463-472.

<sup>36</sup> J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, a cura di G. Contri, Torino 1979, p. 53.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>38</sup> In realtà questo tema è al centro anche di quella parte delle neuroscienze italiane più attente alla filosofia; cfr. ad esempio V. Gallese, *Mirror Neurons and the Social Nature of Language: The Neural Exploitation Hypothesis*, in «Social Neuroscience», 3, 2008, pp. 317-333.

<sup>39</sup> S. Freud, cit. p. 201.

per così dire, di questa rinuncia [pulsionale], inscenando l'atto stesso dello scomparire e del riapparire avvalendosi degli oggetti che riusciva a raggiungere»<sup>40</sup>. Il bambino vuole stare con la madre, vuole continuare a provare la calda e affettuosa sensazione che sente quando le è vicino (ed è probabile che anche la madre provi qualcosa di simile); ma la «civiltà» richiede «una rinuncia pulsionale», richiede cioè che il desiderio sia rimandato, rimosso, o meglio ancora sublimato<sup>41</sup>. Il bambino impara così a stare da solo, impara a diventare una entità distinta e separata dal resto del mondo. E lo impara proprio mediante il linguaggio. La madre in carne ed ossa viene sostituita da una coppia di parole, la madre diventa cioè un segno: la madre che torna è rappresentata dal suono "da", la madre che si allontana dal segno "o-o-o". L'unitarietà affettiva e vivente del mondo si spezza una volta per tutte, e si articola – come correttamente dice de Saussure – in pezzi staccati. Eccola, la discretezza, che è appunto quella del mondo fatto a frammenti come quella del bambino che impara a diventare – attraverso i segni del linguaggio – il proprio stesso controllore (in altri tempi si sarebbe chiamato "angelo custode", un poliziotto, in definitiva).

Si vede allora come il nesso fra linguaggio e potere – è questo il nucleo antropologico della biopolitica – sia costitutivo dell'umano: non si diventa umani senza passare attraverso questo dispositivo<sup>42</sup>. Il linguaggio fa del corpo umano un corpo che dice, di sé stesso, d'essere qualcosa di sussistente e autonomo, un *io*<sup>43</sup>. Ora, questo io che sostiene d'essere un "io" può esistere solo a condizione di accettare di articolarsi ed esplicitarsi, cioè di dividersi in parti staccate, ad esempio quella parte che pensa sé stessa come un "io" e quell'altra parte, il corpo, che 'accetta' di essere guidata dall'altra parte, quella cosciente e coscienziosa (secondo alcune forme di superstizione neurologica questa distinzione coincide con quella fra emisfero sinistro, quello linguistico, ed emisfero destro, non linguistico<sup>44</sup>). Il punto da ribadire è che non esiste "io" al di fuori del linguaggio, anche se certamente esistono soggettività non linguistiche<sup>45</sup>.

La soggettività umana è costruita intorno a questa particolare capacità. La presa biopolitica sul corpo comincia quando un piccolo umano comincia a pensare sé stesso come a qualcosa di autonomo e separato, come qualcosa che ha dei "segreti" da difendere, ed eventualmente "confessare" (anche solo a sé stesso), come qualcosa che ha degli "scopi" da raggiungere, degli "standard" da soddisfare. Il "soggetto" umano non è altro che questo incessante lavoro su sé stessi: il soggetto umano è quel corpo animale che è alle prese in ogni momento della sua esistenza con il compito di soggettivarsi

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per "Homo sapiens"*, Verona 2011.

<sup>42</sup> G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino 1982.

<sup>43</sup> F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autoscienza e libertà nell'animale umano*, Torino 2000.

<sup>44</sup> M. Gazzaniga, *L'interprete. Come il cervello decodifica il mondo*, Roma 2010.

<sup>45</sup> C. Wolfe, *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago 2012.

(torna l'instancabile attività del gioco del rocchetto). Il dispositivo è ancora quello di cui parla Chomsky: ogni presa di parola istanzia un Oggetto Sintattico che si combina, ecco di nuovo e sempre l'operatore *Merge*, con gli Oggetti Sintattici che lo hanno preceduto. Un soggetto è questo discorso ininterrotto che comincia quando per la prima volta il corpo prende la parola e si parla, e smette solo quando quel corpo non è più capace di farlo (parlare significa sempre dire "io", anche nelle lingue che non lo richiedono obbligatoriamente, come è il caso dell'italiano<sup>46</sup>). Non c'è altra realtà, per il soggetto, all'infuori di questo sforzo di soggettivarsi. C'è il soggetto, scrive Foucault, perché ci sono «tecnologie del soggetto», ossia «tecniche attraverso cui l'individuo è condotto, o da solo o con l'aiuto o sotto la direzione di un altro, a trasformare sé stesso e a modificare il suo rapporto con sé»<sup>47</sup>. In questo senso la confessione è il gesto inaugurale della soggettività umana (un gesto che è tanto psicologico quanto religioso), impensabile per un vivente non linguistico: il gesto attraverso cui un corpo non tanto dice la verità su sé stesso, in realtà attraverso questo gesto quel corpo diventa qualcuno che ha un segreto. Non c'è la confessione perché c'è il segreto, al contrario, c'è il segreto perché c'è la confessione: «la confessione è un atto verbale attraverso cui il soggetto fa una affermazione su ciò che egli è, si lega a questa verità, si colloca in un rapporto di dipendenza nei confronti di altri, e modifica allo stesso tempo il rapporto che ha con sé stesso»<sup>48</sup>.

È ancora una volta Freud, in quel libro indispensabile per comprendere cosa sia la biopolitica che è *L'Io e l'Es*, a mostrare in modo esemplare il nesso fra linguaggio, soggettività, confessione e potere. All'inizio, scrive Freud, c'è solo l'Es, che non è affatto il campo dell'istinto e del primordiale (quando non c'è un secondario non ha senso parlare di un primario). Il campo dell'Es è come la «massa amorfa» di de Saussure rispetto alla lingua, è come la prateria del nord America prima del filo spinato e dell'allevamento industriale, è come il mare prima delle reti a strascico. L'Es è il continuo della vita, delle soggettività non individuate eppure ognuna inconfondibile, degli infiniti nessi che legano ogni vivente ad ogni altro ente del mondo: «da questo punto di vista» scrive Bergson nell'*Evoluzione creatrice*, un libro che non merita affatto la cattiva fama che l'accompagna, «la vita appare come una corrente che va da un germe all'altro attraverso la mediazione di un organismo sviluppato». È la *continuità*, allora, la caratteristica del campo della vita e del mondo: «tutto avviene come se l'organismo stesso non fosse che un'escrescenza, un germoglio che il vecchio germe fa scaturire mentre lavora per continuarsi in un germe nuovo. L'essenziale è la continuità del progresso che si produce indefinitamente, progresso invisibile sul quale

---

<sup>46</sup>T. Stivers, N. Enfield, P. Brown, C. Englert, M. Hayashi, T. Heinemann, G. Hoymann, F. Rossano, J. P. de Ruiter, K.-E. Yoon, S. Levinson, *Universals and cultural variation in turn-taking in conversation*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», 106 (26), 2009, pp. 10587-10592.

<sup>47</sup>M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Il Corso di Lovanio (1981)*, a cura di F. Brion e B. Harcourt, Torino 2013, p. 15.

<sup>48</sup>*Ivi*, p. 9.

ogni organismo visibile cavalca per il breve intervallo di tempo che gli è dato vivere»<sup>49</sup>.

All'inizio c'è l'Es, allora, significa che all'inizio non c'è alcun inizio, perché il tempo del continuo non è quello cronologico dell'orologio, del prima e del dopo, dell'alto e del basso. Non c'è mai stato inizio, c'è la continuità del movimento della vita. Il tempo, come lo spazio, arriva con l'infinità discreta, con l'Oggetto Sintattico, con *Merge*. Poi, appunto, arriva la parola, e tutto di colpo cambia, e per sempre<sup>50</sup>. Seguiamo Freud, e vediamo come si articola quel campo unitario e continuo che è l'Es prima del linguaggio (in realtà dell'Es – come ci ricorda lo psicoanalista Matte Blanco<sup>51</sup> – non sappiamo nulla, proprio perché si colloca nello spazio che *precede* il linguaggio, perché il 'suo' regime logico sfugge in linea di principio a quello del linguaggio; quindi, a rigore, dirne che è così e così è privo di senso. Ma è appunto questo il problema del rapporto fra vita e linguaggio). La prima articolazione e fondamentale, scrive Freud, è quella fra sistema Preconscio (e poi Cosciente) e sistema Inconscio:

la vera differenza fra una rappresentazione (o pensiero) *inc* e una rappresentazione *prec* consiste nel fatto che la prima si produce in relazione a qualche materiale che rimane ignoto, mentre nella seconda (la *prec*) interviene in aggiunta un collegamento con *rappresentazioni verbali*. [...] Allora la domanda: Com'è che qualche cosa diventa cosciente? andrebbe formulata più adeguatamente nel modo seguente: Com'è che qualche cosa diventa preconscio? E la risposta dovrebbe essere: attraverso il collegamento con le rispettive rappresentazioni verbali<sup>52</sup>.

Per isolare una porzione di Es in modo che diventi pensabile e dicibile occorre disporre di un dispositivo che 1) la estragga dalla rete di connessioni entro cui era inserita; 2) la renda percepibile ai sensi 3); questo è possibile associando una porzione di Es ad un suono che la coscienza può ascoltare: «queste rappresentazioni verbali sono residui mnestici, sono state in passato percezioni, e come tutti i residui mnestici possono ridiventare coscienti»<sup>53</sup>. Per tornare al caso della confessione: parlare a sé di sé significa associare parole (ossia le «rappresentazioni verbali» collegate ai «residui mnestici») che consentono di diventare coscienti della «rappresentazione (o pensiero)» collegata a quel segno linguistico. Parlare è, prima di tutto, parlarsi. Confessarsi è costituirsi come quel corpo che rappresenta sé stesso come un "io". Come non c'è segreto senza confessione, così non c'è "io" senza la capacità di ascoltare sé stessi parlando(si): «la funzione delle rappresentazioni verbali diventa ora perfettamente chiara. Per mezzo loro i processi interni di pensiero si trasformano in percezioni»<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Milano 2002, p. 28.

<sup>50</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit.

<sup>51</sup> I. Matte Blanco, *L'inconscio come insiemini infiniti: saggio sulla bi-logica*, Torino 1975.

<sup>52</sup> S. Freud, *L'io e l'Es*, in *Opere 1917-1923*, a cura di C. Musatti, Torino 1977, p. 483.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 486.

La coscienza, ossia il nucleo originario di quello che sta per diventare Io, è inseparabile dal linguaggio. Ma parlare, come abbiamo visto nello schema essenziale e terribile di de Saussure, significa letteralmente farsi a pezzi. È il prezzo da pagare per potersi dire coscienti, e quindi per potersi pensare come "io", come un *soggetto*. Il punto biopolitico di questa operazione è che le parole non descrivono l'interiorità umana, al contrario, la costruiscono. Quando c'era l'Es, non c'era interno né esterno, né corpo né mente, né spirito né materia. C'era il *continuo* dell'Es, e nient'altro (è quello che Deleuze e Guattari chiamano «piano di immanenza»<sup>55</sup>). In questo senso il linguaggio non si limita ad applicare una etichetta sonora ad un contenuto fino ad allora inconscio, perché quel contenuto, prima del linguaggio, semplicemente non esisteva. Il linguaggio lo inventa del tutto. Per questo nel linguaggio è implicita la forza e la violenza del potere, un potere che non si limita a raccontare come vivono gli uomini, bensì a comandare loro come devono vivere, come devono pensare, come devono sentire.

Quanto a questo Freud, come sempre, non si tira indietro: «tornando al nostro argomento», cioè alla questione della cura psicoanalitica, «se la via da percorrere consiste nel determinare come qualche cosa di per sé inconscio diventi preconsciouso, alla domanda su come noi [come psicoanalisti] rendiamo (pre)consciouso ciò che è rimosso bisogna rispondere nel modo seguente: mediante la inserzione, attraverso il lavoro analitico, di questi elementi *prec intermedi*»<sup>56</sup>. La parola dell'analista – che qui svela una pericolosa affinità con il medico ed il bisturi, o il poliziotto e il manganello – è una «inserzione» nel corpo dell'analizzato. Da che parte stia la psicoanalisi, in quanto *talking cure*, non è in dubbio, almeno per Freud: si tratta di «uno strumento inteso a rendere possibile la conquista progressiva dell'Es da parte dell'Io»<sup>57</sup>.

Il punto è che questa operazione avviene anche in assenza dell'analista. Il Super-Io, ossia la «voce della coscienza»<sup>58</sup>, si forma attraverso un analogo processo di «inserzione» dall'esterno: «come il bambino fu indotto costrittivamente a obbedire ai propri genitori, così l'Io è soggetto all'imperativo categorico del proprio Super-Io»<sup>59</sup>. Obbedire significa agire come vogliono i comandi, cioè le parole, di un altro, sia un genitore, un insegnante, un prete o un economista: «è impossibile disconoscere anche al Super-Io un'origine dalle cose udite; esso è pur sempre una parte dell'Io e rimane accessibile alla coscienza in virtù di queste rappresentazioni verbali»<sup>60</sup>. L'erede interiorizzato di questa obbedienza esterna è il Super-Io. Siccome il Super-Io parla, il bambino non ha più bisogno di qualcuno che, dall'esterno, gli comanda cosa fare e cosa non fare: è diventato, come il nipotino di Freud, un "bravo" bambino, e così se lo dice da solo. Il Super-Io

---

<sup>55</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Torino 2002.

<sup>56</sup> S. Freud, *L'Io e l'Es*, cit., p. 484.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 517.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 499.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 510.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 514.

è un poliziotto privato, un controllore che non ci lascia mai, un Panopticon personalizzato.

L'analisi di Freud mostra in modo evidente che il problema della biopolitica non è affatto quello di un potere esterno dispotico e illiberale che controlla le azioni dei soggetti. Questa è una visione del tutto illusoria, che ignora le radici antropologiche della biopolitica. Non si tratta di liberarsi del potere delle multinazionali o delle banche (anche se ora è di questo che dobbiamo occuparci; ma una banca comunista non smette di essere una banca, così come lo "sviluppo sostenibile" non smette di essere sviluppo, per non parlare della "decrescita" che non è altro che una crescita preceduta dal segno meno). Il problema è la banca che è dentro ciascuno di noi. Il corpo dell'animale umano è terreno di conquista di istanze, come quella dell'Io e del Super-Io, che hanno come unico scopo contendersene il controllo: la divisione dell'umano in "io" e corpo è la matrice di tutte le altre, fra capitale e lavoro, fra intellettuale e manovale, fra uomo e animale. Il primo *nomos* non è quello della terra<sup>61</sup>, bensì quello del corpo umano. La prima e fondamentale forma di espropriazione è quella del corpo da parte dell'Io, della soggettività che si ascolta mentre dice "io". Un "io" che subito pretende spazio e risorse, tempo e attenzioni, proprietà privata e – inevitabilmente – dei poliziotti che la difendano. Se il linguaggio è inseparabile dalla soggettività, allora è inseparabile anche da tutti i conflitti che lo scontro fra le diverse soggettività non può non comportare. Sulla terra non c'è abbastanza spazio per le (giuste, peraltro) pretese di nove miliardi di "io"<sup>62</sup>, ognuno con le sue sacrosante esigenze di comfort, elettricità, cure mediche, turismo e – soprattutto – "realizzazione personale". La posta in gioco per la filosofia che viene non è né l'estensione della cultura dei diritti ad altri "soggetti", siano le balene o le foreste equatoriali<sup>63</sup> (ammesso che possa esistere, l'"io" di una balena sarà conflittuale quanto quello di un essere umano), e tantomeno lavorare per costruire un ordine mondiale basato sul dialogo e il rispetto reciproco<sup>64</sup> (come abbiamo visto non c'è "io" senza "pulsione di morte", e viceversa). Si tratta piuttosto di cominciare (o tornare) a immaginare l'animalità dell'uomo<sup>65</sup>, cioè forme di soggettività non individuali, impersonali<sup>66</sup>, quelle che Deleuze chiama semplicemente «una vita...»<sup>67</sup>.

---

<sup>61</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, a cura di F. Volpi, Milano 1991.

<sup>62</sup> D. Kidner, *Nature and Psyche: Radical Environmentalism and the Politics of Subjectivity*, New York 2001; B. Herzogenrath, *An [Un]Likely Alliance: Thinking Environment[s] with Deleuze/Guattari*, Cambridge UK 2008; P. MacCormack, *Posthuman Ethics*, Farnham UK 2012.

<sup>63</sup> S. Žižek, *Against Human Rights*, in «New Left Review», 34, 2005, pp. 1-9.

<sup>64</sup> Ad esempio sul modello delle teorie di Habermas; cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, Bologna 1986.

<sup>65</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit.

<sup>66</sup> R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2007.

<sup>67</sup> G. Deleuze, *Immanenza. Una vita...*, Milano 2010.

#### 4. Animalità e immanenza

Infinità discreta + corpo di *sapiens* = soggettività umana, cioè "io" o, come lo chiamano i preti di tutto il mondo, "persona". Quella che Agamben chiama la «macchina antropogenica»<sup>68</sup>, è questo dispositivo che produce corpi umani, corpi che si pensano come "io". La politica come la conosciamo è il tentativo di fare stare insieme non tanto i corpi degli uomini, quanto le loro diverse soggettività individuate. Ed è qui che si pone, infine, il problema del corpo. Un problema che si può porre solo a partire dal linguaggio, cioè da quell'apparato che ha come prima e principale funzione quella di – seguendo l'insegnamento di Schmitt – prenderlo (la «massa» da conquistare), dividerlo (il dualismo del corpo e della mente) e infine metterlo al lavoro (il primo schiavo è il 'nostro' stesso corpo).

Il problema del corpo non si pone per un vivente, ad esempio un ratto, che non pensi sé stesso come un "io" che abita in una massa di carne al suo comando. Il ratto vive la sua vita, ora appassionante ora noiosa, ora eccitante ora piatta, ora pericolosa ora tranquilla. Il ratto vive la vita che vive, *coincide* con la sua esistenza. In questo senso non esiste, per il ratto, alcun problema con il 'suo' corpo, perché non esiste nessuna soggettività che possa sentirsi come qualcosa di staccato dal corpo. Un pensiero *del* corpo è possibile solo dove non c'è coincidenza con il corpo, dove *non* si è corpo: «il pensiero» umano, infatti, «non è altro che quello scollamento fra l'uomo e il mondo che consente la distanza, l'interrogazione e il dubbio»<sup>69</sup>. Il pensiero del ratto (perché anche il suo è un pensiero<sup>70</sup>), è tuttavia un pensiero nel flusso della vita, nell'adesione completa all'esistenza, un pensiero mimetico del mondo che si fa ratto, e del ratto che si fa mondo. In questo senso, come ricorda Lacan, solo gli umani *hanno* un corpo<sup>71</sup>, tutti gli altri viventi *sono* il corpo che sono, senza diaframmi o «scollamento».

Per questo il tema di una filosofia che venga dopo il «linguistic turn» non può che essere il corpo. Un corpo che non è quello della fenomenologia, perché se lo rappresenta come se il «linguistic turn» non ci fosse mai stato, come un "risalire alle origini", quando non c'è origine per il corpo umano, ché in realtà nessuno l'ha *mai* ancora visto. Il corpo da scoprire, al contrario, è un corpo – è ancora Lacan qui a guidarci – che per esistere come corpo, e basta (e non come l'altro del pensiero, della mente, come altro di qualcosa), deve *attraversare* il linguaggio. In questo senso la psicoanalisi, in quanto *talking cure*, è il sapere che più e meglio di altri ha provato a immaginare quale possa essere questo corpo inedito che passa attraverso le parole e le interpretazioni dell'analisi al solo scopo di poterne fare a meno, di liberarsene una volta per tutte. La psicoanalisi (almeno quella lacaniana) è appunto il tentativo di pensare la libertà del corpo, liberato dall'io come

<sup>68</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 34.

<sup>69</sup> G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, a cura di A. Santucci, Bologna 1976, p. 34.

<sup>70</sup> F. Cimatti, *La mente silenziosa. Come pensano gli animali non umani*, Roma 2000.

<sup>71</sup> J. Lacan, *Altri scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2013, p. 597.

dal Super-Io, dalla mamma e dal papà, ma anche dal PIL e dal "dovere" di "essere sé stessi":

il nostro soggetto così com'è, il soggetto che parla, se volete, può ben rivendicare il primato, ma non sarà mai possibile considerarlo puramente e semplicemente come il libero iniziatore del suo discorso, dal momento che, essendo diviso, esso è legato a quell'altro soggetto che è il soggetto dell'inconscio e risulta dipendente da una struttura di linguaggio. È questa la scoperta dell'inconscio<sup>72</sup>.

Che corpo è, questo corpo, un corpo finalmente animale<sup>73</sup>, finalmente e soltanto corpo? Pensare questo corpo significa provare ad immaginare cosa potrebbe essere qualcosa a cui non può corrispondere un sostantivo, perché il nome come abbiamo visto è una scatola o la gabbia di uno zoo. Quando pensiamo al gatto, al suo corpo, è alla parola "gatto" che in realtà pensiamo, all'Oggetto Sintattico discreto "gatto". Attraverso la parola "gatto" il gatto in carne ed ossa diventa una cosa isolata e autonoma (anche se nel mondo non esiste niente di simile, la lingua ci costringe a immaginare che il mondo sia una collezione di cose, come quelle che vediamo dietro le vetrine di un museo, siano vasi etruschi o animali impagliati). Il gatto non è più preso nell'inseguimento della farfalla, o nel gioco con i nostri piedi, o nel leccarsi le zampe, o nel dormire sul sellino di un motorino. Ora il gatto è una cosa, per conto suo, come se fosse l'unica cosa al mondo. Per questa ragione pensare al corpo umano dopo il «linguistic turn» significa pensarlo senza nominarlo, ossia senza estrarlo dal mondo in cui vive e senza del quale non potrebbe esistere. «Essendo composto da una pluralità di forze irriducibili» – scrive Deleuze – «il corpo è un fenomeno molteplice la cui unità si determina in base a un "dominio"»<sup>74</sup>; il corpo non è unitario come è unitario un territorio conquistato da un esercito straniero (l'Io). Il «"dominio"» del corpo coincide con il territorio mobile e indefinito delle 'sue' intersezioni con altre forze e tensioni: «affinché si costituisca un corpo – chimico, biologico, sociale, politico – è sufficiente che due forze qualsiasi, diverse l'una dall'altra, entrino in rapporto tra di loro»<sup>75</sup>. Intanto il corpo non è più solo il corpo vivente, il corpo organico (sottomesso all'autorità di un principio superiore, sia l'omeostasi o il cosiddetto "istinto di conservazione"), e tantomeno il corpo dell'uomo. Il corpo è un momento, individuato ma non soggettivato, del «continuo» - come scriveva Bergson – della vita. Il corpo non ha bisogno di dire "io" perché ha non tempo da perdere per pensarsi fuori dalla vita. Il corpo è la vita che si vive attraverso di esso<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Id, *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, a cura di A. Di Ciaccia, Roma 2014, p. 51.

<sup>73</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit.

<sup>74</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. Polidori, Torino 2002, p. 61.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>76</sup> Sia consentita una nota personale. Un tempo una affermazione come questa sarebbe stata giudicata – ad esempio da G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino 1959 – come "oggettivamente" reazionaria e irrazionalistica. Il punto è che il disastro del "socialismo reale" ha sgombrato il campo dall'equivoco secondo cui la ragione "rivoluzionaria" sarebbe migliore di quella "borghese". La ragione è comunque e sempre ragione, in altre parole non c'è una biopolitica buona e una cattiva. Il punto è capire se per superare la crisi ecolo-

Un corpo del genere, ricordavamo più sopra, è quello che Deleuze chiama *una* «vita», generica e impersonale, eppure affatto inconfondibile: «diciamo che la pura immanenza» - che è la condizione che si vive una volta che il «linguistic turn» sia stato superato e svuotato dall'interno - «è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine»<sup>77</sup>. Immanenza, vita, animalità (umana), sono declinazioni diverse di una stessa situazione, senza trascendenza, e quindi senza Stato né Chiesa, senza nemmeno desiderio (con tutta l'insopportabile chiacchiera che questa storia del desiderio si tira dietro). Un soggetto, infatti, è qualcuno «il cui desiderio è che l'Altro gli chieda»<sup>78</sup> qualcosa. È il soggetto che è stretto nella morsa del desiderio (che oggi, fra l'altro, è il principale mezzo per asservire al dispositivo consumistico), e quindi della trascendenza e del rimando (cioè del linguaggio, che infatti non è altro che un infinito sistema di rimandi).

Di questa animalità ancora impensata, e a rigore impensabile, non è possibile *dire* molto, come non è possibile dell'immanenza, concetto limite in cui le tradizionali distinzioni fra "io" e "tu", soggetto e oggetto, realtà e apparenza finiscono per annullarsi reciprocamente. È «una vita impersonale, e tuttavia singolare»<sup>79</sup> (questo stesso nocciolo durissimo e indigeribile al di sotto del soggetto, e tuttavia affatto impersonale è quello che Lacan indicava, nelle sue formule, «a minuscola»<sup>80</sup>, in contrapposizione all'A grande del linguaggio e del potere), e proprio per questa ragione in grado di partecipare al movimento della vita. Dopo il «linguistic turn» finalmente c'è - è ancora Lacan a parlare - un reale «senza legge»<sup>81</sup>, appunto liberato dalla morsa del linguaggio e delle chiese, in cui vite anonime sperimentano quello che nessuno, a parte forse qualche artista (è l'ipotesi di Lacan, che pensa all'esempio di James Joyce), ha mai vissuto: una vita nello spazio non delimitato e non delimitabile del comune<sup>82</sup>, ossia «*il tentativo di realizzare una vita e una prassi umane assolutamente al di fuori delle determinazioni del diritto*»<sup>83</sup>. Dal linguaggio al corpo, appunto.

---

gica e filosofica del nostro tempo basti appellarsi ad una (presunta) "buona" ragione (che poi è sempre la *nostra* ragione) oppure non sia arrivato il momento di provare a superare del tutto questa faccenda della ragione (nelle sue varie forme del dialogo, dell'umanesimo, dell'"economia reale" rispetto alla "economia finanziaria" e così via moraleggiando). Siccome credo che la filosofia si occupi né del mondo com'è (compito della scienza) né di come dovrebbe essere (compito dei preti e dei tribunali), bensì di come potrebbe essere, qui si propende per quest'ultima ipotesi.

<sup>77</sup> G. Deleuze, *Immanenza*, cit., p. 9.

<sup>78</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento*, cit. p. 39.

<sup>79</sup> G. Deleuze, *Immanenza*, cit., p. 10.

<sup>80</sup> J. Lacan, *Seminario XI*, cit., p. 63.

<sup>81</sup> Id., *Seminario XXIII. Il sinthomo*, a cura di A. Di Ciaccia, Roma 2006, p. 134.

<sup>82</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino 1990; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 2006.

<sup>83</sup> G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Milano 2011, p. 137.

Articoli/4

## **La differenza tra il discorso filosofico di Severino e quello di Cacciari<sup>1</sup>**

di Davide Grossi

---

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 30/05/2014. Accettato il 16/06/2014.

---

*Abstract:* The aim of this paper is to illustrate the difference between Emanuele Severino's philosophical discourse and that of Massimo Cacciari by analyzing those fundamental concepts – such as “Destino”, “Elenchos” and the Principle of non-contradiction (PDNC) – which are the core of their philosophies. We also propose this essay as an introduction to the complex interview with Emanuele Severino, also published on this issue, since it investigate the same range of philosophical themes.

\*\*\*

*“Se, invece, l'avversario non dice nulla,  
allora è ridicolo cercare una argomentazione da opporre contro chi non dice nulla,  
in quanto, appunto, non dice nulla:  
costui, in quanto tale, sarebbe simile ad una pianta.”*  
Aristotele, *Metafisica*, Libro IV, a12-a15

*“Titiro: Tu dici che la Pianta medita?  
Lucrezio: Io dico che se qualcuno al mondo medita,  
questi è la pianta.”*  
Paul Valery, *Dialogo dell'Albero*

La possibilità di un confronto tra il discorso di Emanuele Severino e il discorso di Massimo Cacciari appare minacciata da ciò che il primo definisce «essenza del fondamento<sup>2</sup>». Per Severino, infatti, non è possibile alcuna autentica obiezione al Destino<sup>3</sup> che non si costituisca a partire dallo stesso. Ciò significa che è possibile obiettare al Destino solo muovendo da quest'ultimo

---

<sup>1</sup> Il presente saggio riprende la postfazione al volume di N. Magliulo, *Cacciari e Severino. Quaestiones Disputatae*, edito per i tipi di Mimesis nel 2010. Lo riproponiamo qui allo scopo di fornire alcuni strumenti di comprensione e contestualizzazione dell'intervista a Emanuele Severino, pubblicata in questo stesso numero de *Lo Sguardo*.

<sup>2</sup> Il nostro discorso andrà chiarendo tale espressione a partire dal senso ad essa conferito da Emanuele Severino nelle pagine de *La Struttura Originaria*, Milano 1980.

<sup>3</sup> Nel discorso di Emanuele Severino è detto “Destino” il sapere che sta assolutamente di contro a quella forma del sapere tradizione che è l'*episteme*. Quest'ultimo, alla luce del Destino, si rivela essere un sapere infondato (controvertibile) proprio perché fondato su ciò che non sta (l'evidenza del divenire), mentre il primo si costituisce come quel sapere che poggiando su sé stesso, resta assolutamente fondato (incontrovertibile). Cfr. E. Severino, *Destino della Necessità*, Milano 1981.

ovvero rilevando la contraddittorietà tra due tratti dell'originario. All'opposto di Cacciari, per il quale l'originario è inizio a-logico<sup>4</sup>, per Severino l'originario è struttura di significati o plesso persintattico di cui l'identità con sé dell'essente è il tratto fondamentale. Non è quindi possibile alcuna obiezione al Destino che non presupponga il Destino medesimo, detto altrimenti: credere di obiettare al Destino non significa obiettare al Destino poiché l'obiezione è tale solo se non obietta al fondamento. D'altro canto, che sia possibile individuare due tratti del Destino che si escludano originariamente è escluso dall'«essenza del fondamento<sup>5</sup>», sebbene per essa sia anche tolta l'obiezione che pretende di obiettare contro di essa. Difatti, posto che sia possibile rilevare il sopraggiungere di un'aporia<sup>6</sup> insuperabile, è necessario presumere la superabilità<sup>7</sup> di ogni aporia. Ciò significa che la responsabilità del rilievo aporetico mai ricade sul contenuto del discorso bensì sempre sul discorrere e cioè sul linguaggio che isola<sup>8</sup> la parte dal tutto. Inoltre, qualora fosse possibile rilevare la contraddittorietà tra due tratti del Destino, si renderebbe necessario escludere che tale rilievo appartenga al Destino poiché se l'essenza del fondamento è presupposta allora è posta l'impossibilità che alcun tratto possa originariamente stare in contraddizione con alcun altro tratto.

L'intento di confrontare la Struttura Originaria con l'Inizio esige tale premessa in ragione dell'impossibilità di presupporre alcuna alterità al discorso che muova dal Destino. La possibilità che altro dalla Struttura esista resta negata *ab origine* dall'impossibilità che si possa obiettare al Destino, al quale, di fatto (o linguisticamente), si può certamente intendere di obiettare ma al quale non sarà mai possibile porre concretamente tale obiezione. In altri termini, perché il Destino possa stare in relazione con un *logos* che si pretenda altro, perché cioè possa costituirsi un ascolto e quindi un tacere del Destino che non sia immediata negazione del *dia-logos*<sup>9</sup> (lo

---

<sup>4</sup> Il libro primo dell'opera di M. Cacciari *Dell'Inizio*, Milano 1990, esprime con il massimo rigore l'esigenza di liberare l'Inizio dalla necessità di tradursi in Inizio logico-iniziante. La critica che Cacciari muove alla tradizione idealistica tedesca mira ad indicare nell'Inizio la possibilità, sempre attuale, per l'Inizio, di negarsi come inizio. In questo senso appare evidente la radicale differenza tra una simile idea e l'idea severiniana di originario per la quale esso è struttura logico-necessaria. Se per il primo originaria è la possibilità che l'originato si dia o non dia, per l'altro originaria è la struttura che esclude che altro al di fuori di essa possa mai darsi o si sia potuto mai dare.

<sup>5</sup> Per «essenza del fondamento» Severino intende in senso proprio «l'esser sé dell'essente» o «l'identità con sé dell'essente».

<sup>6</sup> Occorre qui specificare che lo sforzo di rilevare e oltrepassare le aporie sta al centro dell'impegno di Emanuele Severino. Si può dire che lo sviluppo (*diaporein*) del discorso consiste essenzialmente nel riconoscimento e nel successivo superamento delle aporie che di volta in volta la testimonianza incontra lungo la propria strada. Cfr. *Oltrepassare*, Milano 2007.

<sup>7</sup> Ovvero l'esser già da sempre stata superata di tale aporia.

<sup>8</sup> Sul significato di questa espressione decisive le pagine del capitolo ultimo di E. Severino, *Oltre il Linguaggio*, Milano 1992.

<sup>9</sup> Per quanto riguarda il valore conferito da Cacciari al dialogo con Severino, sottolineiamo la nota circostanza secondo la quale le pagine di *Della Cosa Ultima* sarebbero state pensate dal suo autore in relazione all'opera del filosofo bresciano. Ad un tale riconoscimento esplicito aggiungiamo una nostra considerazione in merito ai dialoganti (A e B) di *Dell'Ini-*

stare insieme ad un tempo di due discorsi), occorre individuare le condizioni di possibilità dell'obiettare affinché l'obiezione determinata possa essere posta. Acconsentire ad una tale premessa non compromette l'esito dell'indagine poiché non vi è altro modo di pensare ciò che si indaga. Detto altrimenti: il discorso dell'Inizio non ha alcuna possibilità di essere ascoltato e neanche di parlare se non a patto di farsi riconoscere dal suo altro. Ma il Destino sottrae significato alla propria negazione mostrando in che senso essa sia autonegazione ovvero togliendo significato al significare che non sappia di essere già ripetizione del significato contro il quale vorrebbe parlare. Non solo l'oppositore viene qui ridotto alla muta volontà di dire, egli è costretto a ripetere ciò che incessantemente ascolta. La pre-potenza del Destino è tale da non esercitare alcuna violenza poiché ha persuaso l'altro, sin dall'inizio/già da sempre, al proprio detto. D'altro canto Severino non nega affatto l'apparire di discorsi che neghino il Destino, egli anzi sottolinea in che senso la storia della filosofia occidentale consista essenzialmente nella poderosa negazione del Vero. Ne consegue però che il necessario fallimento di un tale tradimento altro non è che la ripetizione negativa e inconscia, di ciò che non può essere smentito. Per Severino non solo non è possibile negare la non contraddizione ma è anche impossibile essere persuasi della contraddizione. La posizione della contraddizione equivale quindi ad una posizione di significato nullo che si esprime all'interno di una proposizione significativa. «Porre il niente» significa<sup>10</sup> «non dir niente» sì che ad essere posta è daccapo l'identità con sé dell'essente (quell'essente che qui è espressione negante-significante). Tuttavia in Cacciari, il «non dir niente» non esaurisce il proprio significato nell'analisi tautologica del suo significante; il *non detto* cui allude l'espressione contraddittoria riferisce di sé al dire. Un sé affatto enigmatico perché né semplicemente contrapposto, né semplicemente identico al suo altro e però abbastanza altro da quell'unico escludente ogni alterità (il PDNC), da apparire estremo della relazione fondamentale tra i due discorsi. Se è noto in quale senso essa si articoli estrinsecamente (in *actu signato*), è meno noto il senso cui essa dà luogo qualora siano posti insieme i termini in cui consiste (in *actu exercito*). Ma cosa significa e come è possibile porre i termini insieme se la posizione del primo termine consuma immediatamente

---

zio: a nostro avviso è possibile interpretare il carattere dell'intelletto logico-opponente di B come espressione dell'istanza eleatica di cui Severino può essere considerato l'interprete più rigoroso, ciò ad indicare in quale senso profondo presso il filosofo veneziano sia presente la posizione opposta fondamentale nei confronti della quale egli articola il suo discorso. Tale rilievo non ha chiaramente fine storiografico poiché consente di intendere il senso della contrapposizione tra i nostri autori in seno ad essi stessi per un fine filosofico. Diverso è certamente il discorso per Severino, se prendiamo in considerazione il riconoscimento esplicito del valore che egli conferisce all'opera di Cacciari ci accorgiamo che per il primo, quest'ultimo consiste nella formidabile sintesi estremizzante della posizione neoplatonica, una posizione alla quale Severino conferisce grande rilievo pur non mancando di sottolinearne l'essenziale appartenenza a quella forma di sapere epistemico che il suo discorso si lascerebbe alle spalle. Ben oltre la storia estrinseca del legame tra i due autori occorre qui approfondire il senso del loro incontro.

<sup>10</sup> Sulle implicazioni e la deduzione di tale equivalenza torneremo più avanti.

in sé, la possibilità di porre l'altro? Questo il compito: riuscire ad evocare e l'essenza del fondamento quale fondamento dell'esclusione dell'obiezione e l'obiezione quale essenza della possibilità di porre altro dall'esclusione, in uno. Perché i termini appaiano posti occorre individuare il luogo a partire dal quale dilegua la loro opposizione<sup>11</sup>, tale luogo è senza alcun dubbio l'*elenchos*<sup>12</sup>. *Elenchos* è l'argomento attraverso il quale colui che afferma il Principio di Non Contraddizione confuta colui che nega tale principio. Certo la formulazione dell'*elenchos* severiniano non coincide con la formulazione aristotelica<sup>13</sup>, resta quindi inteso che l'espressione *elenchos* designa qui il plesso di figure esposte da Severino in *Essenza del Nichilismo*, dove il filosofo bresciano evoca il medesimo senso della confutazione rivelato all'Occidente dallo stagirita al fine di oltrepassarne il nichilismo. Tanto per Severino quanto per Aristotele infatti, il Principio non si dimostra ma mostra la propria innegabilità a partire dalla propria negazione. Sembra quindi che il principio necessiti per l'esibizione della propria innegabilità, del proprio negatore<sup>14</sup>. Quest'ultimo obietta non riuscendovi quindi non nega ma afferma il principio sicché si determina la medesima situazione in cui ricade colui che obietta al Destino: egli è di fatto impotente perché è impossibile che riesca nell'intento di obiettare sì che l'obiezione si rivela in verità posizione del principio o del Destino. Il negatore è cioè costretto a presupporre ciò che intende negare. Ciò in quanto la cosa intesa dal negatore è-appare posta come quella tal cosa (una negazione) se egli la intende come tale ovvero se pone il suo significare. Dando significato alla propria negazione, il negatore significa altro da ciò che egli intendeva significare con il proprio negare, in quanto il dare significato o il significare o il determinare implica la posizione di ciò che originariamente si voleva negare, ovvero la non contraddittorietà-determinatezza dell'essente (del significato). In tal modo il negatore si fa altro da sé prima ancora di riuscire ad esser sé, così da apparire non solo come colui che afferma, bensì come colui che già da sempre afferma proprio *in quanto* è colui che nega. Siffatto negatore d'altronde, non riesce a costituirsi come tale perché il costituirsi di sé appare come il costituirsi di qualcosa che intendendo significare altro dall'affermazione è costretto ad essere almeno un *Sé* e non quell'altro da sé che vorrebbe negare. Ma ad essere negato è il principio che ordina la necessità per il *Sé* di esser sé e non altro sì che la negazione per essere tale deve affermare ciò che intende negare, in tal modo auto-negandosi. D'altro

---

<sup>11</sup> Abbiamo visto in che senso la considerazione astratta del primo termine neghi il costituirsi dell'altro. Occorre quindi considerare concretamente il luogo a partire dal quale è posta la necessità dell'esclusione.

<sup>12</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Libro IV (trad. it. e commento di E. Severino, in *Il principio di Non Contraddizione*, Brescia 1959).

<sup>13</sup> Quest'ultimo è anzi radicalmente criticato per il suo essenziale significato nichilistico dallo stesso Severino che nelle pagine di *Ritornare a Parmenide* (in E. Severino, *Essenza del Nichilismo*, Milano 1982) ne ridefinisce le figure.

<sup>14</sup> Lasciamo per ora, questa considerazione da parte. Rinviando su tale punto alle pagine che Massimo Donà dedica alla questione del PDNC della sua *Aporia del Fondamento* (prima ed. Napoli 2001; second ed. Milano 2008).

canto, anche qualora il negatore affermi e insieme neghi il principio, ponga cioè insieme i contrari, si deve osservare che egli resterebbe vittima della necessità di significare il proprio dire di contro al dire che oppone la necessità - per il dire - di dire qualcosa e insieme *non* il suo contrario. *L'elenchos* comporta quindi che il qualcosa implicato dalla negazione non si costituisca mai come quel qualcosa che sia davvero altro dall'esser qualcosa. Il problema è quello di intendere in che senso sia possibile la confutazione del negatore se essa rileva il non essersi mai dato di quest'ultimo ed in che senso sia possibile che la confutazione abbia come oggetto qualcosa come una negazione se questa si rivela non essere tale. In altri termini, occorre mostrare secondo quale interpretazione dell'obiezione-negazione del principio possa essere inteso il contrapporsi del discorso di Massimo Cacciari, quale discorso che assume la possibilità della contraddizione, al discorso di Emanuele Severino, per il quale resta invece escluso che alcuna contraddizione del Destino possa darsi oppure, che è lo stesso, che la contraddizione in quanto tale sia possibile (oppure che il senso dell'originario sia il con-possibile/la contraddizione). Potrebbe apparire fuorviante tale avvertenza laddove si consideri un senso del confronto tra Cacciari e Severino non riducibile alla loro opposizione. Un tentativo di questo tipo, ci sembra affatto possibile ed anzi necessario, riteniamo d'altronde che il fondamentale saggio di Nicola Magliulo<sup>15</sup> da cui procediamo abbia già essenzialmente corrisposto a questo intento. Per tale via Magliulo ha infatti attraversato i luoghi di confluenza e di divergenza dei discorsi dei due maggiori filosofi contemporanei evidenziandone simmetrie e specularità. Al fine di contribuire al senso di tale confronto vorremmo qui approfondire l'aspetto propriamente onto-logico della questione intorno al principio prendendo le mosse dal modo con il quale il discorso di Severino esclude la legittimità del rilievo critico (o comparazione, giustapposizione, aggiunta), che non muova da ciò che è stato definito «essenza del fondamento». Come abbiamo visto, il modo dell'esclusione stabilisce ad un tempo, la necessità dell'escludere ed il togliimento dell'escluso. Occorre dunque chiedersi se resta così escluso il discorso dell'Inizio. Evidentemente no: anche per Massimo Cacciari infatti, la legge dell'esser sé istituisce la concatenazione dei distinti nell'unica forma in cui è possibile che essi appaiono tali ossia come non-identici l'uno all'altro in quanto a sé identici. La posizione dell'im-posizione dispone il manifestarsi degli enti che determinatamente appaiono si ché il *nomos* della non contraddizione coincide con lo stesso apparire dell'apparire. Dell'apparire però, e solo di esso, poiché per Cacciari ad una armonia manifesta corrisponde un'armonia invisibile, non apparente, che mai si ri-vela cioè che mai nasconde il proprio non darsi - cessando in tal modo di manifestare il proprio non-apparire. È evidente l'impossibilità di opporsi alla legge se essa incarna la necessità dell'opposizione, ed è tanto più folle opporvisi se ci si

---

<sup>15</sup> Il presente saggio resta inoltre debitore dell'importante studio che Magliulo dedica al pensiero di Massimo Cacciari. Cfr. N. Magliulo, *Un pensiero tragico*, Napoli 2000.

illude di potersi disincarnare<sup>16</sup> ché ogni espressione presuppone il comando che disegna i confini del regno manifesto. Ma questo il punto, qui la differenza: che il regno per Cacciari ha confine mentre per Severino esso è lo smisurato. Da principio «si deve<sup>17</sup>» obbedire perché è impossibile il contrario, questo Cacciari lo ammette, che però l'impossibilità del contrario non tracci un limite a ciò che è possibile dire, questo egli non lo ammette. Insomma: proprio perché il *nomos* è ammesso nella sua inviolabilità, è posta la condizione del suo governo nel suo (del *nomos*) non essere ciò che non è. La violazione non contraddice ciò che appare proprio in quanto *non* appare, di modo che la sua potenza significa la sua impotenza. Da questo punto di vista, la non contraddizione è resa possibile da ciò che per essa è impossibile: la contraddizione si cela al dire non dicendosi *contro* di esso bensì lasciandosi negare *da* esso. Tale è l'armonia invisibile che non può essere attinta dalla parola perché negata dalla parola, nella parola, come altro da essa. Sottraendosi al visibile, l'invisibile appare tale – esso non può essere visto-detto – si ché la contraddizione in cui consiste scaturisce dalla non contraddittorietà del suo orlo apparente. In che senso? Qui è in gioco la questione stessa del limite: abbiamo detto che per Cacciari il presupposto dell'orizzonte positivo è negatività in senso estremo, è anzi l'estremità del positivo laddove estremità significa limite – ciò che determina la determinatezza – d'altronde cos'altro può essere altro dal limite se non l'illimitato stesso? L'illimitato – questo il punto – per Cacciari è, in un senso eminente: esso determina l'essere non-determinandosi, ovvero restando altro dalla determinatezza. Per Severino invece, illimitato è l'essere o l'apparire<sup>18</sup> inteso *e* come totalità determinata<sup>19</sup> *e* come totalità *dei*

---

<sup>16</sup> Severino spiega il senso dell'intrascendibile attraverso la stessa metafora: «L'essere, invece, è un tale nemico del nulla che nemmeno di notte disarmo: se lo facesse, non si straperebbe di dosso la propria armatura, ma le proprie carni»; in Id, *Ritornare a Parmenide* in *Essenza del Nichilismo*, cit., p. 21. Per Cacciari, la stessa immagine corporea (intesa non solo come metafora di ciò di cui non ci si può liberare, ma anche nel suo significato materiale) rappresenta il luogo del linguaggio. Citando Husserl, egli parla di «incarnazione linguistica» (*Della Cosa Ultima*, cit., p. 410). Si tratta per Cacciari di far valere il carattere intrascendibile dell'espressione-corpo: «Io vivo il linguaggio come mio corpo proprio [...] mi trovo in esso, esattamente come 'mi trovo' in questo corpo». (*Ibid.*).

<sup>17</sup> «[...] la negazione è il destino del dire, è, appunto, ciò che "si deve" dire»; E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 57.

<sup>18</sup> L'apparire, inteso come totalità di tutto ciò che appare coincide con la totalità dell'essente in quanto si definisce siffatta totalità come ciò che è essenzialmente manifesto a se stesso.

<sup>19</sup> È nota l'obiezione che Massimo Donà muove nei confronti del suo maestro su questo punto: se l'essere non ha altro da sé allora non è terminato da altro e dunque è in-determinato. L'indeterminatezza della totalità determinata esprime, dal punto di vista di Massimo Donà, il carattere in trascendibile-irrisolvibile del manifestarsi dell'aporia del fondamento. Ad una tale obiezione Severino risponde indicando nel significato "nulla", quell'altro dall'essere che lo determina, salvaguardando il significato incontraddittorio della totalità determinata. Per il filosofo bresciano, infatti, l'estensione infinita che compete all'apparire non contraddice la sua determinatezza, esibisce anzi l'intrascendibilità della determinatezza stessa in quanto aldilà di essa è solo il nulla o meglio, non è nulla affatto. Per Donà una tale contro-obiezione appare insufficiente in quanto da principio egli non concede l'assolutezza della distinzione tra essere e nulla e quindi, che il nulla, in quanto autenticamente altro dall'essere, possa de-terminare quest'ultimo. Sulle ragioni di questa posizione rinvia-

determinati (unità del molteplice). La sua estensione oltrepassa la dimensione finita del sopraggiungere degli eterni (il divenire) perché non può non esser posto il «regno immutabile» in cui ogni cosa è «in compagnia» di ogni altra cosa. Il circolo dei circoli non può che essere infinito in quanto de-finito dall'assenza di con-fine o dal mancare della mancanza che è necessario dedurre dall'eternità dell'essente: se il diametro è infinito, infinita è la circonferenza. L'infinito appare quindi definibile<sup>20</sup> come ciò che, significando la positività dell'intero, auto-include l'intero del positivo. L'auto-inclusività dell'intero toglie all'infinità del tutto la contraddizione implicata dal suo regresso - che dunque il positivo sia negativo - a partire dalla differenza, che all'interno della struttura originaria è data, tra infinito negativo (*regressus indefinitum*) e infinito concreto. La prima forma è tale da implicare quel perpetuo rimando ad altro che ne determina l'infondatezza mentre la seconda, auto-ponendosi riflessivamente, evita tale esito rinviando alla propria identità con sé come al proprio fondamento. In questo senso possiamo dire che il lume del Destino, illumina la totalità dell'apparire che lo riflette, perché investito dalla propria luce. L'ora del mezzogiorno dura eterna, nel «paese sincero<sup>21</sup>», dove la signoria del luminoso non proietta ombra. Qui, tutto è immoto, senza inclinazione, sì che ogni cosa, già da sempre sottratta alla tirannia dell'oscuro, appare pura, come luce dell'essere-pensiero. La Gloria<sup>22</sup> destina il mortale ad una terra che già abita, dove, col tramonto del linguaggio, i significati appaiono puri, 'si vedono'. L'identità di pensiero<sup>23</sup> ed essere oltrepassa dunque il dicibile ma non il significato, il quale, oltre la propria declinazione empirica, è auto-significazione dell'essente come identità con sé dell'essente in senso specifico. L'identità concreta dell'essente è esclusione da sé del proprio altro, cioè del nulla sì che il confine è tolto perché l'oltre da esso è l'esser-non di ogni oltre ed è lo stesso esser nulla del nulla. L'ulteriorità del/dall'essere resta negata in quanto posta nell'opposizione come impossibilità ontologica dell'opposto dell'opposizione ovvero come steresi della negazione. Il Destino della Necessità è manifestazione dell'autonegazione della propria negazione ovvero negazione dell'identità dei distinti di cui è individuazione

---

mo alle pagine che Donà dedica all'aporetica del nulla in *Aporia del Fondamento*, Milano 2008.

<sup>20</sup> La definizione esprime il predicato che compete originariamente al determinato, lo svolgimento linguistico della tautologia presuppone l'esser del predicato già da sempre in relazione col soggetto sì che ad essere svolta nella definizione è l'identità con sé del soggetto-predicato con il predicato-soggetto. Cfr. E. Severino, *Tautotes*, Milano 1995.

<sup>21</sup> L'espressione è utilizzata da Severino in *Ritornare a Parmenide* (cit., p. 30). Sincero è etimologicamente il "fuoco senza cera" che brucia da sé, che non origina dall'opaca cera.

<sup>22</sup> «Attendono gli uomini, quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono» (Eraclito, fr. 27). Ma sono così attesi perché già da vivi, e da sempre, sono ciò che non sperano e non suppongono di essere. L'immenso da cui sono attesi è la "Gloria"; E. Severino, *La Gloria*, Milano 2001, p. 18.

<sup>23</sup> Tanto per Severino quanto per Cacciari il pensiero non è identico al linguaggio. Per il primo infatti oltre il linguaggio dimora la cosa di cui la parola è segno così come per il secondo nel linguaggio il *logos* si incarna come espressione. A tale proposito si confrontino le pagine di Severino in *Oltre il Linguaggio* (*ibid.*) e di Cacciari in *Della Cosa Ultima* (pp. 405-410).

trascendentale il principio della propria identità o posizione dell'identità/eternità con sé di ogni essente. La struttura originaria appare interamente posta, nella particolarità di ogni suo punto che pertanto è eterno in quanto non può che significare sempre l'essere stesso. Il cessare non appare se non come scomparire sì che nell'impossibilità di non-essere dell'essere non cessa di apparire il certo non-apparire. Ecco: il non apparire appare. Questa proposizione resta innegabile tanto per Severino quanto per Cacciari; la differenza consiste nel significato che essi attribuiscono al non significare. Per il primo esso è nulla, per il secondo esso è l'Inizio. Resta da chiedersi se alla differenza esplicita tra queste espressioni corrisponda una differenza fattuale.

A proposito della struttura elenchica del principio abbiamo rilevato una peculiare circostanza logica, quella determinata dalla necessità per il principio, di affermare la propria innegabilità a partire dall'incoscienza di colui che la nega<sup>24</sup>. La situazione logica che ivi si determina comporta la steresi posizionale di un momento della dianoesi che compete al fondamento; il paradosso che ne consegue costituisce un rischio per l'originario in quanto nullifica il medio della sua auto-evidenza. Difatti, ad una prima analisi, risulterebbe che il negatore sia posto e che poi<sup>25</sup> esso venga tolto, di modo che il valore del suo dire venga ricondotto al suo contrario non prima che l'intento di quel dire possa apparire; a ben vedere però, egli resta pietrificato<sup>26</sup> ben prima che la Medusa elenchica possa rivolgergli il proprio sguardo. Invero, è il negatore, a volgere subito gli occhi verso Medusa e cioè nell'istante in cui si costituisce come negatore. Intendiamo dire che la pietra in cui Medusa lo tramuta è l'esser già da sempre stato pietra del tramutato sì che il tramutato non ha mai avuto volto, non ha mai parlato. Muta è la condizione trascendentale del negatore. Dal punto di vista del Destino questo silenzio non ha suono perché è l'eco del canto che nella festa, viene intonato<sup>27</sup>. Festa è l'apparire del Destino in cui si manifesta l'armonia dell'esser raccolti alla contemplazione del segreto dell'opposizione: l'essere. Il suo basso continuo scandisce il ritmo della distinzione che in tal modo trova la propria condizione trascendentale, quella condizione che è essa stessa e non quell'assolutamente altro da essa che è il nulla. Per Severino l'insensatezza del nulla dipende dal senso dell'essere, in esso è racchiuso il significato dell'opposizione: qualcosa come l'impossibilità di un'alterità può apparire in quanto la non alterità non può che apparire. Per Cacciari invece, la necessità dell'opposizione non trova la propria condizione in se stessa

---

<sup>24</sup> Come abbiamo visto, medesima circostanza si riflette a proposito del tratto fondamentale della per-sintassi: se lo sfondo è ciò che è necessario appaia perché qualcosa appaia e necessario è ciò la cui negazione è autonegazione allora necessario è essenzialmente il Destino, quest'ultimo, perché sia posto, esige quindi il semantema "autonegazione" quale momento della propria semantica.

<sup>25</sup> La successione possiede qui in un senso certamente logico sebbene si rifletta nel discorso ingannando per la forma dia cronicamente ordinata in cui si pone.

<sup>26</sup> Letteralmente ridotto ad un immobile "tronco". Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit.

<sup>27</sup> Il Grido che viene ricondotto all'unisono durante la festa arcaica è immagine che proviene dagli scritti dello stesso Severino. Cfr. Id., *Il parricidio mancato*, Milano 1988.

ma nel proprio presupposto, quell'*ab-grund* che l'opposizione cela come il proprio cuore. D'altronde se autonegazione significa contraddittorietà del Sé, e se, come abbiamo specificato prima, essa è un tratto dello sfondo, allora il nulla è un tratto dello sfondo. Severino non avrebbe alcun problema ad ammettere tale esito se non che per lui, contraddittorietà è solo un tratto dello sfondo e né il suo intero né il suo fondamento. Inoltre egli avrebbe ragione di osservare che il Nulla non è il venir meno o il mancare di tale tratto bensì l'apparire del positivo significare del significato nulla ossia del tratto-nulla. Per Severino, in luogo della risoluzione dell'aporia implicata dall'apparire del nulla e dal carattere astratto del rilievo corrispondente, è possibile porre come positivo e ad un tempo porre come negazione del positivo, uno dei momenti dell'opposizione. L'opposizione di positivo e negativo sta cioè a fondamento della semantizzazione dei termini e non viceversa si ché è impossibile l'aporia perché essa appare se appare come aporia. Ciò vuol dire che i momenti appaiono perché opposti, a causa cioè del loro opporsi: la relazione è prima dei suoi momenti. Per Cacciari invece la relazione è necessaria perché resa possibile dall'impossibilità della sua negazione. Cosa significa? Significa che per quest'ultimo l'impossibile è ciò che rende possibile il necessario. Certo esso non appare ma è proprio il suo negarsi all'apparire ciò che lo serba nella latenza. In questo senso il Destino appare sordo perché incapace di ascoltare ciò da cui proviene, esso non ha memoria della propria immemorabile origine. Ma è proprio questo il punto: se l'origine è immemorabile allora non può che essere perso il suo ricordo – esso diletta nell'eterno ricordare del tutto. Quest'obiezione non persuade Cacciari, il quale precisa che la custodia dell'immemorabile consiste nel serbare ricordo proprio del suo necessario oblio. Che cosa significa? Significa che nel dire, il non detto è taciuto proprio perché il detto lo dice tale. Il ricordo dell'oblio non conduce il dimenticato alla presenza, la memoria attinge al suo fondo mostrando l'impossibilità di attingervi. Questa impossibilità è la stessa impossibilità di colui che nega il principio, è lo sguardo immobile, pietrificato, dell'esecutore del comando contraddittorio. Per Cacciari il senso della contraddizione sta in ciò: nell'indicibilità della sua in-significanza. Ma è nel cuore della parola che risiede il silenzio che corrisponde all'inesprimibile, esso «non è affatto 'troppo profondo' o 'troppo misterioso' per il discorso ma 'troppo' chiaro per il discorso»<sup>28</sup>. È di 'troppo' il significare di ciò che non ha significato perché se il significare è *da* esso allora esso 'deve' distinguersi-celarsi da-ad questo. L'inesprimibile è allora indubitabile così come indubitabile è il nulla per Severino, difatti, così come il silenzio dell'indicibile allude alla presenza di ciò che è presente tacendo l'assenza di ciò che *resta* assente, il positivo significare del nulla allude alla propria essenza separandosi da essa, non rivelando nel discorso null'altro che la propria forma – che il proprio esser discorso-presenza. Dal punto di vista del Destino, l'auto-contraddittorietà del nulla lascia quest'ultimo nella insignificanza assoluta pur riferendosi ad essa, circostanza affatto

---

<sup>28</sup> M. Cacciari, *Della Cosa Ultima*, cit., p. 401.

simile a quella che si verifica dal punto di vista dell'Inizio laddove è detto che la memoria dell'oblio non toglie dalla latenza il nascosto perché ne dice l'immemorabile essenza. Daccapo dunque: scopertasi tale, l'autonegazione ripete ciò che nega, affermando ora (e già da principio) ciò che negava. Detto altrimenti: proprio perché anche il silenzio indica qualcosa, in quanto segno del non-qualcosa, non vi è silenzio che non traduca l'inesprimibile nel suo altro. Ed è proprio questo il senso dell'ascolto rammemorante: che il silenzio è ascolto del mistero della presenza in quanto è ripetizione della presenza, in quanto è il darsi nella parola che di sé nulla dice o forse: che di sé dice il nulla. Ecco l'*elenchos*: posto dai contrapposti discorsi ed allo stesso modo; si tratta ora di vedere in che modo e con quali conseguenze.

Al culmine dell'*elenchos*, Aristotele presenta due possibilità logiche al proprio negatore: o egli afferma il principio o non proferisce parola alcuna contro di esso, facendosi in tal modo simile a pianta. D'altronde cosa obiettare ad una pianta? Nulla. La pianta e la pietra non si oppongono al principio e però neppure lo ripetono, oppure sì? Torniamo al comando contraddittorio, quel comando che paralizza. Tale è il comando del Castello di Kafka, è lo stesso Cacciari a suggerirlo nella pagine che egli vi dedica in *Icone della Legge*<sup>29</sup>, qui Cacciari osserva che proprio la paralisi cui il comando costringe è la sua perfetta esecuzione. L'impossibilità dell'ordine è il suo stesso senso ma il riconoscimento della sua insensatezza non ne è la soluzione poiché esso resta inammissibile per il *logos*. L'agrimensore attende al senso perché ne è atteso, egli non può che tentare di escludere la contraddizione confinando la terra entro il suo illimitato perché è impossibile non pensare secondo la logica dell'esclusione. Il destino dell'esclusione espone però all'abisso da cui essa appare, come altra. È questo l'Inizio, ciò che in sé è possibilità della relazione come della sua negazione in quanto è origine sempre im-possibile di ogni relazione<sup>30</sup>. Quest'assenza fa della necessità del mondo un mistero proprio perché la sua esistenza non le deriva. Qui abbiamo un senso della relazione per la quale essa è seconda rispetto ai suoi termini o meglio: essa è seconda rispetto ad uno solo dei suoi termini. Si tratta di quel negativo la cui potenza è tale da poter revocare l'opposizione entro cui istituisce sé come negatività opposta ad una positività data - da essa data -, ovvero al mondo stesso. La possibilità di esperire o di toccare l'inattuabile o meglio l'intangibile, risiede, come abbiamo visto, nel non detto implicato dal *logos* parlante. Non detto non significa qui non portato al discorso bensì "che non può essere portato al discorso", esso è pari al nulla momento (lo stesso *me òn* platonico) inscritto nella sintesi originaria onde si compone il significato nulla<sup>31</sup>. Ma allora: il silenzio del negatore messo a tacere da Aristotele è lo stesso *sovrumano silenzio* della pianta sì che l'ascolto cui essa conduce è possibile *per* la violenza elenchica del principio? Se così fosse avrebbe ragione Severino e sarebbe daccapo nell'opposizione, la condizione

<sup>29</sup> Cfr. M. Cacciari, *Icone della Legge*, Milano 1985, p. 91.

<sup>30</sup> Il rigore dell'Inizio esige che al senso della propria impossibilità per la parola corrisponda l'assoluta possibilità che esso la revochi.

<sup>31</sup> Cfr. E. Severino, *La Struttura Originaria*, Milano 1980, cap. IV.

trascendentale all'Inizio, il quale, quindi, risulterebbe impossibile secondo l'accezione logica per la quale impossibile è l'assolutamente escluso. Ma ancora, e questa volta rigorizzando l'istanza negativa della posizione cacciariana: anche qualora così fosse non resterebbe questo scarto al centro piuttosto che al margine del discorso? La complicazione cui siamo incorsi suggerisce una specularità della due posizioni che ci obbliga a rivisitare la proposizione con la quale indicavamo la superiorità, per Severino, della relazione rispetto ai termini relati. Se infatti osserviamo l'andamento della contrapposizione ci accorgiamo che resta affatto condiviso il carattere trascendentale dell'opposizione, a determinare la differenza d'accento delle due posizioni, la prima sul carattere ontologico dell'opposizione, la seconda sul carattere me-ontologico della medesima, sta il primato conferito ai termini di essa. A bene vedere, per Severino, l'aporetica del nulla con la sua conseguente risoluzione così come l'eternità e identità con sé dell'essente deriva dal significato "essere". Il discorso rileva il carattere intrascendibile dell'opposizione a partire dal significato essere, viene infatti assunto innanzitutto tale significato quale fondamento dell'implicazione relazionale cui essa dà luogo. La premessa in somma pare risiedere nella medesima premessa con la quale ha inizio il quarto libro della *Metafisica* di Aristotele dove lo stagirita stabilisce il senso dell'episteme prima nel compito di determinare le qualità (le implicazioni) che competono all'ente in quanto ente. Nel momento in cui è deciso un tale fine è posto il senso del discorso: esso dovrà dire dell'ente ciò che gli compete in quanto significante come ente e non come altro. La definizione di essere implica la sua principale differenza dal nulla perché ciò che viene definito come essere include la dia-noesi posta come originaria. Ad una tale osservazione Severino risponderebbe che noesi e dia-noesi sono, in questo senso, co-originari. E se la co-originarietà fosse in questo senso l'autentico presupposto del discorso? Come confutare l'ipotesi di considerare l'ente in quanto non ente se non muovendo dall'identità dell'esser sé dell'ente, dall'ente-ente?

In Cacciari, si potrebbe ancora obiettare, non ci troviamo di fronte ad una situazione speculare poiché in verità non è, come abbiamo cercato di mostrare, a partire dal significato "ente" che si costituisce il discorso bensì a partire da ciò che tale significato esclude da sé. Proprio per questo però, a nostro avviso, è possibile parlare di rovescio o specularità e non di identità. Per il filosofo veneziano la relazione presuppone l'irrelazionato, l'indistinto in cui è posta la possibilità di distinguersi del molteplice. Tale indistinto esige la con-possibilità del suo sottrarsi come indistinto, distinguendosi, ovvero creando - o de-creando come possibilità sempre attuale dell'Inizio - il mondo. In esso, la necessità dell'*Offenbarung* può essere posta solo a posteriori, a causa di un errore logico in cui è tradita "la potenza che ha in orrore la luc". Non a caso, la critica dell'Inizio muove da una coerentizzazione della prima ipotesi del Parmenide platonico; si tratta, per Cacciari, di pensare l'Uno-Uno non come assenza di relazione bensì come unità assoluta/indistinzione di tale possibilità e del suo contrario ovvero come assoluta identità con sé dell'Uno. Perfetta coincidenza che esclude da sé la differenza

cui può dare luogo solo a partire dal proprio in-significato originario. L'unità dell'Inizio è prima dell'identità perché quest'ultima esige la posizione dei distinti che la tautologia unifica, in tal modo la protologia dell'Inizio separa da sé la separazione, in-distinguendosi nell'impossibilità del nulla. Proprio perché l'identità è dei distinti, l'Inizio non è identico a se stesso. Cosa significa? Che esso è tale da potersi sottrarre a se stesso, da potersi suicidare, dileguando nell'assolutamente nulla quindi, obietterebbe Severino. Il problema è che l'obiezione è inoppugnabile perché non è un'obiezione: l'esser nulla dell'Inizio, infatti, non da ultimo (in quanto conseguenza del rigore ipotetico del con-possibile) ma da principio, è la sua essenza. Se così non fosse, non avrebbe senso dirne l'esser condizione trascendentale dell'apparire perché dileguante in esso come ciò che esso non può dire/mostrare. Come abbiamo cercato di sottolineare, l'immemorabile che si nega alla parola/memoria è posto come fine della rammemorazione che ne conserva l'assoluto oblio. La peculiarità di questa struttura autoriflessiva è che qui, così come all'interno della struttura *elenchica* del vero - la quale esige quell'altro (il negatore) che non è mai stato altro - l'altro resta altro pur se il medesimo lo riflette come medesimo. Il positivo significare che compone il significato auto-contraddittorio del nulla rimanda alla propria identità con sé, ripetendo la sintesi originaria onde appare il negativo. Nell'auto-flessione del significato concreto, appare l'astratto come non compreso nel concreto ma esso può apparire tale perché compreso dal concreto. Detto altrimenti: il concetto astratto dell'astratto è impossibile così come non può rivelarsi l'immemorabile, ciò in quanto l'apparire come astratto-immemorabile dell'astratto-immemorabile trattiene i termini nel concreto. Se non apparisse alla memoria dell'oblio, l'oblio stesso non sarebbe posto come oblio sì che l'immemorabile non potrebbe essere posto come tale o l'astratto non potrebbe essere saputo come astratto. L'astratto non appare tale perché se davvero fosse astratto non apparirebbe affatto mentre il problema è che l'astratto è indubitabile ed appare così come l'immemorabile che è il certo. È nell'identità di ricordo e oblio che è posta la differenza tra immemorabile e ricordo dell'oblio o anche: è nell'identità con sé del significato contraddittorio che è posta la differenza tra significato e suo altro. Si tratta di una notevole contraddizione in quanto, *per* l'auto-posizione della riflessione viene spezzata l'identità che arresta il rimando, con l'inclusione dell'originariamente indistinto. Tale indistinto, assolutamente indistinto perché oggetto della distinzione - suo contrario - non può che apparire come presupposto perché nulla presupposto e più propriamente, perché presupposizione del nulla. Ma l'oblio pensato è già tradito - è la stessa aporetica del nulla ad esigerlo - sì che tanto per Cacciari quanto per Severino, è la stessa risoluzione dell'aporia a distinguere il significato puro da ciò con cui il rilievo lo confonde. Si tratta dell'Uno o del Nulla, di ciò che, per Plotino è, appunto, oltre l'essere. Pur riconoscendo l'intrinseca

contraddizione implicata dalla posizione della differenza<sup>32</sup> assoluta, il discorso di entrambi, intende dire l'assoluta incontraddittorietà dell'indeterminato ovvero che essa è tale e non altro da sé. All'essere-essere di Severino sta di contro l'Uno-Uno di Cacciari. Il gioco di specchi che ne consegue ha la propria regola nel medesimo *nomos* escludente, il principio dell'opposizione. La differenza tra i due discorsi appare tale in quanto stanno di contro condividendo lo star di contro quale senso ultimo dell'essere o del nulla. Ma è dai termini dell'opposizione ch'essi istituiscono l'opposizione, si rivela in questo apparente contrasto – apparente proprio perché è il contrasto dell'apparire con ciò che non appare – la solidarietà segreta tra Platone e Aristotele, tra neoplatonismo e aristotelismo/scolastica<sup>33</sup> ed è per questa ragione che lo spettacolo cui da luogo il loro conflitto radica la filosofia contemporanea italiana all'interno della grande tradizione filosofica occidentale. Non è un caso che per entrambi ricorra un determinato senso della libertà. Tanto per Severino quanto per Cacciari il significato fondamentale della libertà non ha nulla a che vedere con il mortale arbitrio; per entrambi 'libero' è l'onnipotente, libero è solo l'assoluto come *ab-solutus*, sciolto da legami. Onnipotente è per l'uno il Destino, per l'altro l'Inizio. Con la differenza che l'onnipotenza del Destino sembrerebbe limitata dall'impossibilità, da parte di esso, di rivolgere contro di sé la propria potenza, mentre per il secondo, nella possibilità del 'suicidio' sarebbe posta la possibilità di un tale potere. A nostro avviso, anche in questo caso la differenza apparente rivela una più profonda consonanza: l'antica questione circa il rapporto tra onnipotenza e veracità in Dio ritorna nelle pagine di Cacciari e Severino con inaudito spessore. Per quest'ultimo, la veracità del Destino presiede alla sua essenza, essa è tale che il Destino è lo stesso manifestarsi della necessità dell'opposizione. Dunque il Destino non può rivolgere contro di sé (togliersi) il proprio potere il suo potere gi proviene dalla necessità del suo essere. Ritorna in questo passaggio, l'accento del termine 'essere': in quanto l'essere è, è impossibile che si neghi, che dilegui in nulla. Il potere del Destino è in senso proprio il potere sul nulla, la vittoria sempiterna sul proprio nemico. L'Onnipotenza del Destino è assoluta perché non ha/oppo, egli ha vinto il proprio altro. E lo ha già da sempre vinto di modo che l'opporsi è già la vittoria sull'oppo. Per Cacciari invece, la potenza della *tyche*, del caso, è possibile auto-toglimento: non solo l'Inizio può de-creare l'iniziantente bensì può dileguare come Inizio; farsi perfettamente nulla. Il suicidio dell'Inizio appartiene alla sintassi delle sue possibilità, sebbene, a nostro avviso, esso gli appartenga in un senso decisivo. Se la possibilità dell'autonegazione non costituisce un futuro o un determinato

<sup>32</sup> Differenza qui vale in un senso tanto ampio da includere l'indifferenza di sé con il proprio altro. Essa è l'altro dalla necessità, certo, e pertanto è altra dalla necessità di essere tale sicché è il con-possibile. Quel possibile che per Severino non è altro che nulla, è il nulla.

<sup>33</sup> Nel presente luogo non ci sarà dato di chiarire un'affermazione tanto onerosa, per la quale siamo costretti a rinviare ad altri lavori. Ci sia concesso di precisare che una tale affermazione suggerisce un'interpretazione affatto diversa della storia della filosofia antica e medievale, non più percorsa dalla contrapposizione classica sopra citata ma da quella più profonda frattura tra sofistica e filosofia.

bensì la condizione originaria del determinarsi allora l'auto-negarsi del negativo fa eco dello stesso sacrificio originario. L'accento metafisico si sposta sul termine già da sempre passato, già da sempre tolto ed è per tale ragione che la sua essenza coincide col suo stesso dileguare. Tale spostamento, solo apparentemente, esibisce una maggiore potenza del negativo poiché in verità, essa è posta per la necessità di dire del negativo ciò che gli compete in quanto tale. Tale discorso vale al rovescio per Severino: è per la necessità che la positività dell'intero sia tale che essa è assolutamente potente. Alla necessità (assoluta) del Destino corrisponde la libertà (assoluta) dell'Inizio, e alla libertà (non assoluta) del primo corrisponde la necessità (non assoluta) del secondo: cambia l'accento ma non il metro. Non è l'opposizione orizzontale che stabilisce il senso dei rispettivi discorsi e tantomeno la sua negazione ma la relazione verticale dei suoi termini. La decisione che sposta l'accento dell'opposizione diacronizza logicamente la relazione. L'esito di questo gesto mantiene fermo l'asse dello slittamento semantico: tale è l'asse dell' 'in quanto'. 'In quanto' ha segno '-', è l'immediato in cui si assenta la congiunzione. Non è identità perché non è relazione sì ché la sua impossibilità ripete l'universalità dell'opposizione, ponendo la propria esclusione a fondamento della decisione. E' per questo che non solo determina di fatto ma non può non determinare l'indifferenza fondamentale degli opposti discorsi di Cacciari e Severino. Perché l' 'in quanto' resta così inteso? Perché la decisione sposta l'accento su questa o quella sillaba, ripetendo la stessa melodia? Rispondere ad interrogativi di questo tipo comporta una nuova interrogazione sulla 'fine' di una filosofia ed un capovolgimento del modo con il quale è stato da sempre, realisticamente inteso il senso del vero. Un compito che questo saggio non ha potuto certamente assolvere e che però avverte questa strada. Intanto, ed in ragione del 'fine' determinato del presente discorso, ci sembra opportuno richiamare il significato della 'Gioia' che nel pensiero dei due maestri si presenta. All'interno della testimonianza del Destino esso è posto come l'inconscio del mortale/finito, in cui risiede l'infinita ricchezza del Destino. Se la Gloria destina all'infinito il togliimento della contraddizione dell'originario (la contraddizione C), la Gioia è togliimento attuale, nel finito, della contraddizione del finito. L'inconscio più profondo del mortale è la Gioia del tutto come sapienza-chiarore del superamento di ogni contraddizione. Scolpita nella persintassi del Destino, la Gioia custodisce il cuore dell'Io del destino. L'immenso in cui essa ci trattiene, libera il vivente dalla morte, nella Gloria del mondo. Alla necessità della Gioia del Destino sta di contro la volontà di una Gioia che né è sperata né è dedotta<sup>34</sup> ma voluta dall'Inizio, dal suo ascolto. Così essa è il godere dell'altro in cui il tutto è sentito come l'esser-felice del tutto. Si tratta della stessa idea, della stessa beatitudine celeste, che tanto in Cacciari, quanto in Severino, esaudisce l'identica fine (o il fine) del loro discorso. Ciò non toglie

---

<sup>34</sup> «Questo so: che avverto questa idea in me come il mio principio, la mia archè – e che l'avverto come una forza che mi libera da ogni decreto del tempo, una forza che esige la vita dell'essente – che il vivente eternamente senta e goda il vivente. Non voglio sperarlo. Voglio che così sia»; M. Cacciari, *Della Cosa Ultima*, cit., p. 512.

che la posizione speculare che appare dall'evidenza del loro contrasto, non comporti quell'inclinazione che ne moltiplica gli specchi/le differenze, se non che, forse, imprigionato nel labirinto, resta la bestia: che il nulla, prim'ancora di farsi parola e proprio in quanto tale, è. Che la pianta mediti questo o che la voce del flauto di Dioniso ne sia espressione, questo è il nostro 'fine'.



*Contributi/1*

## **La Cosa e L'Uno**

### **Luoghi e itinerari cacciariani**

di Nicola Magliulo

---

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 11/04/2014. Accettato il 09/05/2014

---

*Abstract:* In this paper we illustrate some of the theoretical fundamentals of the route nodes speculative Massimo Cacciari. How can you define the absolute singularity of the thing; what implies that the mere possibility is that from which it comes; what relation is given between the One and the negative of the world; what are the limits of logos: these and other issues are addressed from the last work of Cacciari, *Maze philosophical*, and in dialogue with thinkers like Heidegger and Severino, of which we show the similarities and differences with the theses of the philosopher Venetian .

\*\*\*

#### **1. Dell'identità della singola cosa**

Cosa definisce, da dove proviene l'identità specifica, l'essere unico e irripetibile dell'ente? Che cosa è *quel singolo* se non l'insieme delle determinazioni, dei suoi modi di apparire? Se isoliamo la sua specifica identità da questo insieme di attributi e manifestazioni del suo esserci, ne avremmo solo un'astratta conoscenza: ma, viceversa, la specifica identità di *quel singolo* non può essere ridotta alla somma di essi. Per Massimo Cacciari ogni ente non si esaurisce nella sua immediata *datità* e in ciò che appare e predichiamo di essa:

L'ente è la differenza tra la sua identità e il suo essere-rappresentato. Nel predicare l'ente noi compiamo un'astrazione dal puro X, poiché è questo il massimamente concreto, ma ogni volta anche lo indichiamo 'astraendo' dalla determinatezza delle rappresentazioni [...] L'identità è 'ciò' che rende possibile la cosa negli infiniti, non pre-determinabili modi del suo apparire, e dunque nel suo essere-fenomeno, e dunque del suo essere-adequatamente compresa [...]<sup>1</sup>.

Se in *Dell'Inizio* la ricerca esplicitamente sviluppata intorno alla singolarità della cosa si limitava al paragrafo *Quel singolo*, e in *Della cosa ultima* si ampliava, attraversando le varie parti del testo ed in particolare approfondendosi nel capitolo *Il mistero della cosa*, si può dire che in *Labirinto filosofico* il cuore dell'intero lavoro ruoti intorno ad essa. La

---

<sup>1</sup>M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Milano 2014, pp. 314-16.

cosa, ogni cosa, allo sguardo che sa comprenderla, accoglierla, che non vuole rinchiuderla nei propri schemi o fissarla ad uno dei suoi volti, alle molteplici prospettive in cui appare, si dà integra, non consumata e ridotta a mera *utilitas*, 'prodotto' manipolabile della volontà di potenza, esaurita nella molteplicità di determinazioni e di relazioni ad altro da sé che la definiscono. Essa *qui e ora* mostra, in *questa* sua attuale presenza, l'eco di un memorabile Passato; il suo volto, a saperlo guardare, mostra lati nascosti e tracce di possibilità *altre* da quelle che sono diventate atto. Sorprendente appare che il sopraggiungere e il variare della molteplicità delle relazioni che la determinano, non si risolvano nell'idea di un divenire che scorrendo la annienti; l'intero vigore del suo poter essere, del *conatus* a farsi vita vera, è il suo eterno, irriducibile *stare*, che mai può compiersi in uno *stato* di cose presenti. In questo senso anche la morte non può rappresentare *necessariamente* lo *stato* ultimo e inoltrepassabile del nostro esserci, il *dato* che decreta la compiuta negazione dello scorrere infinito delle sue possibilità. La cosa resiste alla prigionia di una caducità solo luttuosa, all'essere intervallo tra una provenienza e una destinazione in cui *nulla* è di essa, ad un divenire che sia mero dileguare: essa ha al suo cuore una *pura possibilità*, un'intatta integrità che nessuna volontà di potenza può annientare, così come nessun divenire nichilisticamente inteso. Il *logos* definisce l'ente sempre connettendolo ad altro e per questo non riesce a predicare qualcosa che appartenga soltanto ad esso: ma, afferma Cacciari, se togliamo tutto ciò che predichiamo dell'ente in relazione ad altro, resta il *realissimum* mai concettualizzabile della sua presenza. L'*ora* della presenza dell'ente ri-vela la sua *possibile* eternità, come ciascun momento del processo temporale può essere esperito come *istante aionico*, suscitare il *thauma* che deriva dall'inattingibile fonte del suo donarsi, del suo aver/non avere da essere, *potere* e non *dover* essere. *Arché* della cosa dimora allora in quel *portante Passato*, che non cede: il contrario di un passato 'perfetto', che non è più, che diviene *nulla*, morto, che è messo alle spalle, infecondo per il nostro presente e futuro; Passato che non sta in un altrove separato dalla singolarità di ciascun ente, ma esiste come ciò che il *to on* era: un imperfetto, *to ti en einai (quod quid era esse)*<sup>2</sup>. Il *to ti en einai* non può che declinarsi per il filosofo veneziano come Causa: non la causa prossima degli enti bensì come la *Physis* che fa apparire *il questo qui*, che dà a ciascun ente la sua forma assolutamente individuale.

## 2. Potenza e atto

La *pura possibilità*, il Potere che muove la cosa a determinarsi e a restare incompiuta, non esaurita in ogni determinazione, è il permanere di un *poter essere altrimenti*, poter ancora essere diversamente: mutando ogni ente non cessa di essere se stesso, al contrario, è solo trasformandosi che esso conserva la propria identità. La natura di ciascuna cosa non coincide

---

<sup>2</sup> *Ivi*, cfr. in particolare pp. 34 -57.

con un sostrato immobile che nessuna trasformazione scalfisce, ma è invece la forza, l'energia che genera queste metamorfosi. In *Labirinto filosofico* la meditazione sulla *dynamis* si approfondisce percorrendo nuovi sentieri: Cacciari li attraversa facendo riferimento in particolare al *Sofista* platonico laddove, prima che in Aristotele, l'ente viene definito e messo in relazione alla sua capacità di agire e di patire; l'ente è *qui e ora* sempre in atto nel suo *potere*, può sempre ancora ulteriormente e diversamente attuarsi; l'essente mostra d'essere *dynamis* nell'operare oltre ogni immobile *stato*; passività e attività in esso non si contraddicono, anzi patire esige l'agire. L'ente è energia che infinitamente muove, e in quanto *pura possibilità* è immagine del Potere che tiene in sé originariamente potenza e atto. Non si tratta di un mero ritorno ai concetti aristotelici, almeno nella loro esegesi tradizionale: piuttosto il filosofo veneziano evidenzia la problematicità di quella traccia costituita dalla presenza in Aristotele di due distinte parole (*entelecheia ed energeia*) per definire l'atto. Per Cacciari, infatti, essere in atto non indica solo l'aver raggiunto il proprio fine, ma essere in attività, trascendere ciò che ci determina e definisce; laddove fare non è solo *poiesis* o prassi, ma anche quello del poeta, e del poeta tragico, o del filosofo, che mostra come *telos* di ogni fare sia il non fare, come in ogni fare si dia l'esperienza della ricerca della *scholè*. Per meglio intendere il concetto cacciariano di potenza bisogna piuttosto far riferimento al *Nietzsche*<sup>3</sup> di Heidegger, testo come è noto fondamentale nella formazione del filosofo veneziano, in particolare alla riflessione sul concetto di volontà di potenza, che non ha come scopo il compiersi in questa o quella sua attuazione ma persegue sempre un'ulteriore affermazione di sé. In questo senso ogni *possibile*, anche quando si realizza, non può mai esaurirsi in questa o quella sua attuazione, nel determinarsi in questo o quel modo; quindi ogni atto non implica l'esclusione del *possibile*, ma conserva l'ulteriorità di esso rispetto ad ogni sua concreta determinazione-realizzazione. Ma dobbiamo ancora chiederci: questo Potere della *Physis*, che muove ogni ente, possiede, manifesta eternamente un solo volto, o può morire, implodere nel Ni-ente dell'Inizio? È quello che forse con linguaggio severiniano potrebbe definirsi come il possibile 'suicidio' dell'Inizio; scrive Cacciari: «Nell'idea dell'infinito Potere che detiene l'arché, deve comprendersi anche il suo poter non-essere: l'Altro dal poter-essere, l'Impossibile di ogni cielo e di ogni cosmo. A questo 'fine' fa segno il fatto che la luce che 'aggioga' disvelatezza e visione è invisibile-inattingibile. Oltre a ciò, il Potere manifestativo dell'arché implica il suo negarsi, il potere di fare che nulla sia, neppure se stessa»<sup>4</sup>. È questa la tesi cacciariana che Severino, riferendosi in particolare a *Della cosa ultima*, critica:

Se, infatti, l'Inizio non è un nulla assoluto, tuttavia per Cacciari, al seguito di Schelling, l'Inizio è il puro Possibile perché innanzitutto sarebbe potuto rimanere un assoluto nulla. In questo modo –rilevo– ogni 'eternità' garantita dal Possibile sarebbe sospesa sul baratro del nulla, sulla possibilità di essere rimasta un nulla.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Milano 1994.

<sup>4</sup> M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Milano 2004, p. 88.

Ma che gli essenti siano nulla, o possano esser nulla o sarebbero potuti rimanere nulla, questo è ciò che chiamo 'essenza del nichilismo', 'Follia essenziale', 'fede nella morte'. Quest'ombra minaccia le splendide pagine di Cacciari sulla libertà, sul male, e quelle, ancora più lucenti, sul Paradiso<sup>5</sup>.

L'ombra che Severino vede minacciosamente gravare su queste tesi cacciariane, accompagna il Mistero dell'Inizio come una possibilità reale, ed è ineliminabile dall'itinerario speculativo di Cacciari: *lethe* che non è solo minaccia ma anche promessa, speranza che l'Impossibile accada. Dunque Cacciari pensa un Possibile irrelativo che non si risolva solo nella negazione delle determinazioni-relazioni degli enti; un Possibile indeterminato non identico a sé nel senso di essere determinato ed escludente il proprio opposto: che ciò che è *Impossibile* sia. La luce oscura dell'Illimito che l'avvolge comprende infinite possibilità ma anche che qualcosa mai sia possibile: non solo *de-creatio*, revoca di ciò che è, ma un Assente che mai potrà farsi presenza. Per meglio intendere come tale *Impossibile* non rappresenti un'oziosa, astratta, inutile dimensione dell'Inizio, guardiamo a due esempi presenti nella speculazione cacciariana: uno relativo alla figura di Gesù, un altro concernente l'interpretazione del sublime kantiano:

a) La Buona Novella rivela che: «L'Evento è, cammina, mangia, parla dinanzi a noi, dunque: un possibile; eppure, insieme, l'im-possibile di tutti i nostri possibili ... il *téleios*, che è apparso come uomo, è insieme, qui-e-ora, oltre l'uomo; l'uomo nella sua figura appare insieme se stesso e al di là di sé»<sup>6</sup>. Dunque il Figlio mostra un Impossibile, rivelato-incarnato-udito, che può *ad-propriarsi* di noi: esso ci consente di fare esperienza e di misurare la distanza tra tutti i possibili in potere degli uomini e l'Impossibile che il Figlio ci ha rivelato-incarnato. Forma tragica del compimento, salvezza di una contraddizione che resterà aperta fino alla fine dei tempi, tra la possibilità di imitarLo e di divenire *figli* del Padre, e il fallimento della Rivelazione: non l'assenza di chi ci ha abbandonato ma di cui sappiamo il sicuro ritorno e trionfo, che renderebbe commedia tutto il dramma, ma il possibile di un'Assenza inoltrepasabile. Contraddizione che si spalanca sulla Croce e cui non è appesa solo la vita degli uomini ma anche quella divina.

b) Nella riflessione sulla kantiana *Critica del giudizio*, in particolare sul *thauma* che il sublime rappresenta e sulla differenza tra bello e sublime, Cacciari scrive:

Il bello è applauso all'immediato apparire della cosa che si accompagna al nostro sentimento del piacere. Il sublime evoca invece immediatamente l'idea dell'infinità [...] Il sublime rappresenta la nostra destinazione; in esso intuimo ciò cui siamo sempre destinati: l'affermazione della libertà come determinante nel sensibile [...] La rappresentazione del sublime è la rappresentazione della sublimità dell'idea rispetto ad ogni immagine [...] Lo spettacolo esterno evoca il tremendo dell'immaginazione stessa, della facoltà che pretende di dispiegare se stessa fino

<sup>5</sup> E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, Pisa 2009, p. 50.

<sup>6</sup> M. Cacciari, *Europa o Cristianità*, in *Dopo 2000 anni di cristianesimo*, Milano 2000, p. 117.

all'inimmaginabile [...] Sublime-tremendo è l'esserci che vive per l'Impossibile. Ma unica immagine dell'Incondizionato non può essere che il venir meno di ogni immagine. Il silenzio è il termine necessario di questo percorso: sublime silenzio<sup>7</sup>.

Si evidenzia, da quanto andiamo dicendo, insieme la vicinanza e la distanza delle tesi cacciariane da quelle severiniane: per Cacciari al *cuore* della cosa si dà una mera possibilità che comprende anche la *possibilità della sua impossibilità*; per Severino l'identità con sé della cosa, invece, si fonda sulla manifestazione di un inviolabile destino della necessità che implica *l'impossibilità di ogni possibile*. Ma un'ulteriore differenza si mostra nel modo di pensare la singolarità della *cosa* nei due filosofi; per comprenderla occorre fare una premessa: ciascun essente ha un'identità, che non diviene, non va nel *nulla*; ma, oltre che come negazione della totalità del suo altro, può essere positivamente determinato in quanto singolarità? Ad esempio: Socrate non può diventare altro da sé, farsi *non uomo*, come non può provenire dal *nulla* e andare nel *nulla*; analogamente quando Socrate da giovane diventa vecchio, il suo essere stato giovane esce dall'apparire ma non viene annientato; e tuttavia cosa di Socrate permane nel mutamento? Quali tratti, determinazioni specifiche consentono di affermare che i mutamenti di questo *singolo* debbano sempre essere riferiti a quello stesso che individuiamo chiamandolo Socrate? La risposta a questi interrogativi fa emergere la differenza tra i due pensatori. Per Cacciari l'identità della cosa implica il differenziarsi di un *permanente* che mai permane, in quanto è costituito da una X indeterminabile che non può mai dirsi e farsi totalità compiuta in questo o quel insieme di determinazioni-relazioni: non solo nel senso che non possiamo conoscere le infinite determinazioni-relazioni della totalità concreta di una singola cosa, ma in quello che la *sostanza* dell'essente, in quanto proveniente da un puro *possibile*, resta aperta ad un infinito indeterminato<sup>8</sup>. Invece per Severino l'essere sé della cosa significa avere un'identità specifica che pur mutando con il sopraggiungere delle nuove determinazioni resta come un'identità determinata, permanente: ogni sua variazione fa mutare l'insieme attuale e fa divenire passato, ma non *nulla*, l'insieme precedente in cui essa appare, per cui i cambiamenti dell'identità della cosa sono determinati solo dal continuo mutare dei contesti relazionali in cui è immersa; ma è possibile davvero definire come permanente questa X che continuamente muta? In questo senso Massimo Donà<sup>9</sup>, a differenza del filosofo bresciano, afferma che essa andrebbe pensata non come un *permanente* che si modificherebbe solo per il variare dei contesti, ma come un'identità che è sempre diversa da sé e non solo da *altro*; da quando esiste, essa è ciò che sempre si diversifica da quel che è, che fa esperienza del suo

<sup>7</sup> Id., *Il dramma del sublime*, in F. Valagussa, *Il sublime dal Dio all'Io*, Milano 2007, cff. in particolare pp.15-18.

<sup>8</sup> Su questi temi e in generale per un confronto tra i due pensatori ci permettiamo di rimandare anche al nostro: *Cacciari e Severino. Quaestiones disputate*, Milano 2010, in particolare ai capitoli: *L'identità nascosta della singolarità*; *L'idea dell'eternità della cosa*.

<sup>9</sup> Per l'approfondimento di questi nodi delle tesi severiniane, fondamentali le osservazioni formulate da Massimo Donà in *Il tempo della verità*, Milano 2010, in particolare nei due capitoli: *Sulla soluzione severiniana delle aporie prodotte dal nichilismo* e *Ancora, sulla prospettiva severiniana*.

continuo diversificarsi da sé.

### 3. Thaumà della cosa

Se esistono ancora «filosofi» ebbene: pensino Parmenide. Tutto il resto è già-visto: tutti gli altri spazi sono occupati. Altri luoghi «liberi» non si danno. Se «filosofia» deve esserci, ebbene sia Andenken, ri-memorazione dell'Essere. Questa è l'unica cosa non pensata dalla metafisica moderna: l'oggetto come Gegen-uber, l'oggetto che «sorprende», non rivolto al soggetto, non sintetizzato a priori con le forme della soggettività: oggetto, non mathèmata. L'Essere come aletheia – negazione del «valore» (e quindi della soggettività, della storia della soggettività). L'Essere come luogo «aperto», che fonda il pensiero<sup>10</sup>.

Così scriveva Cacciari in un testo contemporaneo di *Krisis* e della sua prima produzione, negli anni Settanta del secolo scorso. Dunque la centralità dell'indagine intorno alla *cosa* era posta fin dagli inizi della speculazione cacciariana; la ricchezza e complessità dell'itinerario successivo compiuto dal filosofo veneziano abbandonerà, come vedremo, il giudizio negativo delle origini sull'intera tradizione filosofica, e allargherà e approfondirà ai filosofi greci e alla tradizione teologica, poco presenti fino alla prima metà degli anni ottanta, la sua ricerca; viceversa, non appaiono mutati i principali interrogativi e nodi teoretici da cui ha avuto origine la sua speculazione filosofica. Inoltre, nel suo itinerario, la visione dell'intatta integrità della cosa, lungi dall'essere l'approdo pacifico ad uno stato quieto e immutabile, apre ad un serrato conflitto, ad una *stasis* nell'anima:

Dovrebbe allora esserci un significato del patire che va al di là del semplice lasciarsi sopraffare da una sventura. Infatti c'è: patire indica qui prendere su di sé e portare all'estremo quel che è più grande dell'uomo e che quindi lo trasforma, rendendolo sempre più capace di sopportare ciò che deve abbracciare se deve abbracciare l'ente come tale nella sua totalità. Il compimento della svolta necessaria, qui, è un patire nel senso di questa creativa capacità di sopportare l'incondizionato<sup>11</sup>.

Qui davvero 'eroico', nel senso dell'antica tragedia greca, appare l'agone che chiama il filosofo a decidere di spezzare, di contraddire la trama del destino che l'avvolge, a non lasciarsi soffocare dalla *angustia* dello spirito del tempo; a testimoniare che questo possibile/impossibile che è al cuore di ogni cosa ek-siste, e se ne danno tracce anche nelle faglie della tradizione filosofico-teologica, come ciò che *mai* è stato, che può ancora essere *ad-veniens*. Cacciari sa che interrogarsi intorno alla singolarità dell'ente, ricercare *perché questo è questo*, è, citando Aristotele, come ricercare ni-ente; e tuttavia la strada, il *metodos* della scienza necessariamente si imbatte nell'orizzonte che oltrepassa tutte le determinazioni con le quali conosce e definisce gli enti: l'è, il nudo esistere della singolarità che suscita *meraviglia e angoscia*; l'è che non è soltanto interpretabile come *copula*

<sup>10</sup> M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Padova 1977, p. 68.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, Milano 1984, p. 124.

che mette in relazione l'ente ad altro da sé, ma come l'ente che ci sta contro, ci *colpisce*. Possiamo fare esperienza, incontrare davvero la specifica singolarità e l'*alterità* dell'altro da noi, solo quando sappiamo leggere e accogliere i modi attraverso i quali esso si dà, e resiste ai giudizi, ai predicati, alle determinazioni con le quali cerchiamo di impossessarci, di definire la sua identità. Fare esperienza della vera singolarità e *alterità* dell'altro significa saper comprendere i silenzi, gli scarti, i modi attraverso cui l'altro si oppone, sfugge alle caselle in cui vogliamo chiudere la sua esistenza. *Thauma* non meramente passivo-contemplativo ma *decisione* di perdurare in tale apertura; interrogazione che, afferma Cacciari, non solo si origina dal *taumazein* ma continuamente lo rinnova: formulare le nostre congetture è espressione dell'amore della mente per la sua *cosa*, per il nostro *pragma* che ci chiama in causa per il *colpo* meraviglioso e tremendo che ci 'ferisce'. Il logos mostra, *semainein*; fa ascoltare il Suono/Voce che la filosofia non è, e non deve essere, ma che ha in sé; il Silenzio risonante e/o raggelante con cui deve restare in una relazione necessaria. Bisogna tornare ai corsi che Heidegger tenne a Friburgo nel '37-38<sup>12</sup> per trovare alcune delle riflessioni più belle ed efficaci sul *taumazein come tonalità emotiva fondamentale del pensiero occidentale iniziale*, sulla differenza tra *thauma* ed emozioni, sentimenti vissuti e interpretati in chiave antropologico-psicologica; sullo stupore che trascina dall'abituale all'inconsueto, che si patisce davanti *all'ente in quanto ente*, e che ci dispone ad un nuovo ek-sistere nel mondo. Per Cacciari, il logos e le connessioni del discorso mai possono disvelare l'enigma della *cosa*: tuttavia, necessariamente, non conosciamo gli enti solo come *fenomeni*, percepiti sub condizioni spazio-temporali qui e ora determinate, ma sempre ci relazioniamo a enti che ci appaiono insieme come *fenomeni e noumeni*. Conoscere l'ente significa, allora, che nel 'vederlo' come *fenomeno-noumeno*, si mostra la X da cui hanno origine le infinite possibilità della *cosa* stessa, l'idea della *cosa* come puro determinabile: «*Trascendente, e cioè non determinabile come non lo è l'Apparire delle apparenze, è l'unità inscindibile di identità-singularitas, datità-percezione, fenomeno-rappresentazione*»<sup>13</sup>. Il punto da sottolineare, forse difficile da *intendere per chi non lo prova*, ci pare il seguente: l'impossibile sapere del *noumeno* non deve trasformarsi in conoscenza superflua, oziosa, astratta, al contrario di ciò che afferma il senso comune anche filosofico-scientifico contemporaneo, che liquida semplicisticamente e comodamente l'aporia, cedendo allo scetticismo con cui pure lotta la grande filosofia. Né deve trasformarsi in una contemplazione passiva: ciò che non può essere perfettamente compreso e disvelato, attrae il nostro *fare* teoretico e pratico, feconda congetture e relazioni, chiama a sé; esso è:

Ciò a cui non possiamo negare l'assenso, ciò che irrevocabilmente ci convince a volerlo, a ricercarlo, ad amarlo. Ciò che esige da noi assoluta responsabilità: capacità di corrispondervi. Questo è dunque il nome dell'arché-aitia: il Bello cui

<sup>12</sup> *Ivi*, cfr. in particolare pp. 108-132.

<sup>13</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 317.

tendono, in indisciungibile tensione-passione, desiderio e mente: il nostro esserci tutto. E tale fine è la Causa<sup>14</sup>.

Filosofia non appare più allora, nell'itinerario cacciariano, solo come espressione della volontà di potenza: *Tradizione* interamente appiattita sulla rimozione del Ni-ente, e da cui solo far esodo per risalire all'inizio *mai visto e udito* perché si dia un'altra storia possibile. Come viene mostrato anche in *Labirinto*, piuttosto che decostruita, la tradizione metafisica viene interrogata a partire non solo da ciò che in essa sarebbe stato *obliato, cancellato* ma dal carattere *rivelativo* di suoi testi, dalla presenza di tracce che appaiono come linee di faglia, indizi verso il *completamente diverso*: il 'programma' dell'ultimo lavoro cacciariano è cercare (in cammino, in lotta, in ascolto dei linguaggi), nel *logos*, e in altre forme non logocentriche del pensare e del dire (mito, immagini, sogni, geroglifici, canti), le tracce del Mistero onniavvolgente. In questo senso, il concetto di *traccia*, come di ciò che nella tradizione metafisica indica qualcosa che la oltrepassa, andrebbe confrontato con quello severiniano. Per Cacciari, differenza ontologica si dà allora tra il mistero del *ni-ente* dell'ente, della sua provenienza e destinazione, del *Comune* di *logos* e corpo, del corrispondersi di *luce* e *occhio*, da una parte, e tutte le tesi, strategie, modalità con cui si è *voluto* fondare, assicurare, esprimere la verità determinata degli enti, dall'altra. *Questa* differenza ontologica appare nell'essente, immanente ad esso, tra la sua possibilità impossibile e il suo apparire determinato, tra l'Uno e l'essere:

L'Uno non è affatto l'assolutamente astratto, l'assolutamente Altro da ogni determinazione. L'Uno è il questo proprio di ogni ente e di ogni figura, immanente al suo apparire e che nel suo apparire si nasconde, poiché tutto ciò che appare, appare in relazione ad altro. L'Uno è il questo proprio di ogni dio, che non esiste se non nell'ordine universale del divino, di tutti gli dèi; è la singolarità che non vedi nella sua ineffabilità se non quando lo nomini nella relazione con gli altri<sup>15</sup>.

In questo senso, la concezione del filosofo veneziano eccede anche la tradizione onto-teologica in quanto il Divino appare come il Ni-ente mai riducibile ad Ente sommo, Persona che detiene ed esaurisce il possesso esclusivo della verità-divinità dell'essere. Forse che il *Chaos* originario, immenso, traboccante di una meravigliosa-tremenda molteplicità, può contrarsi, identificarsi, esaurirsi in un mono-teismo che lo concepisca come in possesso di un Dio pensato come il padrone esclusivo del divino? Ma, viceversa: può negarsi, escludersi assolutamente dal suo Aperto il poter prendere *figura*, il suo delimitarsi e farsi *forma*? Se Persona può darsi, provenire dall'abisso del Divino, in quanto Vivente non può che essere anche *mortale*, nel senso profondo e radicale dell'annuncio nietzschiano della morte di Dio, e il suo Logos non può essere onnidisvelante ma segno delle profondità dell'inconoscibile e indicibile Compossibilità dell'Inizio.

---

<sup>14</sup> M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 35.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 503.

In questo senso la definizione della filosofia cacciariana come a-teismo<sup>16</sup> ci pare equivoca in quanto può contraddire la *compossibilità* dell'Inizio; così come lo sarebbe, viceversa, una sua riduzione mistico-teologica in chiave religiosa.

#### 4. Oltre il dualismo anima-corpo

La critica ad ogni astratta separazione attraversa tutto l'itinerario cacciariano, e non solo quella tra Uno ed ente. In molte pagine delle sue opere, fino in particolare proprio a *Labirinto*, viene affermata, infatti, anche la fondamentale istanza anti-dualistica relativa all'opposizione anima-corpo; istanza che consente di oltrepassare una tradizione metafisico-teologica in cui il primato era assegnato prima all'una poi all'altro, invertendo semplicemente la gerarchia e restando quindi sempre all'interno della mera opposizione tra spirito e carne. Per il filosofo veneziano anche il celebre brano dello Zarathustra dove si afferma il primato delle ragioni del corpo è stato male interpretato: come se in esso Nietzsche volesse significare una deterministica dipendenza della ragione dal corpo, e non piuttosto l'affermazione che è sempre l'unità inseparabile di corpo e anima a esprimersi nel pensare. In generale tutte i dualismi che separano le parti dell'essere, conferendo all'una o all'altra un privilegio ontologico e assiologico, appaiono ermeneuticamente tramontati e indifendibili, né sono ancora riproponibili. Si tratta allora di non restare nell'immediatezza di un corpo senziente 'esterno' e opposto al logos, né, viceversa, di risolvere l'immediatezza del sentire nella mediazione del concetto. L'immediatezza del sentire, che 'fioriscÈ nella *psichè*, chiama e chiede di essere conosciuta dall'intelletto, ma insieme resiste ed eccede la mediazione dello spirito: poniamo davanti allo sguardo del logos ciò che sentiamo, tradendone l'immediatezza; ma questo porre è necessario e insieme impotente a catturare, *concipere* l'immediato. Si dà la misteriosa provenienza dell'accordarsi di sguardo e *physis*, oltre il dualismo tra sguardo esteriore e sguardo interiore, occhio del corpo e occhio dell'anima: ma *da dove* l'inseparabile unità dei distinti, contraddizione-*polemos* che non si chiude in una conciliazione, il continuo essere rimandati dall'uno all'altro? Oscura appare questa 'luce' che è l'autocoscienza e il suo avere radici nella nostra corporeità: il nostro originario, più profondo *Io* non si dà solo come un'attività ma come un *pathein*. Paradossale esito: la più alta consapevolezza della nostra potenza speculativa si dà come ciò che possiamo intuire e non possedere concettualmente; siamo *gettati* nella luce dell'autocoscienza, in questo occhio trascendentale che ci precede e che abita *nel* nostro corpo. È il limite del pensiero; analogamente la memoria, per quanto si estenda, non può ri-cor-dare il nostro essere stati rivolti all'Aperto inafferrabile che è il nostro Passato più arcaico. È per l'irriducibilità di questo Passato, che non si dà solo l'Io che si colloca sovrano al centro e possiede ogni punto dello spazio e del tempo: maschera della volontà di potenza che vuole dominare il suo corpo come la terra e il cielo per farne

<sup>16</sup> I. Bertolotti, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, Pisa 2008.

una dimora sicura. Noi siamo delle singolarità finite capaci tuttavia di uno sguardo in-finito; proprio perché ogni cosa si dà all'anima nelle sue determinazioni-relazioni, possiamo misurare la differenza tra il concepirla con i suoi predicati e l'orizzonte dell'apparire del suo puro inspiegabile *ek-sistere*. Non sono solo i contenuti dello spettacolo che si squaderna quotidianamente davanti ai nostri occhi ad angosciare-stupire, ma il nostro essere gettati qui e ora come *spettatori* capaci di vedere il valore in sé di ogni creatura oltre ogni suo valore d'uso e di scambio. Da qui il nostro ricercare intorno allo stra-ordinario darsi di spettatore e spettacolo: «Che cosa sarebbe e come potrebbe destarsi il raccolto ascoltare e il tendere l'orecchio se non fossimo già da sempre disponibili verso quel che può venirci incontro e che ci viene incontro?»<sup>17</sup>. Per Cacciari occorre allora lottare contro la rimozione moderno-contemporanea di questo necessario interrogare, e il modo in cui il nesso mente-corpo viene funzionalisticamente e riduzionisticamente interpretato nella civiltà della tecnica. Ciò che è rimosso nelle quotidiane *manovre* intorno agli enti e nelle *esperienze vissute* dei contemporanei è la domanda intorno a *chi* è l'uomo, generata dal *thauma* per lo spettacolo delle facoltà eccezionali del nostro esserci: «Natura umana, or come, /se frale in tutto e vile, /se polve ed ombra sei, tant'alto senti?» (Leopardi, *Sopra il ritratto di una bella donna*). Contro ogni riduzione materialistica o idealistica, conoscere davvero se stessi implica, per il filosofo veneziano, la necessaria ricerca intorno alla singolare, straordinaria esistenza dell'anima che si distacca da *Physis*, pur appartenendole, proprio per poter avere intimo accesso ad essa: in un suo 'prodotto' *Physis* perviene a osservarsi e comprendersi; in una sua *parte* a pensare l'Uno, come mostra questa bella ed efficace pagina cacciariana:

Oltre gli dèi della astrologia, le loro luci, la Luce; oltre la Luce, l'idea dell'Armonia più forte di ogni connessione manifesta, l'idea di 'ciò' che rende possibile la corrispondenza tra luce e occhio, tra la cosa vista e il vedente, tra la cosa in quanto vista sensibilmente e la sua ousia in quanto contemplata dal nous. Questo Nesso o Giogo, il più nobile di tutti (508 a1), fondamento di ogni predicazione, costituisce l'impredicabile Agathòn. Non è entificabile, non è presenza nel senso della ousia, ma nient'affatto separato da essa, dualisticamente concepibile. È, sì, Bene, ma perché buono: rende possibile la vita stessa dell'essente e la sua conoscibilità. È Bene perché effusivum sui, pur senza mai scemare o perdersi. Non è dimostrabile poiché fondamento di ogni apparire e di ogni logos, ma mostra sé in ogni connessione dell'esserci. È la possibilità trascendentale della relazione non solo di soggetto e oggetto, ma del muoversi del soggetto alla cosa, del suo eros per riuscire a corrispondervi, e del darsi sempre problematico della cosa alla interrogazione. È la causa-Cosa ultima per cui l'esserci dell'uomo *ek-staticamente* si volge alla determinazione dell'ousia, e questa gli appare determinabile. Non è il Sole, e neanche propriamente la Luce. È *epekeina tes ousias* (509b8), al di là anche delle ousiai di Sole e di Luce, le supera per dignità e potenza. Possiamo dirlo Uno, possiamo unificare dottrina del Bene e henologia (come fanno espressi verbis Hans Kraemer, la sua scuola, e Giovanni Reale, sulla base di indiscutibili raffronti col testo platonico, oltre che del corpus delle testimonianze), ma distinguendo precisamente:

---

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Eraclito*, Milano 1993, p. 161.

il Bene è Uno in quanto principio ultimo di tutte le possibili connessioni, ed è Bene-buono in quanto le porta all'atto. Il Bene è superiore all'ousia, nel senso che la sua idea supera la potenza del logos determinante, apophantikòs, e nient'affatto nel senso che esso non sia in se stesso congiunto all'apparire e alla presenza degli essenti. 'Ciò' che connette non può essere sconnesso. Solo negli onta esso si mostra – ma nessuno degli onta può esserlo<sup>18</sup>.

## 5. Inquieta dimora: tra angoscia e gioia

Il Bene-Uno, cui perviene la ricerca di Cacciari, come si relaziona, confligge con il negativo del nostro essere nel mondo? Aver cura della morte non significa certo, per Cacciari, rimozione o fuga dalla paura della morte, abituarsi all'idea del dover morire per anestetizzarne l'angoscia; né pensare la morte come liberazione, evento che finalmente ci libererebbe dal peso delle sofferenze, delle pene, delle delusioni del corpo prigioniero e del mondo caverna, secondo una cattiva e superficiale interpretazione del Fedone platonico: ma piuttosto vera cura significa porre al centro del nostro ek-sistere: «L'angoscia massima che afferra l'uomo: è mortale il soffio che gli dà vita? Si spegne il principio della vita? Psiché ha un proprio destino, scorre ancora oltre il prosciugarsi-ischeletrirsi del nostro corpo?»<sup>19</sup>. Solo lavorare la domanda sulla mortalità del nostro ek-sistere, consente di liberarci da ciò che ostacola la vita, di dispiegare l'energeia dell'anima attraverso un faccia a faccia con il suo estremo, ultimo possibile. Non mere e consolatorie illusioni promette questo itinerario, ma ascolto dell'invisibile indeterminato che ogni qui e ora mostra. Pensare la morte in questo modo ci mette sulle tracce di quegli indizi di immortalità che contraddicono il dato apparente dell'essere la morte necessariamente vestibolo del nulla, di un eterno non essere mai stati. Dunque per Cacciari non si tratta solo di pensare heideggerianamente alla morte come possibilità dell'impossibilità dell'esistenza, ma all'impossibile possibilità di eternità; alla relazione che intratteniamo con il Ni-ente del Mistero indeterminato e indefinibile del Passato da cui proveniamo e del Futuro che ci attende, da cui mai potrà essere escluso, ma neanche necessariamente assicurato, gaudium. L'apparire dell'integrità della cosa fa segno, nostro malgrado, alla Gioia: ciò che tu on era, è e sarà, è possibilità di eternità avvolta da lethe, da un velo che mai potrà essere squarciato; in questo senso la nostra inquieta dimora comprende angoscia e gioia, e il conflitto tra le due tonalità emotive, che lacera il petto dei mortali, non è, come per Severino, solo il frutto dell'errore, ovvero della Follia dei mortali che interpretano e vogliono l'essere niente di ogni ente, ma è necessariamente in relazione con l'apparire del Mistero. Essere nel mondo è patire l'integra purezza della cosa e imparare a scoprirne-curarne l'intatta forza, a lasciarla aperta nella sua possibilità impossibile nonostante e oltre l'angoscia che ci soffoca; come del resto potremmo farci consapevoli, misurare la miseria del nostro esserci se non sul metro dell'immagine,

<sup>18</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 120-121.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 218.

che appare, della felicità possibile di ogni creatura? La Gioia non è mai concepita, per il filosofo veneziano, come uno stato al di sopra e al di là di una sofferenza originata dalle debolezze e dagli errori degli umani, in una sorta di contemptus mundi; il suo accadere può dirsi assicurato e salvo dalla scandalosa infelicità del mondo, nè viceversa necessariamente divorata dall'annientamento nichilista. Cacciari concepisce piuttosto una stasis, una relazione polemica, in cui il contraddirsi di gioia e dolore torni a darsi in un inseparabile polemòs: lo si evince anche da quanto il filosofo veneziano scrive relativamente al modello cristiano-francescano in cui non solo letizia è inseparabile da sofferenza, ma promana al culmine dell'abbandono, della miseria patita: Gioia feribile e ferita, che tiene fissa in cuore la pena che l'opprime. La Gioia non è quindi per il filosofo veneziano negazione del dolore, sublimazione, felicità solo spiritualistica o, all'inverso, benessere solo del corpo, o ancora pathema che non si traduca in un fare; ma, piuttosto, un lungo, faticoso itinerario di liberazione dell'anima e del corpo che raggiunge il suo apice nell'istante in cui 'tocchiamo' l'Uno. Dunque non il pervenire ad uno stato definitivo bensì istante che accade: esperienza di liberazione che esige in quanto tale il ritorno nella caverna, nella selva delle doxai quotidiane, di stati che si vogliono imm modificabili, nell'inferno del mondo. Riemerge, nella ricerca cacciariana, un tema come quello della Gioia - e di una Gioia che non tradisca, giustifichi, sminuisca la sofferenza- di cui rare e sparse tracce compaiono nella filosofia del Novecento: si pensi ad alcune meditazioni heideggeriane di canti holderliniani, e in particolare al discorso pronunciato il 6 giugno del 1943 a Friburgo, «Arrivo a casa. Ai miei familiari»<sup>20</sup> in cui l'essenza originaria della gioia appare come il portarsi nella vicinanza all'origine, e abitare poeticamente significa essere nella gioia ed essere toccato dalla vicinanza essenziale delle cose. Ma è appunto nella filosofia contemporanea italiana che questo tema torna al centro della speculazione: Cacciari si inoltra, analogamente a Severino, verso la rivelazione di un Inconscio, in senso ovviamente ontologico e non psicologico, che la tradizione metafisica in larga parte cela, sublima e tradisce. E come accade per ogni rimosso, quanto più è dimenticata la Gioia tanto più torna a inquietare il solido nulla che impera: essa riaffiora in tracce ambigue, svianti che tuttavia seminano dubbi sull'essere del mortale, sul suo essere pura sofferenza; in enigma la Gioia si fa sentire e il mortale, indifeso perché ha smarrito la relazione con essa, dubita che il suo esserci si esaurisca nell'essere niente come viene affermato in ogni mercato dal nichilismo occidentale. Per Cacciari, la possibilità della Gioia, il suo erompere dall'Inconscio in cui abita e resiste, è radicato nell'Infinito indeterminato da cui ogni singolo proviene e che eccede ogni sua determinazione-relazione: questo non significa certo che, nella finitezza dell'apparire, essa possa interamente e compiutamente mostrarsi; superare la concezione nichilistica del divenire non implica affatto il superamento della finitezza della singolarità. Piuttosto, la differenza tra Cacciari e Severino appare relativamente alla concezione dell'eschaton:

---

<sup>20</sup> Contenuti in M. Heidegger, *La poesia di Holderlin*, Milano 1981.

sul suo non poter essere, per il filosofo veneziano, piena disvelatezza che cancella lethe. È come se Cacciari condividesse con Severino il seguente frammento eracliteo ma aggiungendovi, a differenza del filosofo bresciano, un punto interrogativo: «113. Gli uomini attende dopo la morte quello che non si aspettano né immaginano»<sup>21</sup>. Il filosofo veneziano evidenzia infatti le aporie delle tesi severiniane in relazione alla presunta incontrovertibilità della nostra destinazione eterna: se l'esperienza tace sul destino della cosa quando non appare, niente può dimostrare relativamente al nostro andare nel nulla; ma se appunto questa tesi, che Cacciari condivide con Severino, non vuole contraddirsi, è allora solo un'idea possibile, che non è fondata su di un'esperienza e non è necessariamente destinata, l'eternità dell'ente che non appare.

## 6. L'Impossibile con-gioire delle singolarità

Nella trama delle relazioni/determinazioni in cui incontriamo le altrui singolarità facciamo esperienza del nostro essere noi stessi in quanto *non altro* da loro; e questa relazione certo non viola il principio di non contraddizione e rappresenta una *koinonìa* non escludente. In *Labirinto*, Cacciari affronta questo *pròblema* in dialogo con le tesi di Severino: l'unità dell'essere sé e del *non essere l'altro da sé* costituisce l'identità della cosa, in quanto mettendola in relazione negativa con ciò che è *altro da sé*, ne fissa l'identità determinata: in questo senso, ogni cosa è identica a sé nell'essere differente dalle altre, e differente nell'essere identica a sé. Tuttavia in questa *koinonìa*, Assente/Impossibile è *essere con l'altro*, con la singolarità della cosa considerata come *pre-esistente*, *altra* da ogni energia distinguente-analizzante. La relazione con l'Impossibile di questo Assente non ne mette tuttavia a tacere il desiderio: ogni incontro ne *può* essere messaggero; non è un'assenza che eccita a possedere - seppure illusoriamente, perché ciò che è soltanto *suo*, che appartiene alla singolarità dell'altro, mai potrà diventare nostro -; ma ancora una volta feconda, 'produttiva'. Questa mancanza è quel futuro, *eschaton*, cui aneliamo, presente *qui e ora* come assente in ogni incontro con gli enti, e che appunto rende ogni relazione irriducibile alla sola presenza determinata, e aperta ad un altro possibile accadere. L'anima, vuole congiungersi, 'toccare', danzare, *con-gioire*, secondo la traccia nietzschiana, con le singolarità che riflettono l'Aperto: ascolta l'armonia o la disarmonia, nascosta e silenziosa, che ogni singolo/incontro lascia in lei, non oltre ma *attraverso* i discorsi e le determinazioni che lo caratterizzano. E tuttavia conserva memoria delle immagini della singolarità che ha 'visto' e dell'impotenza di ogni dire-condividere; quella figura - l'essere per se stesso, in sé della singolarità di ciascuno -, è *sola mente* intuibile, pensabile, immaginabile e in quanto tale non può perfettamente incarnarsi se non tradendosi. L'anima, per Cacciari, cerca un segno-gesto-parola che possa

---

<sup>21</sup> Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Milano 1980, p. 51.

esprimere la *figura* che contempla in sé, ma il *corpo manca*, non segue/corrisponde alla *manìa* che la sua visione genera:

Il mito narra di un liberarsi che non può 'solidificarsi' in alcuno stato [...] La libertà si manifesta soltanto nel liberare [...] La visione non si acquieta mai, così come la libertà non è mai acquisita una volta per tutte. Vedente e veduto non possono identificarsi; perché accadesse, essi dovrebbero giungere a possedere 'ciò' che rende possibile il loro stesso congiungersi<sup>22</sup>.

L'apparire della cosa ha dunque radice in una impossedibile Libertà, pensata non come un nome, una definizione, un'identità fissa ma come l'incondizionatezza dell'Inizio; Libertà che 'possiede' l'uomo destinandolo ad una possibile *ek-stasis*, a decidere se corrispondere o meno all'Aperto che lo avvolge. L'esserci *può essere altrimenti* non perché abbia in proprio potere la libertà, o la capacità autonoma di progettarsi; ma perché la Libertà destina la sua esistenza alla possibile esposizione alla *svelatezza* dell'ente. *Figura* di questo essere liberi può divenire, allora, quel gratuito donare in cui la singolarità si svuota (*kenosi*) di ogni possesso per farsi coinvolgere davvero dall'altro: per Cacciari, l'incontro con *altri* può infatti comportare l'esperienza di un *thauma* che ci assale, e di un'energia che ri-crea e libera: l'incontro con il prossimo può *spaccare il cuore*; ma, insieme, se si è toccati, spezzati, feriti in questo modo, come mostra ad esempio la parabola del buon samaritano, non è possibile fare ritorno a sé se non decidendo cosa fare per corrispondere a questo *pathein*. Entrare in relazione significa, allora, avvicinarsi all'altro per liberarsi-liberandolo, farsi altro dall'abituale identità di un Sé inospitale, disfarsi di ogni *philautia* e *philopychia*. Lasciar essere è liberare, ovvero non sedurre gli enti, dominarli, ma far emergere le loro possibilità oltre ogni loro *stato-attuazione*; viceversa, non *lasciar essere* è non guardare e aver cura dell'altrui singolarità. Se davvero la 'vediamo' anche possiamo averne cura, ma i *dormienti* non 'vedono', o intravedono confusamente, debolmente, o non vogliono vedere la *dynamis* che è in ognuno, sepolta sotto incrostazioni che appaiono immodificabili: la debolezza della loro anima si rintana in una *caverna egoica*; *individui* che si presumono *autarchici*, cui tutto è dovuto e che nessun debito avvertono verso ciò che è *comune*, che affermano se stessi solo differenziandosi in modo escludente l'altro. Ma in ogni anima può darsi l'estremo paradosso tra due opposti che tendono a spezzarsi: vedere le determinazioni dell'altro come se queste esaurissero la sua identità, o vedere-aver cura della sua singolarità come non rappresentata unicamente dai suoi modi di apparire, dalle sue determinazioni-relazioni. Tuttavia, oltre Heidegger, e la sua concezione del nesso tra lasciar essere e non lasciar essere gli enti, Cacciari afferma che può anche darsi l'Impossibile di ogni liberare e donare: è possibile che *mai* sia, accada la relazione tra gli uomini e quel Aperto che lascia vedere il mistero invisibile degli enti, l'Armonia che segretamente connette ogni manifestazione.

<sup>22</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit. pp. 122-23.

## 7. Logos e silenzio

Il sovrano Silenzio dell'armonia inapparente avvolge ogni cosa. Intorno al mistico la filosofia di Cacciari si interroga almeno fin da *Krisis* ma, occorre subito precisare, il senso determinato che a questa esperienza e parola il filosofo veneziano dà: quello del nostro patire i limiti del discorso, di un dire che mai riesce perfettamente a esprimere la cosa. Non si può infatti parlare di ciò che non si disvela nel mondo, dell'enigma della vita, del *che* è piuttosto che del *come* è il mondo. Ma, tuttavia, noi *sentiamo* l'enigma – e perciò sentiamo che anche quando tutte le possibili domande della scienza ricevessero risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero neppure sfiorati (*Tractatus*, 6.52). Siamo in lotta piuttosto che in cammino rispetto al linguaggio, e pensare e dire sono distinti inseparabili, in un perenne, armonico, conflitto:

Se Heidegger aveva cercato invano di accedere linguisticamente all'essere, Wittgenstein mostra che l'essere non è esprimibile, non è riducibile alle proposizioni discorsive. Se fosse riducibile ad esse, se cioè l'esistenza del mondo potesse dimostrarsi attraverso gli atti discorsivi, questi potrebbero, indifferentemente, conferirla e revocarla. Il mondo diventerebbe un ente il cui essere sarebbe sottoposto all'incondizionato dominio tecnico della manipolazione operata dal soggetto<sup>23</sup>.

Il silenzio corrisponde alla presenza dell'Inesprimibile, a ciò che eccede la catena delle sensate domande-risposte: «Nei limiti del discorso, si fa chiaro, allora, ciò che esso non afferra, non cattura, non diviene suo concetto. In ogni sua espressione si dà il silenzio che non è segno di 'sacri' mondi al di là, ma della presenza in quanto tale, dell'inesprimibile della presenza»<sup>24</sup>. È in particolare in *Della cosa ultima*<sup>25</sup>, che la ricerca cacciariana intorno a questo limite si sviluppa ulteriormente rispetto ai suoi precedenti lavori: la nota tesi wittgensteiniana: *di ciò di cui non si può parlare si deve tacere*, non può, per il filosofo veneziano che essere oltrepassata: non si può infatti che *provare a dire ciò di cui si deve tacere*. L'Inesprimibile, tuttavia, non è indifferente, o insignificante: il darsi chiaro dell'Inesprimibile della presenza che appare, vuole essere significato: vedo, *so*, afferma il filosofo veneziano, ciò intorno a cui il discorso inutilmente si svolge. In dialogo con un testo di Giorgio Colli, *Filosofia dell'espressione*<sup>26</sup>, il filosofo veneziano afferma che rappresentare è *rievocare* ciò che sta prima della mediazione: un im-mediato non riducibile a oggetto, o ad una determinatezza dell'ente. L'anima si protende verso l'im-mediato, verso lo spettacolo dell'apparire; definendo l'im-mediato, di cui conserviamo memoria, fa esperienza della sua inafferrabilità tramite le distinzioni; rappresentandolo sa di

<sup>23</sup> G. Cantarano, *Immagini del nulla*, Milano 1998, p. 329.

<sup>24</sup> M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 404.

<sup>25</sup> *Ivi*, cfr. in particolare nella Seconda Parte, la lettera IV, *Il corpo del silenzio*.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 449-54.

non averlo davvero espresso: «L'espressione rinasce da ogni compiuta rappresentazione...Il pungolo dell'espressione è l'anima del rappresentare»<sup>27</sup>. In *Labirinto*, il filosofo veneziano torna ancora ad approfondire questi temi. La nostra finitezza si mostra nel nostro dire: il pensiero non pensa che nei differenti linguaggi storici, e viceversa le differenti lingue 'pensano'. Il linguaggio non è la forma di un pensiero puro e il pensiero a sua volta concreta al linguaggio; questo non implica quel determinismo linguistico per il quale le categorie filosofiche sarebbero null'altro che proiezione delle strutture linguistiche greco-antiche. Per il filosofo veneziano, la resistenza, il colpo su cui si infrangono i tentativi del logos di poter usare la lingua a sua immagine e somiglianza mostrano l'irriducibile differenza tra pensiero e linguaggio; i linguaggi a loro volta non possono che trasformarsi, innovarsi continuamente in quanto agitati dalla irresistibile volontà di significare-simbolizzare propria del nostro esserci. Il linguaggio descrive *stati di fatto* ma non può esprimere la *cosa in sé*: non è possibile dire con precisione ciò che si vede o si sente e dunque nelle stesse parole si mostra la differenza tra ciò che esse letteralmente significano e ciò che con esse si vuole intendere, tutte le sedimentazioni che in esse il tempo ha depositato. In questo senso, il mito non è un altro modo di esprimere il medesimo contenuto del *logos*, ma il segno di una dimensione più originaria del *logos* stesso in cui prepotente è il suono rispetto ai significati verbali, il canto che fa ammutolire il fedele di fronte all'oracolo. È ancora una volta il *Tractatus* che, per Cacciari, lungi dall'essere un'opera di chiarificazione scientifica e formale del linguaggio, rappresenta una critica radicale alla tradizione metafisica capace di far emergere la relazione tra dicibile e indicibile. È dal *thauma* per il mondo che muove il testo wittgensteiniano: nell'indagare la totalità di relazioni, connessioni che costituiscono la *cosa*, i fatti come *stati di cose*, non viene dimenticato quel *possibile* che non si volatilizza nella rete discorsiva. Di quel semplice *singolo* non fa un presupposto astratto, fuori dal mondo: ne guarda-ascolta il mostrarsi, che è diverso dal poterlo compiutamente esprimere. Necessario appare compiere un itinerario che conduca ad *ascoltare* la pura presenza della *cosa*, il *proprio* di essa: l'uomo, afferma Cacciari, tace perché non ascolta, perché è carico di parole non ascoltanti, che ignorano il silenzio, occupate solo da esse, imprigionate in esse. Ma in *Labirinto* il filosofo veneziano compie anche un ulteriore passo in avanti, nel senso di non limitarsi a ribadire la differenza invalicabile tra il linguaggio e la *cosa in sé*, ma di concentrare la ricerca sul perché di quel enigmatico corrispondersi della *cosa* e di ciò che di essa predichiamo. Pervenire a questo *problème* non appare affatto ozioso e superfluo ma, al contrario, significa andare al cuore della relazione tra *logos e physis* :

[...] il logos non può valere come equivalente dell'on, e tuttavia deve in qualche modo averne la forma; se la sua predicazione vuole essere effettiva, il logos deve poter mostrare una struttura analoga a quella della cosa che in esso si rappresenta, e che in esso mai si può replicare. Ma ciò comporta, allora, che

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 450.

già si dia un ordine dello stesso essente, e che questo ordine venga 'ascoltato' e rappresentato dal *logos*. Colui che ascoltando l'ordine dell'essente, lo rappresenta nel proprio dire dovrà tenere, a un tempo, dalla parte del *logos* e di ciò di cui il *logos* discorre; *psyché* è *physis* e *logos* a un tempo, il punto in cui si congiungono, la loro *arché*. Ma come rappresentarlo? Come rappresentare ciò che è condizione di ogni rappresentazione? <sup>28</sup>.

## 8. Verità e Innegabile

Il limite in cui, come abbiamo visto, il *logos* si imbatte relativamente alla capacità di espressione dei pensieri, non è l'unico che delimita le sue pretese: se guardiamo infatti al *logos* nella sua relazione con la possibilità di possedere concettualmente il Fondamento dell'esistente, di formularne un'incontrovertibile verità, troviamo un'analogia impossibile. Per Cacciari l'Innegabile, così come concepito da Severino, si dà in un giudizio logico articolato discorsivamente e, in quanto tale, non può pretendere di esaurire l'essere della cosa; come non si può nel *logos* comprendere-dire ma solo *indicare* l'immediatezza della singolarità della cosa: «La verità 'contiene' in sé l'innegabile, ma anche la differenza tra verità e innegabile, e dunque ciò che non è l'innegabile. Il principio logico si determina attraverso la forma del giudizio, ma la verità, che esso non può in sé manifestare dimostrativamente, rimane in-finita»<sup>29</sup>. Insomma non basta affermare l'automanifestazione della cosa nel darsi insieme della *Fimmediatezza* e della *Limmediatezza* per includere, fondare e disvelare incontrovertibilmente l'essere sé dell'essente. In questo senso il filosofo bresciano appartenerebbe ancora alla tradizione metafisica che ritiene di sussumere concettualmente-discorsivamente il *realissimum* della presenza dell'ente. Appare evidente come la differente interpretazione di Kant mostri con particolare chiarezza, su questo nodo cruciale, la distanza tra i due pensatori: per Severino *fenomeno* è automanifestazione della cosa, per Cacciari esso non è la *cosa in sé*, e resta la differenza tra le immagini e la cosa, che ci appare insieme come *fenomeno-noumeno*, e di cui il *logos* non può comprendere la perfetta determinatezza e provarne l'effettiva esistenza. Se, allora, nessun fondamento incontrovertibile dell'essere della *cosa* appare assicurato, è la *via analogica* ad essere approfondita dal filosofo veneziano oltre, e non contro, il principio di non contraddizione:

A quale silenzio la via analogica conduce? E quale esistenza definisce il principio di non contraddizione? La via analogica conduce precisamente all'esistenza che non potrà mai essere univocamente determinata da tale principio. L'analogia non lo viola affatto; esso mostra come una stessa figura rifletta infinite altre vie e vi si rifletta senza che la sua identità si dissolva. Anzi, essa mostra proprio come questa figura rimanga se stessa come unità senza mescolanza di assolutamente distinti. L'analogia presuppone tale molteplicità esattamente come il principio di non contraddizione (questa figura è se stessa come non altra da sé).

<sup>28</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit. pp. 226-27.

<sup>29</sup> M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 108.

Ma si dà questo, im-mediato, irrelativo. E si dà il paradosso della relazione del discorso analogico con questo in-dicorribile. 'Ciò' l'analogia tocca. E questo è il suo silenzio<sup>30</sup>.

Ma un'ulteriore differenza appare tra le tesi cacciariane e quelle severiniane: per il filosofo veneziano innegabile è paradossalmente l'impotenza dell'Innegabile a sedare, negare *la Contesa tra Verità e l'ordine seducente delle opinioni e delle parole*. Come potrebbero essere dette false e illusorie in sé le *cose della vita*, l'ordine in cui le dispone il mondo? I *mortali* devono necessariamente imparare ad apprenderle, e ancor più sperimentare l'impotenza dell'*episteme* a poterle padroneggiare pienamente e stabilmente: ciò che deve essere giudicato falso, erroneo, non è di per sé quello che i *mortali* opinano sulla base di una conoscenza sensibile, ma piuttosto ciò che la *doxa* pensa come assoluto, ciò che del mondo eleva a signoria autonoma, la morta e debole servitù ai 'dati' e ai 'fatti'. Innegabile allora, in conclusione, non è per Cacciari la perfetta identità tra il pensiero e l'esistente, ma, al contrario, il permanente conflitto tra i due, l'inseparabile distinzione che li connette.

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 505.

*Contributi/2*

## ***Abitare il transito. Il pensiero delle pratiche di Carlo Sini***

di Paolo Beretta

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 01/06/2014. Accettato il 09/06/2014

*Abstract:* In the original Italian philosophical adventure of the last fifty years, the figure of Carlo Sini is certainly one of the most profound and fascinating. His education, begun following the Milanese teaching of Giovanni Emanuele Barié and then of Enzo Paci, therefore between Kant, Hegel and Husserl, opens furthermore to various influences, from American Pragmatism to Nietzsche's Genealogy, up to contemporary Hermeneutics. Starting from that, Sini has developed the perspective of the *thought of the practices* that, in the light of the difference between *event* and *meaning*, contemplated in an ethical sense, leads to a result that doesn't exclude the truth, in a relativistic direction. This instead opens up to difference and to the relationship of the future of the «errant planet» (the earth), accepting its *Copernican fate*. This perspective, provided by great theoretical sharpness, identifies Sini as one of the most interesting contemporary philosophers, and not only at a national level.

\*\*\*

I libri per la fenomenologia sono mezzi per la viva comunicazione orale. Le parole scritte (mito di Theut nel Fedro di Platone) hanno il loro lato negativo se non producono un discorso nuovo, se non vengono ridestate e rese presenti.

(Enzo Paci, *Diario fenomenologico*)

Nella complessa e originale vicenda filosofica che, tra la seconda metà del Novecento e l'inizio del nuovo millennio, ha caratterizzato e continua a caratterizzare il panorama italiano<sup>1</sup>, la figura di Carlo Sini è sicuramente una delle più complesse e interessanti. Come di norma per i pensatori italiani di rilievo, le fondamenta della sua formazione sono state solide e improntate a una consapevole dipendenza dalla tradizione: il filosofo italiano ha cominciato a studiare con Giovanni Emanuele Barié a Milano, per poi laurearsi con Enzo Paci, ereditando la cattedra di Teoretica alla morte del questi, dopo avere insegnato *Filosofia della storia* a L'Aquila. Un

<sup>1</sup> Si vedano ad esempio E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, Pisa 2010 e *Filosofia80*, a cura di D. Poccia, L'Aquila 2013.

inizio votato alla filosofia classica tedesca (Sini si è laureato con una tesi sulla *Fenomenologia dello spirito*) – anche alla luce dei suoi interpreti e innovatori italiani – così come alla fenomenologia di Edmund Husserl, di nuovo resa quanto mai vitale dalla lettura dei suoi interpreti di casa nostra, e, anzi, dal più brillante di tutti, vale a dire proprio Paci.

Quella di Sini, però, come si diceva, oltre a essere un' impostazione filosofica cresciuta sulle solide basi della tradizione universitaria italiana, è anche una proposta dotata di una caratteristica originalità, consistente in primo luogo nella peculiare capacità di comprensione di un autore mediante un altro, nella virtù di stabilire analogie e differenze intorno a capitali questioni di pensiero; sono stati infatti oggetto di lavoro per il pensatore italiano, oltre che i classici greci, Bruno, Spinoza, Vico, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Whitehead, Peirce, James, Mead, Nietzsche, Heidegger, Foucault e molti altri.

Nella lettura delle opere del filosofo si mostra inoltre, al di là una profonda conoscenza della tradizione filosofica e di una manifesta brillantezza di pensiero, che hanno caratterizzato tanti protagonisti della italica filosofia contemporanea, una profondità di sguardo in grado di non fermarsi all'intuizione, ma di svilupparla con uno specialissimo rigore, capace di procedere al di là di contrapposizioni di scuole più apparenti che sostanziali, al di là di etichette pregiudiziali, verso, se così si può dire, usando tutte le cautele del caso per le umane vicende, l'"eternità" (o la persistenza millenaria) delle questioni filosofiche, la loro antichità e attualità, non precludendosi per questo un vivo confronto con la verità scientifica, che anzi rappresenta uno dei tratti salienti delle ultime opere di Sini.

Per questi motivi, è compito non poco arduo tratteggiare il pensiero di Sini in uno spazio limitato come quello di un articolo, correndo il rischio di una sua banalizzazione e astrazione in quelle etichette di cui si parlava sopra. Un'altra via possibile è quella che procede in direzione di una focalizzazione su un solo tema preso in esame dal nostro pensatore, per svilupparlo e illuminarne i tratti salienti. Via forse migliore della prima, che però, qualora venga presa, deve presupporre lettori che già conoscano l'architettura di pensiero nella quale il tema viene posto, pena l'incomprensione e, di nuovo, l'astrazione dello svolgimento: in ogni pensiero filosofico autentico, i vari sviluppi si tengono in una molteplice unità; e in ogni articolazione ogni altra si rispecchia e su di essa influisce.

In ragione di ciò, seguiremo una terza via, una mediazione tra le due, senz'altro pure non priva di insidie e di inconvenienti, consistente nel prendere lo spunto da uno scritto (breve) dell'autore in questione per rifletterne in qualche modo, in caratteri più piccoli, quello che *riconosciamo* come lo spirito della proposta siniana. Perché, in effetti, narrare un cammino di pensiero non può non consistere che nel tradurlo nella stessa prospettiva della figura del narratore (che, pure, il racconto ha contribuito a formare), in un gioco di riflessi (speculativo, oseremmo!) caratterizzato dalla ripetizione e dal *tradimento*: un tradimento, un errare, che solo nel suo essere in errore può fare segno alla verità di ciò di cui racconta. Ma, così facendo, già ci

troviamo proprio nel centro della *cosa del pensiero* di Sini. Siamo già al punto capitale: mentre ora ci si impone la necessità di tornare indietro e considerare il breve saggio come chiave d'accesso alla *Sache*. Gettiamoci quindi senz'altro a *corps perdu*<sup>2</sup>, come si conviene in filosofia, nel nostro cammino.

Lo scritto da cui ci faremo condurre in più ampie acque dalla penna di Sini è il saggio, apparso di recente sulla rivista «Nóema», *Il potere invisibile*<sup>3</sup>. Come è chiaro, il titolo evoca alla memoria temi tanto frequentati dalla filosofia e specialmente da quella del Novecento. Noi però non dobbiamo farci distrarre da queste sirene ma fissare solo il punto del discorrere di Sini, affinché la nostra comprensione non faccia un anticipato naufragio fra gli scogli dei nostri supposti (e presupposti) saperi: perché proprio questi sono qui in questione.

### 1. Il potere invisibile e il pensiero delle pratiche

Che cosa è *potere invisibile*? Con la «posizione del problema» si apre questo breve scritto. Potere invisibile non è, come potrebbe sembrare a tutta prima, il potere nascosto dei circoli privati, dei loschi interessi o degli intrecci dei servizi segreti delle cancellerie degli stati. Non è un potere che cospiri secondo la volontà degli individui. Sebbene anch'esso in qualche modo *cospiri*: ma di che genere di cospirare si tratti, non è cosa facile da vedere.

«Esiste [...] un potere realmente e letteralmente invisibile ed è di esso che vorrei parlare»<sup>4</sup>. È questo il potere in base al quale gli umani progetti, segreti o meno, corrono incontro inevitabilmente alla loro catastrofe. Esso è il potere che circonda e determina lo scacco di tutti i poteri. Che ciò sempre accada non può essere, naturalmente, accidentale: bisogna allora guardare al fenomeno e comprenderne l'essenza.

I poteri, i progetti, i sogni umani sono destinati alla lunga a *pagare il fio* della loro parzialità. Con ciò anche i saperi che li hanno ad oggetto: non stanno fermi e mutano a loro volta. Le cose, come si dice, sfuggono di mano. Aggiunge Sini:

---

<sup>2</sup> «L'essenza della filosofia è per l'appunto senza fondamento in rapporto alle peculiarità, e, per giungere alla filosofia, è necessario buttarvisi dentro *a corps perdu*, se *corpo* esprime la somma delle peculiarità». G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beytrage zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1stes Heft, Jena, in der akademischen Buchhandlung bey Seidler 1801, tr. it. di R. Bodei, «Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1», in *Primi scritti critici*, Milano 1971, p. 12.

<sup>3</sup> C. Sini, *Il potere invisibile*, in «Nóema – rivista on line di Filosofia», n° IV-II, 2013: Ricerche, pp. 1-25.

<sup>4</sup> *Ivi*, cit., p. 1.

sono evidentemente queste *cose* a detenere quel potere invisibile che di continuo annoda le sue trame, penetra ogni pratica di vita, sconvolge i suoi intrecci, modifica i modi e i luoghi dei poteri visibili e costringe quelli invisibili o segreti che stanno loro dietro a modificare tattiche e strategie, maschere e accorgimenti<sup>5</sup>.

Ma che cosa è una *pratica* nel pensiero di Carlo Sini? In via del tutto preliminare, il titolo 'pratica' designa quell'avere a che fare, anzi, «quell'aver da fare» che in ogni istante caratterizza l'esser soggetti viventi e operanti»; quest'*abito* «frequenta soglie determinate»; esse sono appunto «riassunte e idealmente comprese nella parola 'pratica'. Si tratta di pratiche di vita e di sapere, ovvero, in termini generali, si tratta del saper fare, del saper dire e del saper scrivere»<sup>6</sup>.

L'intreccio in divenire delle pratiche costituisce l'orizzonte entro il quale accade il mondo. Ricordando Wittgenstein, si potrebbe dire che il mondo è la totalità delle pratiche<sup>7</sup>; salvo che, nell'accadere di questa totalità, il mondo come evento delle pratiche non è mai esaurito dalla loro «somma», poiché esso è l'inesauribile riserva dell'accadere dell'elemento della prassi e per questo non può rientrare in una tale somma. La totalità delle pratiche è proprio il mondo come ciò che sta al limite dell'intreccio sterminato dei modi di praticarlo, di averlo in qualche modo, di starvi dentro.

Tutto ciò apre per noi, a margine del testo siniano, due importanti questioni. Innanzitutto, se ogni modo di avere il mondo accade in una pratica, o, meglio, in un intreccio di pratiche determinate, come bisogna intendere la pratica filosofica? È essa una super-pratica privilegiata che guarda da altrove la somma delle pratiche? O forse, come si potrà già intendere dal modo in cui la domanda è posta, non si tratterà di altro?

Seconda questione: come sta il "soggetto" nell'orizzonte della pratica? Qual è, insomma, il suo statuto? Perché in effetti, male inteso, l'orizzonte del pensiero delle pratiche può essere scambiato per una forma di soggettivismo o relativismo: c'è un soggetto che fa volontariamente accadere il mondo in un modo determinato a partire dai suoi desideri.

Torniamo al saggio edito su «Nóema». Il potere invisibile è, riprendendo un'espressione hegeliana, *l'operare di tutti e di ciascuno*, dove qui ciò significa: lo sterminato intreccio delle pratiche, un intreccio anonimo e irrafigurabile, «la legge incalcolabile della complessità»<sup>8</sup>. Questo sterminato campo di battaglie e di incontri «produce di continuo effetti di ritorno e implicazioni che nessuno ha voluto e tantomeno previsto»<sup>9</sup>. È negli «abiti di risposta», per dirla con Peirce, rispetto all'operare di tutti e di ciascuno, che viene messo in luce come le *cose* cambino. Nel contempo,

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>6</sup> Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro I, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Milano 2004, p. 27. Ora riedito in *Opere*, Vol. V, con il titolo *Transito Verità*, Milano 2012.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, 1922, trad. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, Torino 1964, p. 5.

<sup>8</sup> C. Sini, *Il potere invisibile*, cit., p. 2.

<sup>9</sup> *Ibid.*

proprio questi abiti di risposta rilanciano il movimento e la metamorfosi delle cose.

Qui assistiamo a un passo decisivo per la strategia del saggio in questione: il potere invisibile è, in definitiva, dice Sini, «la cultura»<sup>10</sup>. La cultura (e l'uomo che in essa si rispecchia) come automa, aggiunge il filosofo italiano, facendo riferimento alla tesi contenuta nel suo *L'uomo, la macchina, l'automa*<sup>11</sup>: una grande macchina che ha rispecchiato indietro i corpi e le anime degli uomini nelle loro trasformazioni epocali.

A questo punto viene aperta una lunga digressione esemplificativa, molto accurata, che però noi qui dobbiamo riassumere per sommi capi. Ricordando la critica di Telmo Pievani alla tesi di David Attenborough, per il quale «da diecimila anni in qua l'evoluzione dell'uomo starebbe rallentando»<sup>12</sup>, Sini centra la sua attenzione proprio sul rapporto tra evoluzione e cultura. Anche questa, dice Pievani, è un luogo dell'evoluzione, una sua occasione<sup>13</sup> di livello macroscopico, un livello che ora si è messo a correre rispetto agli altri due livelli (quello dei geni, microscopico, e quello degli organismi viventi, intermedio). Ora, Pievani, nell'intervista in cui articola il rapporto tra questi tre livelli, sottolinea come ciò che ancora rimane inspiegato dalla teoria dell'evoluzione sia l'esplosione dell'intelligenza umana.

Introdotta così il tema, Sini passa alla interpretazione di un saggio di Ian Tattersall, *I signori del pianeta. La ricerca delle origini dell'uomo*<sup>14</sup>. Lo studioso inglese concorda con Pievani: come sia accaduta l'intelligenza umana rimane ancora un punto largamente non spiegato dalla scienza.

Si procede con il seguire l'antropologo nella considerazione di alcune ipotesi sulla nascita dell'intelligenza «simbolica» umana. Il percorso di Tattersall risulta segnato da brillantissime osservazioni e da altrettante ingenuità: prima tra tutte, la mancata tematizzazione del fatto che è il pensiero intelligente e linguistico che va alla ricerca delle sue origini, che quindi non prende posizione "da fuori" rispetto al suo essere divenuto, sebbene creda, per lo più, il contrario: detto in una parola, la *Rückfrage* non prende in considerazione la sua originaria compromissione con ciò che deve definire – e ciò non per un motivo accidentale, ma perché questo è ciò che fa il sapere: «azione retrogrado del vero»<sup>15</sup>.

Cerchiamo di comprendere a nostro modo ciò che dice Sini. È pur sempre il linguaggio che descrive il passaggio dal non-linguistico<sup>16</sup> al linguistico: e allora ciò che accade *innanzitutto* è proprio questo avere

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>11</sup> *Id.*, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Torino 2009.

<sup>12</sup> *Id.*, *Il potere invisibile*, cit., p. 3.

<sup>13</sup> Per la questione complessa di cosa sia l'occasione nel pensiero di Sini, facciamo riferimento all'ottava figura di ciascuno dei sei Libri di *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit.

<sup>14</sup> I. Tattersall, *Masters of the Planet: The Search for Our Human Origins*, 2012, tr. it. di A. Panini, *I signori del pianeta. La ricerca delle origini dell'uomo*, Torino 2013.

<sup>15</sup> C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Milano 1996, p. 12.

<sup>16</sup> Il non-linguistico è naturalmente definito per difetto a partire dal linguistico.

luogo in atto della pratica linguistica, così e così atteggiata, che opera una retroflessione non-vista a partire da sé, prendendosi come assoluta, come l'occhio di dio. Si potrebbe rievocare l'Husserl della celebre «Appendice III» alla *Krisis*<sup>17</sup>: prima della nascita della geometria non ha senso parlare di misure in-esatte. Semmai, an-esatte (e anche questa formula, pur forzando il linguaggio, non può che dire dell'altro parlando di sé). Questa differenza vista in funzione del linguaggio non è indipendente dal mio vederla. Senza che questo significhi che essa esiste per un atto di creazione del mio sapere, essa sussiste in correlazione ad esso.

Qui veniamo al secondo luogo problematico che si era segnalato in precedenza: la questione del soggetto all'interno della prospettiva delle pratiche. Ed è proprio qui il punto: la prospettiva è *delle* pratiche, accade con loro e solo con loro, e non in funzione di un soggetto creatore. Il soggetto stesso non è che innanzitutto soggetto *alle* pratiche<sup>18</sup>, accade nel loro orizzonte con i correlativi oggetti.

È utile per noi a questo punto aprire una parentesi, anch'essa di necessità assai breve: confidiamo che potrà essere comunque utile, almeno per tratteggiare i molti risvolti e riferimenti ripresi assai analiticamente e reinterpretati molto finemente all'interno della riflessione siniana. Facciamo riferimento alla ripresa del celebre triangolo semiotico peirceiano, con le relative aperture teoretiche e le questioni profonde che esso pone sul tappeto<sup>19</sup>.

Tutto accade nell'orizzonte delle pratiche, nella circolazione concreta del loro orizzonte; vale a dire, tutto ha luogo all'interno del triangolo semiotico<sup>20</sup>: nella circolazione tra interpretante, segno e significato. Qui significato vale come oggetto, se pure la prospettiva possa apparire "idealista"<sup>21</sup> e astratta per il senso comune. Il fatto è che quando il senso comune (e non solo) considera il *significato*, lo pensa come qualcosa di legato esclusivamente alla sfera linguistica o "mentale" (dove il mentale è considerato normalmente come proprietà soggettiva dell'individuo: pensieri nella testa). Ma il significato, inteso nella prospettiva peirceiana, è ben altro: è l'abito di risposta che viene attivato nell'incontro che accade nella circolazione segnica (la «circostanza»<sup>22</sup>, come la chiama Sini) a partire dal

---

<sup>17</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aja 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 2002, pp. 380-405.

<sup>18</sup> C. Sini, «Avvertenza» delle *Figure dell'enciclopedia filosofica* (riprodotta in ciascuno dei sei libri), Milano 2004/2005, pp. 11-16, ora in *Opere*, Vol. V, *Transito Verità*, Milano 2012.

<sup>19</sup> Si vedano, a titolo esemplificativo, Id., *Il pragmatismo americano*, Roma-Bari 1972, Id., *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, libro III delle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Milano 2004, ora riedito in *Opere*, Vol. V, *Transito Verità*, Milano 2012 e Id., *Eracle al bivio*, Torino 2007.

<sup>20</sup> A sua volta, però, questo racconto è il racconto del sapere filosofico: non ci sono nel mondo interpretanti, segni e significati, al di fuori della pratica filosofica. Ciò che c'è è la concretezza delle pratiche.

<sup>21</sup> Si veda Id., *Eracle al bivio*, cit., p. 235.

<sup>22</sup> Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro III, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Milano 2004, p. 35.

segno, appunto, nell'interpretante. L'oggetto non è che significato in questo senso: esso non sta altrove rispetto agli abiti di risposta dell'interpretante in cui accade a partire da un segno nel quale si dà a vedere.

Qui però si pone una questione ulteriore, che possiamo solo segnalare: la questione della *posizione* dell'interpretante, che fa tutt'uno con la questione della continuità e della differenza degli oggetti e dei segni all'interno del triangolo semiotico e del circolo ermeneutico. Perché la constatazione per la quale si interpreta in quanto si è già sempre interpretato è una finissima considerazione, soprattutto se paragonata a modi di spiegazione *del fatto* della conoscenza totalmente ingenui, nella loro supposizione di un momento magico e immediato nel quale "l'esterno" arriverebbe a toccare "l'interno", il mondo "là fuori" verrebbe magicamente saputo "qui dentro", ma è anche una constatazione con dei limiti filosoficamente manifesti. Se è un *fatto* che possiamo solo conoscere ricordando, riconoscendo, avendo già conosciuto, è altrettanto vero che la questione è soltanto risospinta più in là: perché pure è un *fatto* che la conoscenza è anche sempre differente, rinnovata. Per questo, Sini suggerisce di pensare, in qualche modo con Peirce ma anche al di là di questi, a un interpretante bifido: da una parte, all'interpretante in atto, interno alla circolazione segnica del suo intreccio di pratiche. Dall'altra alla sua «ombra»<sup>23</sup>, all'interpretante come *evento*, l'accadere di un abito interpretativo, di una circolazione di pratiche con relativi significati, segni e interpretanti. Un luogo della differenza e dello *stacco* a partire dal quale tutto ciò che lo ha preceduto si *staglia*, si trascrive nel suo abito e guadagna così la continuità che caratterizza ogni *riconoscimento*<sup>24</sup>.

Torniamo a *Il potere invisibile*, confidando che la parentesi ci abbia un poco aiutato nella comprensione. Le brillanti analisi di Tattersall mostrano anche una differenza, non irrelata da quanto si diceva più sopra, assai presente nell'indagine scientifica: lo scarto tra ciò che straordinariamente la scienza *fa* e ciò che pensa e dice di fare; scarto tra le encomiabili operazioni scientifiche e il loro auto-fraintendimento di chiaro stampo ingenuamente metafisico. Per esempio, Tattersall prima dice di

perseguire l'idea e l'ipotesi di un processo evolutivo attraverso i segni che ne testimoniano il passaggio [...]. Usa questi segni facendoli emergere nell'analisi raffinatissima di scheletri, denti, molecole, geni, manufatti, oggetti *simbolici* ecc.: ecco le tracce evidenti del processo. Ma a questo punto avviene il capovolgimento o lo scambio: sono questi segni, o per dire meglio alcuni di essi come piccole variazioni ereditarie ecc. la *causa* del processo<sup>25</sup>.

I neuroni, questo infinitamente piccolo, devono essere la causa meccanica e semplice dell'attività intelligente. Tutta la complessa struttura di riflessi, di rapporti con il mondo, di costituzione del corpo rispetto all'ambiente nelle sue più svariate e plurime risposte viene ridotta a questa causalità *automatica*. Senza che l'automa della cultura, per altro, venga

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 41-49.

<sup>25</sup> *Id.*, *Il potere invisibile*, cit., p. 6.

posto in questione nella sua azione di riflessione pratica rispetto ai suoi oggetti. Così facendo, però, si cade in palesi ingenuità e non sensi: chi è che pensa? Pensano i neuroni. Però i neuroni devono potere pensare in virtù di una attivazione esterna. Questa attivazione esterna, tuttavia, a sua volta, non può che essere di tipo culturale:

I neuroni, del tutto *casualmente*, si erano già inconsciamente attrezzati; tutto era lì pronto per pensare, e poi ecco che una novità evolutiva avrebbe fornito l'occasione per scoprire questa possibilità nascosta, sino ad allora non riconosciuta.

Confesso l'assoluta incapacità di raccapezzarmi. Dunque, c'erano delle configurazioni neurali lì pronte per pensare, ma che non pensavano (restavano mute, passive, chissà cosa facevano). Poi, grazie a un cambiamento delle circostanze, ecco che gli esseri umani scoprono di averle e cominciano a pensare. Ma sono le circostanze, gli esseri umani o i neuroni che pensano? I neuroni, si è detto. Ma cos'è che prima non pensavano e poi pensavano, agendo come *causa* del pensare? Non riesco a raffigurarmi la cosa in modo comprensibile e invero si deve dire lo stesso anche di Tattersall, che a questo punto scrive: la capacità simbolica viene *rilasciata* «grazie a uno stimolo che deve per forza essere stato di tipo culturale: la parte biologica infatti esisteva già» (p. 239). Ma che razza di ragionamento è questo? Una novità evolutiva capace di elaborare pensiero simbolico, cioè cultura, si *sveglia* e comincia a funzionare grazie a uno stimolo simbolico, cioè culturale?<sup>26</sup>.

È pur sempre vero che l'antropologo anglosassone ha lampi davvero notevoli e avanza ipotesi interessanti: la più importante risulta quella che pone considerando il passo decisivo del balzo all'intelligenza «simbolica» come occasionato dalla «sempre più stretta e complessa vita sociale»<sup>27</sup> che conosce una tappa decisiva nell'uso del linguaggio.

È manifesto come queste considerazioni sull'uso del linguaggio non possano che riportarci a quanto dicevamo più sopra intorno alla struttura paradossale di ogni domanda d'origine: il linguaggio deve guadagnare a partire da sé la sua genesi nel *suo altro*, un altro che, di nuovo, è lui stesso a porre (un presupposto posto, potremmo aggiungere, speculativamente parlando: questione di Ragion pura che non tocca, però, i pensieri dello scienziato<sup>28</sup>).

Ecco una potente macchina, una tappa decisiva del nostro operare nel mondo, una *pratica* che, assieme a un'altra infinità di pratiche, apre il nostro orizzonte di mondo e che costituisce parte fondamentale del *potere invisibile* della cultura che ci governa. A questo punto Sini lascia Tattersall e si concentra sulla questione della macchina.

Ogni macchina, come è qui intesa, argomenta il filosofo, risulta una *installazione*. «La macchina si *installa* tra l'organismo e l'ambiente e funziona come uno strumento *esosomatico*»; tuttavia, «la cosa esige un chiarimento. Non possiamo infatti separare il *soma* dal suo ambiente (per

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>27</sup> Si veda a proposito la considerazione che Sini compie intorno al lavoro di Herbert Mead ne *Gli abiti le pratiche e i saperi*, cit., pp. 11-43.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 12.

farlo avremmo infatti bisogno di una macchina)»<sup>29</sup>. Già, perché il corpo vivente agisce in una unità indistinta con il suo ambiente. Il punto consiste proprio nel comprendere come possa accadere questa differenza che fa del corpo qualcosa di separato dal suo immediato rapporto con l'ambiente (anzi, potremmo aggiungere noi, sulla scorta di Sini, che propriamente questa differenza tra corpo vivente e ambiente non c'è se non nello sguardo che *si è separato e solo ora* la vede come la sua provenienza rimembrata).

Qualcosa deve accadere come uno «strumento» che separi i due poli che ora vediamo uniti e che consenta «all'organismo di modificare la sua relazione originaria organismo-ambiente»<sup>30</sup>. Questo strumento, a sua volta, «rimbalza sul *soma*», così innescando altri accomodamenti con-costitutivi tra copro e ambiente.

In questa «*storia* di corpi» in via di mutevole e precario adattamento si innesta lo strumento linguistico: «la voce, così come ogni segno e traccia di scrittura, si stacca dal corpo e risuona *significativamente* nello spazio per tutti (per innescare la risposta di tutti, compreso l'autore del gesto vocale)»<sup>31</sup>. L'automa del linguaggio, mostrando «lo stimolo alla risposta comune», suscita nei corpi una conforme risposta – proprio in ciò consistendo la sua “natura” di automa, vale a dire essendo «causa autonoma del movimento collettivo»<sup>32</sup>. Così comincia l'avventura dell'autocoscienza.

Il tratto fondamentale di questa dinamica, sottolinea Sini, è che la macchina assume il ruolo del medio (è qui in cammino, potremmo aggiungere, il *sillogismo* speculativamente inteso). Nel suo esser-medio, la macchina riflette a sua volta sull'abito dell'agente «una progettualità *mediata*», vale a dire «trasferita in un terzo *installato* fra intenzione e riempimento»<sup>33</sup>.

Un esempio molto efficace è proprio quello preistorico dell'uso della pietra per scheggiarne un'altra e con ciò ottenere una *macchina* ulteriore: in virtù di questo sapiente uso del medio, il mondo diviene analizzabile consapevolmente, fatto di misure che ne frantumano la continuità (continuando sulla linea accennata sopra, la pietra che fa da medio incarna «l'immane potenza del negativo», dell'intelletto). La macchina ne genera un'altra: è infatti proprio delle macchine muoversi da sole. Di nuovo, la macchina, che è il medio, e che «consente all'organismo di agire in modo *lavorativo* sull'ambiente» ora *accultura* il corpo e ne fa così il medio dell'azione (terza coincidenza hegeliana: figura della riflessione che si riflette nel suo altro e ne fa il suo luogo più proprio). La macchina, senza vita, cionondimeno «suscita e governa l'azione del corpo vivente acculturato (*macchinato*)»<sup>34</sup>. Il movimento è assai complesso, un gioco di specchi, e non ha una sola causa scatenante:

---

<sup>29</sup> Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 9.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 9-10.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

Per questo non ha senso dire che sono i neuroni la causa; si tratta invece di una relazione complessa e riflessa corpo-mondo, che lascia tracce nel corpo, ma esige di nuovo la relazione al mondo e agli altri corpi e con l'ambiente. La macchina *fa*, nel corpo, la mente strumentale (l'astrazione simbolica o l'informazione cognitiva, come dice Tattersall in base alle sue macchine e in quanto *detto* dalle sue macchine). La macchina presuppone il corpo vivente per renderlo cosciente e lavorativo. Per la stessa via può arrivare anche a *produrre* il corpo vivente, ma sempre a partire dal vivente e per il vivente<sup>35</sup>.

In questo specialissimo esser-gettato tra gli automi della cultura, l'umano può trovar l'occasione della sua libertà: un'occasione sempre determinata, se la libertà è vista non superstiziosamente e assolutamente, ma fotografata nel concreto elemento delle macchine.

Come si diceva, in questo sterminato universo macchinino, un ruolo specialissimo è ricoperto dal linguaggio: luogo in cui è possibile l'estrema generalizzazione. Nello stesso tempo, però, questa pratica è intrecciata con un'infinità di altre pratiche e ogni volta viene modellata differently: un conto è il linguaggio dell'antropologo che studia l'origine dell'uomo, un conto è l'uomo paleolitico che usa il linguaggio, e la sua virtù, in modi affatto diversi. E un altro conto ancora è il linguaggio filosofico che descrive a sua volta tutto ciò.

Il nostro tempo e le sue macchine richiedono di essere corrisposti da un sapere all'altezza dei paradossi e delle difficoltà sopra esposte. Certo, anche questo sapere non può pensare di parlare da fuori, anch'esso è

dominato oscuramente dal suo *macchinismo* e dal suo *meccanismo* profondo [...]: il prodotto del nostro sapere si produce all'interno delle macchine invisibili che governano la nostra cultura, il nostro *lavoro*; letteralmente vi nasce *dentro*. Nel contempo questo sapere autoriflessivo provvede a raffigurare quel potere invisibile delle macchine cui ci riferiamo, provvede a esibirlo e in un certo senso a replicarlo e a rilanciarlo<sup>36</sup>.

Ora, questa operazione di pensiero, la quale vuole mostrare le macchine che ci hanno prodotto nel passato e che ci riflettono indietro le nostre figure di soggetti nel presente, è il compito (genealogico e fenomenologico) che si assegna il pensiero delle pratiche. Esso è, dice Sini, un'operazione «*ironica*» e «*tragica*» a un tempo. Ironica perché nessun soggetto filosoficamente avveduto può più credere alla verità assoluta di ciò che dice (almeno nel suo significato); tragica perché non *magica*, non *superstiziosa*, non più fissata alla convinzione di un significato sciolto dalle sue condizioni materiali.

La prospettiva del pensiero delle pratiche opera appunto questa visione genealogica. Tenta, insomma, di corrispondere al compito filosofico di *rendere ragione* del mondo, del suo accadere in figura di verità, tenendo presente la sua stessa prospettiva, il luogo a partire dal quale parla. Cosa assai ardua: in un certo modo, questa ombra del sapere, queste sue

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 12-13.

condizioni materiali, non possono divenire oggetto teoretico: ogni gesto che tematizzasse le sue stesse operazioni, volendole esaurire nel suo sguardo, le mancherebbe necessariamente, riproducendo la prassi che sta dietro e garantisce ogni visione.

Ciò che si tratta di fare, tuttavia, è altro, è guadagnare una consapevolezza etica del luogo determinato dal quale si parla, dal quale si pensa, e fare di questa visione dell'esser soggetti alle proprie prassi un'occasione etica di liberazione<sup>37</sup> dalla superstizione che inevitabilmente cammina con ogni sapere:

Si tratta [...] di *abitare* tale consapevolezza, si tratta di farne una *presenza attiva* nella valutazione del senso del sapere che volta a volta incarniamo e della sua assunzione di *responsabilità* e di *libertà* [...] che fatalmente ce ne deriva. Si tratta di preservare da un'*oggettivazione* indebita quel potere invisibile che produce *saperi*, di renderne consapevole la presenza e il transito, senza immaginare superstiziosamente di poterlo ridurre a *fondo* manipolabile a piacere, a fine quantificabile in *nostro* potere. Senza ridurlo, direbbe Whitehead, a una *concretizzazione mal posta*<sup>38</sup>.

Il nostro frequentare le pratiche di vita e di sapere, che suscitano il nostro avere a che fare e avere da fare con il mondo e nel mondo, è innanzitutto e per lo più un operare che avanza con *occhi accecati*, per dirla husserlianamente. Come nel caso di Tattersall: ognuno di noi è animato dalle proprie prassi di vita e di sapere senza *accompagnarle* con uno sguardo del genere che sopra si evocava, della consapevolezza etica del proprio esser soggetti *alle* pratiche e alla loro "natura" macchinica. Così lo scienziato inglese può parlare ingenuamente di una natura «oggettiva», di per sé stante, che in verità non sarebbe proprio nulla, senza il suo lavoro scientifico.

Per questo, secondo Sini, dobbiamo sforzarci di pensare la natura in due sensi. Da una parte, la natura deve essere intesa come un oggetto e un significato, quindi come un prodotto di lavoro e di orizzonte pratico entro il quale accadono pure interpretante e segno, soggetti a questo avere luogo del mondo. Dall'altra, per natura dobbiamo anche intendere l'evento di questo avere luogo del mondo, il suo accadere:

natura è anche l'evento di questa relazione stessa, messa in campo da questo operare e lavorare, qualcosa che si avvicina a ciò che oscuramente intende lo scienziato nei suoi sogni *naturalistici* (direbbe Husserl): non però l'oggetto interno di un sapere, ma proprio l'incircoscivibile *altro* speculare del sapere che sempre nel fare del sapere e del sapere vivere si manifesta in figura diveniente e metamorfica<sup>39</sup>.

Allontaniamoci per un momento dal saggio in questione. L'*altro* del sapere non è naturalmente qualcosa che appartenga solo alla scienza: tutta la "storia della metafisica", così come ogni altro sapere, è presa da

<sup>37</sup> Id., «Avvertenza» delle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit., pp. 11-12.

<sup>38</sup> Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 15.

<sup>39</sup> *Ivi*, cit., p. 16.

questa scissione, scissione che pure ha dato segni di sé in questa millenaria avventura. Sini ne è ben consapevole e anzi ne ha fatto questione in molti lavori, tra i quali è bene ricordare almeno *Teoria e pratica del foglio-mondo*, ora contenuto in *Opere*, Volume III, Tomo II<sup>40</sup>. Qui in esame è proprio la soglia filosofica e l'istituzione del suo sapere, la «tenda» che rende possibile questa occasione di conoscenza. Non cosa dicono i filosofi della loro scrittura, ma la scrittura filosofica, il suo modo di esibire il mondo e la necessaria parte d'ombra che questa esibizione porta con sé: da Pitagora a Hegel (e oltre) il sapere filosofico ha disegnato un mappa del mondo, un ideale *foglio-mondo*: ma questo non è che il suo *atto mancato*, nella sua pretesa di riprodurre la totalità del mondo. Poiché almeno una cosa sfugge e non può non sfuggire al gesto di esibizione, come già abbiamo visto, vale a dire il suo stesso movimento. Che implica, intensivamente, tutto il resto: la scrittura informa il mondo che descrive, che non è "già là", "già là fuori", ma che anzi si determina, nel suo significato, solo a partire dalla prassi di quella.

Torniamo al nostro saggio. La cultura come macchina, come gioco di rispecchiamenti, di azioni e contro-azioni, è il potere invisibile cui si faceva riferimento sin dall'inizio. La *potenza* di questo *potere* è andata via via aumentando esponenzialmente, proprio in virtù della trasformazione che l'evoluzione ha subito nel suo trasferimento sul supporto macchinino della cultura: la "natura", il mondo-ambiente, ha chiaramente tempi diversi, non così incalzanti, e rischia la devastazione, rispetto alla corsa delle macchine:

In questa luce lo straordinario potenziamento del lavoro conoscitivo, la costruzione in cammino di un soggetto ideale del sapere e del fare di tipo universale o generale (*planetario*), e così l'attivazione di inedite aperture circa ciò che si può fare nel mondo e del mondo, tutto ciò conduce a esiti che, aprendo delle libertà d'azione del tutto nuove, rischiano nondimeno di mettere in pericolo il riprodursi dell'equilibrio della cosiddetta vita naturale, cioè l'azione di quella natura come *evento* che si è sopra richiamata. Il lavoro conoscitivo entra in rotta di collisione con il suo stesso *senso* (il preteso e cosiddetto *progresso* etico e conoscitivo); un problema di *senso* che non esiste per i viventi non umani, una domanda che in loro non ha luogo e che tutt'al più potrebbe definirsi, nei loro confronti, come un destino. Nel momento in cui gli umani identificano il compito della conoscenza e la natura della verità con, direbbe Tattersall, il loro farsi *signori del pianeta*, allora proprio questa figura della verità rischia di apparire e di funzionare come il suo esatto contrario, come una totale menzogna rispetto al mondo e alla vita. In altri termini: se la conoscenza persegue l'autopromozione dell'umano come unico senso della vita del pianeta, se persegue semplicemente quella che Nietzsche chiamerebbe volontà di potenza, allora questa deriva della conoscenza diviene un lavoro autodistruttivo e incarna il paradossale perseguimento di una non-verità, scambiata o fatta passare per *verità assoluta*<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> C. Sini, *Opere*, Vol. III, Tomo II, *Il foglio-mondo*, Milano 2013.

<sup>41</sup> *Ivi*, p.16-17. Qui si può apprezzare tutta la sostanza *politica*, che dovremo affrontare in conclusione, del *pensiero delle pratiche*. Infatti, se è innegabile la devastazione del pianeta operata dalla cultura umana, ciò riguarda ancora una volta la natura come evento per l'uomo, per quel *modo* della sostanza, per parlare spinozianamente, e non la sostanza *sub specie aeternitatis*: da quel punto di vista, qualunque cosa accada, è così come deve essere e

Il pensiero delle pratiche invita a un passo a lato e facendo questo contribuisce a suo modo a riconoscere l'errare di ogni figura della verità<sup>42</sup>, teorica e pratica, con le sue conseguenze concretissime, e così contrasta il rischio dell'ostinazione mortifera che consiste nella superstizione dell'assolutezza.

Eppure, e si ripresenta così un nodo problematico che già abbiamo incontrato, questo stesso discorso non può che valere per il pensiero delle pratiche medesimo; anch'esso ha una sua genesi, condizioni materiali che l'hanno reso possibile e una verità "circoscritta"<sup>43</sup> che l'ha occasionato e che rappresenta, nel medesimo, il limite. La filosofia non può rinunciare a mettere in questione se stessa:

Da sempre la filosofia mette in questione se stessa, il suo fondamento, la sua condizione di possibilità, il suo «inizio» e il suo senso [...]. La filosofia deve sempre mettere in questione se stessa e il senso delle sue *operazioni*, differenziandosi da quei saperi che essa stessa originariamente costituisce. Ma non sempre accade che lo faccia, direte voi. È vero. Esiste un certo «abuso» delle parole, e così accade che si chiamino «filosofi» molti che saranno magari dei brillanti «ideologi», o degli acuti «commentatori», cui riconoscere molti meriti, ma filosofi no, no davvero<sup>44</sup>.

Il punto decisivo consiste per Sini nell'abitare questo paradosso non rimanendo fissati alla verità del significato che viene espresso, ma all'evento della verità. Certo, anche questo è espresso in un significato, ma il fatto è che la visione obliqua che questo sguardo ha di mira consiste in una rivoluzione etica del soggetto filosofante: «pretendere o richiedere di esibire la verità del pensiero delle pratiche equivarrebbe allora a intenderla esclusivamente dalla parte del significato». Chi pone la questione così, considera il pensiero delle pratiche «dalla parte del significato, lo pensa e non sa altrimenti pensarlo se non come un significato; ovvero non è uscito da quell'incantesimo dal quale proprio il pensiero delle pratiche intendeva liberarlo»<sup>45</sup>.

Potremmo insomma intendere le cose in questo modo: così come Spinoza scrive una metafisica e la intitola *Etica*, rivelando con ciò il suo

---

il mondo come ciò che è *sempre-già-là* rimane tale e quale, vale a dire muta non mutando, rimanendo il presupposto intatto. Insomma, l'occasione della libertà e della salvezza (o della devastazione e della catastrofe planetaria) è ancora e sempre un fatto interno al mondo e alla sua necessità. D'altra parte, è pur vero che questo presupposto guadagna la sua realtà in quanto saputa solo come presupposto posto, come evento *del* sapere. Ciò che sempre già è già là, è già là per un qui, per quell'eterno qui che non è della misura cronica del tempo. Tema complesso, questo, che non può naturalmente essere sviluppato qui. Vi faremo un accenno, rispetto al suo lato *politico* o di *salvezza*, come ricordato, in conclusione.

<sup>42</sup> Si veda, a titolo esemplificativo, oltre alle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit., anche Id., *Immagini di verità*. Dal segno al simbolo, Milano 1985, pp. 15-94.

<sup>43</sup> Per questo concetto di verità iscritta e circoscritta rimandiamo alla prima figura di ciascuno dei sei Libri delle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit., e a Id., *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, Milano 2013, pp. 23-39.

<sup>44</sup> Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*. Libro IV, *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Milano 2005, p. 101.

<sup>45</sup> Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 17.

intento liberatorio e *salvifico*, così anche il pensiero delle pratiche scrive una sua genealogia e una sua cosmologia (e psicologia e pedagogia: vocazione enciclopedica dell'esercizio genealogico) avendo di mira un'etica (una *economia della vita eterna*<sup>46</sup>) nella quale la vocazione politica di salvezza rappresenta il punto focale<sup>47</sup>.

Ma di che salvezza si tratta? Cioè, detto altrimenti, qual è la politica della filosofia (e non una filosofia della politica), intesa nella prospettiva del pensiero delle pratiche?

Senz'altro non si tratta qui di una qualche tendenza "debole" che dia l'addio alla verità. L'evento è l'evento *della* verità così come sono della verità le figure in cui essa transita in errore<sup>48</sup>. La particolare *sospensione* che nel pensiero delle pratiche ha luogo non significa la rinuncia alla vita, ma uno sguardo obliquo che consenta «a colui che lo esercita» di guadagnare

una sorta di visione che *accompagna* il fare comune, senza essere propriamente un *fare comune*. Si tratta dell'*esercizio* di uno sguardo che, nel fare comune orientato verso i suoi oggetti e le sue finalità, si rivolge parallelamente e piuttosto al soggetto del fare, alle sue macchine in esercizio, alle sue occasioni e circostanze, alle installazioni che vi si esprimono<sup>49</sup>.

L'esercizio che così ha luogo, continua l'autore, può essere messo in opera in due modi. Un primo modo è appunto quello dell'accompagnamento dell'azione, accompagnamento nel quale la vita certamente non si ferma «ma nel contempo *vedo* (o *intravedo*) e *so* che le ragioni, i fini, le giustificazioni, le possibilità di successo di questo mio agire non sono in mio potere reale» bensì provengono proprio dal «*potere invisibile* che viene da altrove e da lontano». Si potrebbe dire, cogliendo l'invito di Sini, che si tratti qui di un accompagnamento che non può infine non suscitare a suo modo nel soggetto una *formazione*, una *Bildung*, una *paidèia* come *periagogè hòles tês psychés*: «non è evidente che questo *accompagnamento* finirà fatalmente per modificare il senso e il modo del mio agire [...] senza per questo inibirlo o cancellarlo?»<sup>50</sup>.

Un secondo modo è quello di mandare «a effetto» quest'esercizio, di modo che esso divenga «pratica attiva che si rivolge a se stessa»<sup>51</sup>.

È chiara qui la prospettiva politica del pensiero di Sini, la messa in atto della *Bildung* di prima, e lo è tanto di più se confrontiamo le due modalità suggerite sopra con l'«Avvertenza» alle *Figure dell'enciclopedia filosofica*<sup>52</sup>, laddove il filosofo, considerando la scansione delle «figure» in cui è articolata l'opera, così si esprime:

<sup>46</sup> Si vedano, ad esempio, Id., *Del viver bene. Filosofia ed economia*, Milano 2011 e Id., *Il sapere dei segni*, Milano 2012.

<sup>47</sup> Id., *Teoria e pratica del foglio-mondo*, in *Opere*, Vol. III, Tomo II, *Il foglio-mondo*, p. 16.

<sup>48</sup> Per il tema dell'*Irren*, in particolare nella lettura "incrociata" che viene fatta tra Hegel e Heidegger, si veda Id., *Immagini di verità*, cit., pp. 44-94.

<sup>49</sup> Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 18.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Id., «Avvertenza» delle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit., pp. 11-16.

Come intendere la scansione può essere oggetto di molte e varie considerazioni. A titolo preliminarmente indicativo suggerirei per esempio di partire da questa possibile interpretazione: le prime due figure descrivono la situazione paradossale di ogni inizio, là dove il soggetto dell'inizio si scopre soggetto all'inizio e fa di questa scoperta il metodo e la via per la sua liberazione etica.

Le tre figure successive descrivono il transito del soggetto nella verità: verità della sua duplicità costitutiva; vale a dire, soglia del suo evento, in cui lo stacco retroflesso e anteflesso della figura si riassume sempre di nuovo nella unicità dileguante di una trascendenza. Transito e trascendenza sono infatti il medesimo.

Le rimanenti quattro figure articolano l'orizzonte del farsi mondo del soggetto (o di farsi soggetto del mondo), sino alla culminante esperienza del transito/verità. Il soggetto, spoglio di ogni superstizione, coincide allora con la sua «etica», cioè col suo esercizio di attraversamento della verità nell'evento significativo del suo essere in errore<sup>53</sup>.

Ora, se è vero che tutto questo movimento non può essere suddiviso se non perdendo il senso di ogni sua parte e rendendolo semplice intellettualismo astratto (cioè appunto rinunciando al suo essere un esercizio), si potrebbe interpretare in questa maniera: nel primo modo di esercitare il pensiero delle pratiche è prevalente la *visione* dell'esser-soggetti all'inizio, cioè dell'essere sempre già iniziati come soggetti nell'*installazione* macchinica delle pratiche, mentre nel secondo modo è più marcato l'invito alla messa in opera (alla ripetizione nel proprio corpo) di questa visione teoretica (che è a sua volta, però, una pratica e una pratica liberatoria). Per usare un'altra immagine dell'«Avvertenza», relativa questa volta, nel contesto dell'opera, alla scansione tra le genealogie delle varie scienze, si potrebbe dire che «vi è una soglia e un transito iscritto» tra i due modi di frequentare il pensiero delle pratiche: «si va dall'esercizio teorico dei corpi alla pratica dei corpi in esercizio»<sup>54</sup>.

Le *Figure dell'enciclopedia* sono, proprio per questo motivo, esempio paradigmatico di ciò che innanzitutto caratterizza l'esercizio filosofico inteso al modo di Sini: un invito, un'*erotica* della parola e della scrittura, che si rilancia infinitamente e rimane aperta al futuro e alle sue catastrofi. Le *Figure* sono un esercizio che rimane aperto perché tutta la filosofia siniana mira all'esperienza del *Transito Verità*. Tale esercizio rimane aperto per l'autore: *Übung* che di fatto, per le opere che l'hanno preparata e preceduta e per le opere che l'hanno seguita, incarna la *soglia* sinianamente intesa, cioè proprio il vuoto *di* esperienza (il vuoto che caratterizza ogni esperienza e il venire meno di questo stesso vuoto, che sempre accade: «transito di nulla del nulla nell'aver da essere il proprio nulla, in questo balenante mondo che c'è»<sup>55</sup>) del *Transito Verità*. L'esercizio rimane aperto all'indietro, in ciò che

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>55</sup> Id., *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Milano 2004, p. 146: «La verità dell'umano ogni volta si gioca nella messa in opera e nella comprensione relativa di questi due lati di ciò che accade e che ci accade: transito di nulla del nulla nell'aver da essere il proprio nulla, in questo balenante mondo che c'è».

lo ha preparato, poiché questo accade come ciò che lo ha occasionato non altrove che *qui*, nell'esercizio stesso, nel suo riconoscersi come destinato dal suo evento culturale-macchinico; rimane aperto però anche in avanti, nel senso che il compito che il pensiero delle pratiche si assegna, nel suo sguardo fenomenografico<sup>56</sup>-genealogico, è di accogliere ogni sapere e ogni pratica per farne l'occasione per abitare eticamente il *suo* evento ossia (*sive*) *l'evento* nella figura di ogni pratica. Ed è infatti così che viene accolta la pratica, ad esempio, del sapere economico: facendo, di nuovo, esercizio teorico del corpo economico come riproduzione della vita eterna e pratica dell'economia della vita eterna in esercizio<sup>57</sup>.

È ben vero che l'autore, nella «Introduzione» della riedizione delle *Figure dell'enciclopedia filosofica* come Volume V delle *Opere*, dall'emblematico titolo *Transito Verità*, spiega esplicitamente come con il sesto libro, l'ultimo del lavoro, dedicato alla pedagogia (ritorna così il tema della *paidèia*), il percorso si chiuda guadagnando una sua peculiare completezza, un suo speciale «per noi» in senso hegeliano, rappresentato qui dal carattere *auto-bio-grafico* della genealogia siniana<sup>58</sup>. È anche vero, tuttavia, che il «per noi» è sempre quello di un sapere vivo, in atto, e che la questione del rapporto tra la filosofia e gli altri saperi, l'auspicio e la messa in opera di un «ritorno a casa» delle scienze in una filosofia trasformata, rimane aperta e, anzi, a detta dell'autore, esplose «in particolare dopo la composizione di *Transito Verità*» allorché il filosofo allarga «le sue conclusioni in senso applicativo ad altre figure del sapere (l'economia, la scienza dei materiali, la semiotica)», o quando intraprende un lavoro sulla «complessiva "epopea" dell'umanità», o ancora nell'apertura al mondo orientale. Quasi che, aggiungiamo noi, rimanendo il traguardo *pedagogico* in una prospettiva politica (di politica dei saperi e delle decisioni per l'economia della vita e della morte), il libro sulla pedagogia, *Le arti dinamiche*, debba rimanere sempre «alla destra» dello scaffale della libreria, lasciando spazio per le altre opere pubblicate, da inserire tra il libro quinto e il libro «sesto» (ma non più sesto, quanto, invece, settimo, ottavo, nono ecc.) dell'*Enciclopedia*, senza per questo negare la coerenza e la necessità, da sé impostasi, presente nelle articolazioni che fanno delle *Figure dell'enciclopedia filosofica* un'opera per altro verso in sé compiuta.

Tutto ciò vale per l'autore, certo, ma anche per il lettore: e siamo al secondo modo in cui l'invito erotico del pensiero delle pratiche può essere esercitato. Scrive Sini:

Il foglio-mondo dell'Enciclopedia è niente più che un'occasione: occasione di verità in esercizio. Esso contiene certamente innumerevoli relazioni, analogie, sensi nascosti, strade alternative [...]: molto più di quanto io sappia o sia consapevole [...].

---

<sup>56</sup> Id., *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, Napoli-Milano 1997, ora in *Opere*, Vol. III, Tomo II, *Il foglio-mondo*, cit., pp. 219-392.

<sup>57</sup> Come mostra lo sviluppo di Id., *Del viver Bene*, cit.

<sup>58</sup> Id., *Opere*, Vol. V, *Transito Verità*, Milano 2012, pp. 2-8.

L'Enciclopedia è un esercizio che ognuno è invitato a scoprire e a rifare da sé, continuandola e modificandola come gli pare o gli accade, secondo il suo sogno.

L'Enciclopedia è una via: la via del ritorno a casa delle scienze nella filosofia; insieme è la via della ripetizione e della metamorfosi di questa casa, nel segno di una nuova formazione del sapiente. Un sapiente che, nel segno dell'evento di un destino, apre le porte della sua casa e ne fa il supporto di un foglio-mondo sempre di nuovo da ricomporre: là dove le sapienze del mondo possono esercitare il loro *pòlemos*, nonché trovare l'occasione di un incontro nella figura di un evento di verità, cioè nel transito/verità che si dà a conoscere nelle configurazioni dell'essere in errore<sup>59</sup>.

Così le Annotazioni al termine di ogni libro dell'*Enciclopedia* ricoprono proprio il ruolo di occasioni che l'autore offre, esempi di ciò che si dà da fare al lettore-prosecutore dell'esercizio, «luogo dell'Enciclopedia *in fieri*, aperta alla continua metamorfosi da parte del lettore»<sup>60</sup>; esempi di *occasioni*, ma non le uniche, perché, come si diceva, tutto il pensiero siniano è manifestamente un invito che si pone l'alto ufficio di occasionare «l'esperienza concreta di quella nuova figura del sapere *in esercizio* che è lo scopo del testo», di ogni testo di Sini, «essendo il testo, in quanto segno-tomba materialmente "definitivo" o *caput mortuum* del sapere, un luogo da transitare e oltrepassare». Perciò «le Annotazioni sono la parte anteflessa dell'Enciclopedia, la sua vitalità potenziale in divenire e il suo avventurarsi nella figura del futuro»<sup>61</sup>.

Il pensiero delle pratiche, per tornare a *Il potere invisibile*, può essere inteso quindi, ricapitolando, come l'accompagnamento della figura del «soggetto supposto sapere», come il suo *farmaco* contro la *superstizione* che acceca ogni sapere, superstizione consistente nella pretesa di sottrarsi alla propria catastrofe, nell'identificazione tra l'evento della verità e il suo significato, entro il quale, invece, l'evento transita ma infine cancella e mostra il suo *essere in errore*.

Il pensiero delle pratiche però, si diceva, «può anche ispirare esercizi peculiari, divenendo oggetto di specifica attuazione»<sup>62</sup>. Qui l'attenzione si può rivolgere tematicamente alle varie prassi che contribuiscono allo sterminato campo della cultura, dell'automa che ci governa *an-archicamente*: come nell'esempio che Sini ha avanzato intorno al sapere antropologico di Tattersall. Questo non vuole dire, nuovamente, pretendere di affermare finalmente come le cose *stiano* perché, appunto, il centro della rivoluzione etica sta proprio nel sostenere lo sguardo sul fatto che le cose non stanno, secondo il celebre insegnamento hegeliano per il quale sopportare la visione della morte è la cosa più ardua, ma è anche la via per la quale lo spirito riguadagna se stesso, nel suo vitale calvario. Solo che ora questo esercizio di rimemorazione non può più pretendere che il sapere assoluto coincida con un significato, al contrario, questo per noi significa

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Id.*, *Il potere invisibile*, cit., p. 19.

che ciò che bisogna frequentare è la *vita della verità*, il *transito della vita eterna*: la visione dello *sguardo etico* è ora il corrispondere alla catastrofe delle figure della verità ponendosi all'altezza dell'accoglimento di tale catastrofe attraverso la quale solamente è possibile il rinnovamento della vita. L'esibizione delle basi materiali dei saperi, che nella resa tematica delle pratiche ha luogo, è proprio l'esercizio di *sterramento* di questi saperi; non una loro confutazione, ma l'esibizione del loro limite, che è poi anche ciò che consente che essi siano veri: perché solo nella determinazione qualcosa può accadere, venire ri-conosciuto e così riflettere una figura di soggetto con abiti di risposta adeguati e peculiari.

Questo esercizio è *leggibile* anche come un'*etica della scrittura*<sup>63</sup>. Essa non può essere «scrittura disciplinare»<sup>64</sup>, proprio perché, dalla prospettiva genealogica in gioco, i saperi qui sono posti in questione nella loro istanza sorgiva, nelle loro condizioni di possibilità (e, quindi, si potrebbe aggiungere, nelle correlative *impossibilità* che queste *decisioni epocali* rendono visibili e reali).

L'esercizio mira infatti a costruire un *terreno comune*; non propriamente un *sapere* comune, ma una procedura, un *metodo* nel senso del percorrimiento condiviso di una via (*odos*) che sia in grado di risvegliare l'attenzione, la *visione*, la *sensibilità* nei confronti di quel potere invisibile che, così come governa quel libro [il libro di Tattersall] nella sua realtà effettuale, altrettanto governa noi nel momento in cui lo poniamo a tema di un lavoro etico e non soltanto ermeneutico. Ciò che intende significare la parola etico concerne l'abito assunto dal nostro lavoro, che spesso abbiamo anche indicato come lavoro genealogico: infatti in esso sono contemporaneamente al lavoro la genesi della cosa in questione (nel nostro esempio il libro di Tattersall) e la nostra stessa genesi, in quanto atteggiati a svolgere i significati del libro, non in loro stessi separati, ma in relazione al potere invisibile che li ha generati e che insieme ha generato anche noi come viventi interpreti genealogisti. Abbiamo anche parlato, in proposito, di un riferimento alla vita concreta e profonda dell'autore del libro, alla sua biografia, nella continua consapevolezza e attiva esibizione del fatto che la nostra frequentazione di tale biografia è contemporaneamente e soprattutto la rivelazione della nostra stessa autobiografia: dice di lui dicendo (perché dice) di noi. Non potrebbe fare altrimenti e non si vede perché non dovrebbe farlo o dovrebbe fare altrimenti<sup>65</sup>.

Non si contestano così, nel merito, i saperi che si prendono in considerazione, il loro essere significati (oggetti) che hanno certamente una loro coerenza interna. Lo sguardo è ciò che qui, diversamente, si alleva, si esercita: Übung virtuosa se intesa a sua volta eticamente. Una tale visione, che oscilla tra evento e significato, «evoca», obliquamente, «le forze espressive del potere invisibile. Le evoca provocando in proposito una visione estatica, attraverso la creazione di un frammento come specchio dell'intero e come sua catastrofe feconda»<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Si veda, in particolare, Id., *Etica della scrittura*, Milano 1992, ora riedito, Milano 2009 e Id., *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari 1994.

<sup>64</sup> Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 20.

<sup>65</sup> *Ivi*, pp. 20-21.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 21.

## 2. La politica della filosofia

Tutti noi pensiamo che bisogna comprendersi. Sentiamo che l'uomo deve comprendere l'uomo, che l'Est deve comprendere l'Ovest e l'Ovest comprendere l'Est [...]. Se noi lasciamo che la verità irreale diventi in noi vita della verità, e significato della verità, la vittoria sarà di tutti gli uomini del mondo.

(Enzo Paci, «Prefazione» alla *Crisi delle scienze europee* di E. Husserl)

Abbiamo a nostra volta più volte *evocato* il senso politico dell'esercizio filosofico che Sini mette in opera. Nella *paidèia* e nella pedagogia ci sembra di ritrovare il senso più efficace dell'azione politica del pensiero delle pratiche. *Pedagogia fondamentale*, la chiama Sini nel saggio che stiamo seguendo. Nella «Introduzione» a *Transito Verità*, facendo appunto di nuovo riferimento all'ultimo libro dell'opera, Sini parla di *mousiké*.

Nell'ultima figura dell'*Enciclopedia*, cioè in generale nella pedagogia, emerge che quella analogia della parola dalla quale ero partito [Nel primo libro dell'*Enciclopedia*, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*], intendendola come ripetizione, è più essenzialmente e in verità «ritmo». La *mousiké* si mostra allora come l'essenziale non solo della pedagogia, ma della stessa filosofia, in quanto terreno «precategoriale» nel quale si radicano tutte le scienze dell'Occidente, sia della natura, sia dello spirito<sup>67</sup>.

Potremmo dire che nelle trasformazioni che investono le vicende planetarie, le loro millenarie strategie di sapere e di potere, gli equilibri tra Occidente e Oriente (laddove l'Occidente con il suo irresistibile sapere tramonta e trionfa, realizzando se stesso e diventando mondiale<sup>68</sup>) la questione della formazione filosofica non viene meno, proprio per il dono

<sup>67</sup> Id., *Transito Verità*, cit., p. 7.

<sup>68</sup> «Cercando l'origine infinitamente lontana Colombo, senza poterlo sapere, scoprì e aprì in realtà una nuova "storia", esattamente come, proponendosi di circumnavigare la terra, la proiettò oltre il suo circolo in nuovi circoli e in nuove circolazioni, recando alla luce il suo antico destino di *pianeta errante*. E così Colombo, la nuova storia che si apriva, mostrava la verità e il compimento della verità di Alessandro, il braccio armato della filosofia, l'allievo di Aristotele che, con il suo cercare a Oriente il senso della Grecia, aveva dato inizio di fatto all'Occidente come "storia universale" [...]. In un orizzonte planetario la materia delle cose si configura come esplosione già sempre accadente-accaduta. Nel fuoco di questa esplosione che ci coinvolge e che ci trascina ogni sostanza perde i suoi antichi supporti empirici e si traduce in virtualità del progetto; così come l'esser soggetto di tutti noi si traduce sempre di più in supergetto dal corpo infinitamente dilatato e distanziato. Trasformarsi quindi di ogni cosa in occasione del *transito e dell'essere in cammino*», Id., *La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali*, Milano 2004, pp. 134-136.

che la filosofia, che ha prodotto come sua particolarità l'universale, può lasciare, insieme a tanta violenza del passato e del presente<sup>69</sup>, all'*umanità dell'avvenire*, per dirla con Nietzsche, proprio nel riconoscimento del proprio limite e della differenza che la abita costituendola.

Una tale necessità di relazione alla differenza non può però trovare la sua via principale nella retorica da «idealismo dignitoso»<sup>70</sup> del dialogo: anche questo è una forma di volontà di potenza *occidentale, troppo occidentale*<sup>71</sup>. La relazione alla differenza è invece innanzitutto questione genealogica di frequentazione del proprio limite, come si è cercato di mostrare.

In questo senso, per concludere, è utile ricordare un esemplare «corpo a corpo»<sup>72</sup> che Sini mette in atto in *Teoria e pratica del foglio mondo* con la tradizione filosofica e la sua scrittura, come ricordato già prima, individuata nel suo caso più alto nel sillogismo disgiuntivo hegeliano della *Wissenschaft der Logik*: nel *foglio-mondo* che Hegel ha di mira con il suo ultimo sillogismo siamo di nuovo di fronte all'*atto mancato della filosofia* come quel desiderio di guadagnare una visione panoramica del mondo che non può, necessariamente, raffigurare entro il suo discorso quello stesso gesto che le ha dato luogo.

Per riprendere il lavoro di Sini in questa resa dei conti con Hegel, per rendercelo comprensibile ripetendolo (in errore), si potrebbe dire che a ciò ci *invita* il pensiero delle pratiche: nella *Logica* Hegel scrive che «Tutte le cose sono il sillogismo»<sup>73</sup> (*Alle Dinge sind der Schluß*). Nell'*Enciclopedia* scrive invece che «Tutto è un sillogismo»<sup>74</sup> (*Alles ist ein Schluß*). Alla luce del percorso siniano tracciato e interpretato, si potrebbero leggere queste due sentenze incrociandole, piegandole alla nostra *esperienza di verità* e rendendole così: che tutte le cose siano *il sillogismo*, questo è *un sillogismo*. Sillogismo del significato speculativo, filosofico, del significato *tout court*, che sconta l'impossibilità di portare entro il suo cerchio di luce il sillogismo *pratico* che lo attiva: un «operare di tutti e di ciascuno» come prassi che non può che rimanere anonima, un *atto mancato del sapere*.

Come è chiaro, anche questo discorso è a sua volta un atto mancato; atto mancato che *sa*, sa di non sapere ma che anche, e più nel profondo, *non sa di sapere*<sup>75</sup>, di portare nel suo corpo *signato* una sterminata antichità di prassi anonime che garantiscono la sua vita – su ciò però ora accende la sua attenzione. In questa pratica che, secondo la legge del sillogismo disgiuntivo, porta dentro di sé, nella sua differenza, tutto il mondo al *limite*

<sup>69</sup> Id., *Transito Verità*, cit., p. 20.

<sup>70</sup> Id., *Il foglio-mondo*, cit., p. 40. Qui il riferimento di Sini è Blanchot.

<sup>71</sup> Si veda in proposito C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro IV, *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, cit., pp. 45-46 e *Opere*, Vol. V, *Transito Verità*, cit., pp. 13-14.

<sup>72</sup> Id., *Opere*, Vol. III, Tomo II, *Il foglio-mondo*, cit., p. 10.

<sup>73</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Roma-Bari 2004, p. 760.

<sup>74</sup> G. W. F. Hegel, *Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, tr. it. a cura di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Torino 1981, p. 402.

<sup>75</sup> C. Sini, *Il foglio-mondo*, cit., pp. 57-66.

e che così, in questo «via da tutti i luoghi», ripete il sogno dell'intero nel suo esser frammento simbolico dello specchio spezzato di Dioniso fanciullo<sup>76</sup>, la capacità di sostenere il pensiero copernicano di abitare un «*pianeta errante*»<sup>77</sup> fa uno con la sopportazione della inevitabile catastrofe della propria figura. Tale capacità coincide con la libertà che ha depresso ogni violenta e mortifera affermazione di una identità assoluta per la *decisione* del transito della vita eterna; essa accade con il venire meno di ogni sua configurazione per nuove occasioni di verità. La morte come *grande creatrice*<sup>78</sup> per l'accadere della vita eterna è la benedizione del transito e la comprensione dell'alterità che affetta ogni figura e la trascina con sé nell'«epopea»<sup>79</sup> dell'errare della verità:

L'evento della verità soffia dove vuole e non in una direzione soltanto. Bisogna accettare la sua multicentrica dinamica e polarità, che piaceva a Bruno, bisogna tollerare il vento che spazza l'orizzonte via da tutti dove, e magari qualche volta benedirlo, come voleva Nietzsche; bisogna accettare e rallegrarsi di essere foglia e di farsi foglia, di sentire il respiro dell'autunno, perché questo significa che la primavera è possibile, e l'accadere di una ulteriore figura di verità: come vuole lei, non come vuoi tu<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Vol. VI, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, cit., pp. 69-76.

<sup>77</sup> Id., *La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali*, cit., p. 134.

<sup>78</sup> «La filosofia abbandona la pretesa di sormontare la morte e di impadronirsi della vita eterna, errore e verità, sono, per l'umano, il medesimo evento, la medesima soglia e la stessa esperienza», Id., *Il sapere dei segni*, cit., p. 150.

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 16-39.

<sup>80</sup> Id., *Da parte a parte. Apologia del relativo*, Pisa 2008, p. 145.



Articoli/5

## **“Les non-dupes errent”. Pensiero debole e politica**

di Andrea Muni

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 20/05/2014. Accettato il 06/06/2014

*Abstract:* The aim of the paper is to suggest a new ethical and individual form of political resistance. After a review of Dario Gentili's book *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, the essay retraces in its first part the political genealogy of the Italian philosophical trend called "pensiero debole", comparing it besides with the political and philosophical season of post-operaism. This comparison focuses in particular on the relation between the different positions of Pier Aldo Rovatti and Antonio Negri during the Seventies and the early Eighties. The second part of the essay expands some of the main philosophical themes of Rovatti's "pensiero debole", concentrating especially on the political aspects of Jacques Lacan's and Michel Foucault's thought. The philosophical question of the subject, according to the thought of the named authors, emerges at the end of the paper in its very political dimension.

\*\*\*

### **Avvertenza**

Essendomi posto l'obiettivo di mettere in pratica alcuni importanti spunti critici provenienti dal pensiero debole, ho trovato inevitabile utilizzare in questo saggio (in particolare nella sua seconda parte) un tipo di linguaggio e uno stile che a volte potranno apparire debordanti rispetto alla comune idea di "prosa scientifica". Prego il lettore di intendere questi sporadici *eccessi* non come il frutto di un banale spontaneismo, ma come il risultato teatrale di una *pratica di scrittura* faticosa e autocritica. Si potranno incontrare in alcune occasioni un utilizzo del *tu* impersonale, un uso retorico del *noi*, alcune frasi interrogative e alcune proposizioni prescrittive.

Una delle principali poste in gioco etico-politiche del pensiero debole è proprio quella di attutire gli effetti di potere connessi ad un certo utilizzo del linguaggio filosofico tradizionale. Sarebbe pertanto impossibile, da parte mia, pretendere di ispirare le mie considerazioni a quella "politica della filosofia" che è il pensiero debole, senza poi *incarnarla* nella mia scrittura. L'interrogazione diretta del lettore rappresenta, a mio avviso, l'unico modo possibile di praticare una differente "politica della verità". Il riferimento diretto al lettore è una precisa strategia argomentativa, volta a eliminare qualsiasi pretesa universalistica dal mio discorso. In tal modo spero di dare prova, proprio attraverso la mia scrittura, di star mettendo in pratica

la *teoria* secondo cui la verità non è un *fondo* universale e conoscibile, ma qualcosa di inscindibile dai soggetti che la giocano; qualcosa che si infligge e si subisce in un rapporto di potere: in un *corpo a corpo* critico (e autocritico). In ultima istanza, la motivazione di questo stile inconsueto è da ricondurre a una precisa presa di posizione *politica* concernente l'uso del linguaggio. La presunzione che le parole servano per descrivere la verità (interiore o esteriore che sia) implica infatti già un'intera e precisa struttura filosofico-soggettiva; una struttura che è proprio quella che vorrei provare a decostruire nella seconda parte di questo saggio.

## Introduzione

Nella prima parte del saggio intendo riprendere e approfondire alcune questioni lasciate aperte da Gentili nel suo bel libro *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*.<sup>1</sup>

L'operazione compiuta da Gentili nel suo libro mi sembra francamente molto coraggiosa e politicamente affascinante. Trovo che sia affascinante anche da un punto di vista di "marketing filosofico" (espressione quest'ultima da intendersi nel senso migliore del termine, *se ce n'è uno*, e che spero non lo offenda).

Alimentare nuove *vagues* filosofiche ha un suo intrinseco ed esoso costo in termini di generalizzazioni, di inclusioni-esclusioni, di facili *slogan* e di mancati distinguo. Lanciare, creare o fondare nuovi movimenti di idee è sempre un'operazione che si presta a potenziali banalizzazioni e strumentalizzazioni. Credo però che, nonostante tutto ciò, sia importante impegnarsi nella socializzazione di una nuova tendenza culturale. L'esigenza di una tale operazione è palpabile nella società, specialmente in quella parte della società che di filosofia non si occupa professionalmente.

A questo proposito vorrei aggiungere una riflessione preliminare sull'inquietante operazione *New Realism*: un *trend* culturale ultrasemplificatorio e vagamente progressista che, allo stesso modo della *Italian Theory*, ha trovato nel pensiero debole un comodo capro espiatorio (e il proprio bersaglio critico privilegiato). Dopo aver letto il libro di Gentili mi sono chiesto se non fosse il caso di cominciare a vedere nella *Italian Theory* una seria e radicale alternativa filosofico-culturale al *New Realism*.<sup>2</sup> Entrambe queste *vagues* sono sorte in opposizione al *trend* cosiddetto post-moderno che in Italia è rappresentato, a tutt'oggi, dai "pensieri deboli", sempre più lontani l'uno dall'altro col passare del tempo, di Vattimo e di Rovatti.<sup>3</sup> Ma il pensiero debole ha una provenienza politica e "impegnata" ben evidente,

<sup>1</sup> D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna 2012.

<sup>2</sup> Il discorso gramsciano sull'egemonia culturale è quanto mai attuale, nonostante non sia più possibile connotarlo da un punto di vista partitico/ideologico. La "politica della filosofia" esiste, è una lotta, e si combatte quotidianamente.

<sup>3</sup> Sono consapevole di tralasciare, in questo ultra-schematico quadro, molte altre importanti correnti di pensiero dell'attuale scenario filosofico italiano. Quelle che ho convocato qui mi sembrano, personalmente, essere quelle che oggi godono di una maggiore visibilità.

che francamente mi ha stupito non vedere messa in luce nel libro di Gentili; vorrei quindi in primo luogo ampliare un po' gli orizzonti della ricostruzione genealogica della *Italian Theory*, ripercorrendo brevemente la provenienza politica del pensiero debole (mi riferisco in particolare a quello di Rovatti). Se infatti Gentili colloca giustamente, nel suo libro, il pensiero debole al di fuori dell'orbita militante del secondo operaismo, questo dato storico non dovrebbe in alcun modo autorizzare a collocare questo stile di pensiero su un versante politico liberal-capitalista, qualunquista o banalmente relativista (come invece in molti hanno cercato di fare ultimamente).

Senza pretendere in alcun modo di porre sullo stesso piano la lotta "politico-culturale" del pensiero debole e quella politico-sociale effettivamente combattuta dai militanti operaisti, ripercorrerò brevemente la ricostruzione storico-politica di Gentili, soffermandomi in particolare sui rapporti intercorsi, durante gli anni settanta, tra il "post-operaista" Negri e il "fenomenologo marxista" Rovatti.

### **La provenienza politica del pensiero debole**

Gentili nel suo libro ricostruisce genealogicamente le tappe di uno stile di pensiero che deve ancora vedere compiutamente la luce. Cimentandosi in questa acrobatica operazione l'autore colloca molti importanti intellettuali italiani del secondo Novecento rispetto al nascente fenomeno *Italian Theory*. Partendo da Gramsci e dalla ricezione umanista del marxismo-leninismo, Gentili sviluppa la trama della sua ampia ricostruzione storica cercando di mantenere un collegamento filosofico-politico tra il grande filosofo sardo e gli sviluppi del marxismo "scientifico" e antidialettico di Della Volpe (durante gli anni Cinquanta). Dopo questo primo complesso passaggio storico-politico – in cui l'autore denuncia anche il riformismo di Togliatti e la sua ricezione edulcorata delle posizioni gramsciane – Gentili prosegue la sua ricostruzione storica giungendo alla prima stagione operaista. L'autore simbolo di questa stagione è Tronti, un allievo di Della Volpe che ne radicalizza le posizioni "scientifiche" fino a teorizzare la necessità di un "balzo rivoluzionario" della classe operaia. Mentre Della Volpe ripiegherà su posizioni più riformiste, il primo gruppo operaista, costituitosi attorno alla rivista «Quaderni rossi», perseguirà una linea filosofico-politica volta a ispirare il proletariato a una rivoluzione permanente capace di tagliare corto con il partito, con i sindacati e con ogni forma possibile di gradualismo. Questa posizione rappresenterà per alcuni anni la posizione ufficiale dell'*intelligenza* militante italiana tra cui in questo periodo, oltre a Tronti, spiccano Coletti (allievo diretto di Della Volpe), Panzieri, De Caro e Asor Rosa. Questa importante stagione, in cui la concezione "scientifica" del marxismo è predominante, si spegnerà però molto rapidamente già a partire dagli anni settanta: un po' a causa del terrorismo, un po' a causa del compiersi del *boom* economico e un po' a causa del Sessantotto. Questi fattori combinati faranno rapidamente affievolire il primo sogno operaista di una rivoluzione agita a partire dalle

fabbriche ed esclusivamente dagli operai, mentre inizierà a farsi strada l'idea di estendere la soggettività rivoluzionaria all'intera cittadinanza. Tale nuova progettualità rivoluzionaria prenderà il nome di "secondo (o post) operaismo". Nel frattempo infatti c'era stato il Sessantotto e le prospettive rivoluzionarie avevano coinvolto una porzione della cittadinanza che trascendeva ampiamente la tradizionale composizione della "classe operaia". La prospettiva rivoluzionaria andava così arricchendosi (non sempre con successo) di nuove istanze provenienti dal mondo studentesco e da quello delle lotte per i diritti civili. Il cosiddetto secondo operaismo è quindi la posizione politico-filosofica che riteneva possibile espandere il potenziale rivoluzionario a tutti gli strati della società civile, e non soltanto agli operai delle fabbriche. Mentre Tronti resterà assestato sulle proprie posizioni esclusivamente operaiste, ripiegando però col passare del tempo – come già aveva fatto Della Volpe – verso posizioni più democratiche, il principale protagonista filosofico-politico di questa nuova stagione diverrà Negri, il quale si presenterà come prosecutore fedele del primo progetto operaista, ampliato però all'intera società civile. In questo periodo la rivista di riferimento del movimento è «Contropiano», a cui partecipano anche Cacciari e Asor Rosa, oltre allo stesso Negri.

Gentili tralascia però nella sua ampia carrellata storica alcuni altri importanti momenti del fermento intellettuale e marxista degli anni Sessanta, come ad esempio il marxismo fenomenologico di Enzo Paci e la questione politico-filosofica dei bisogni da lui inaugurata e socializzata attraverso la rivista «*aut aut*». Il marxismo fenomenologico dell'ultimo Paci rappresentava un importante sforzo teorico-politico di collegare la sua teoria *relazionista*, che identificava la soggettività nel *soggetto concreto in relazione*, con le istanze marxiste e rivoluzionarie. A metà degli anni settanta sarà proprio Rovatti a ereditare da Paci (suo maestro) il ruolo di direttore di «*aut aut*». Rovatti, che certamente deve molto all'impostazione *relazionista* del suo maestro, continuerà e intensificherà la riflessione marxista e militante sui bisogni radicali inaugurata da Paci. Proprio in questo periodo, siamo alla metà degli anni Settanta, «*aut aut*» è una rivista "indipendente", considerata "rossa" e vicina alla sinistra extraparlamentare, su cui interviene più volte proprio lo stesso Negri. In uno dei suoi interventi su «*aut aut*», intitolato *Simplex sigillum veri*,<sup>4</sup> Negri critica aspramente *Krisis* di Cacciari, ritenendo quest'ultimo colpevole di aver teorizzato l'impossibilità di una via d'uscita dialettico-rivoluzionaria dalla crisi politica. Nello stesso testo Negri, in opposizione al "negativismo" di Cacciari, elogia il saggio di Rovatti *La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia*, contenuto nel *reading Bisogni e teoria marxista*.<sup>5</sup>

Siamo nel 1976, a soli sette anni dalla svolta del pensiero debole, da quella *vague* che Negri definirà «L'episodio più vile del declino

<sup>4</sup> AA.VV., *Il coraggio della filosofia. Aut aut, 1951-2011*, a cura di P. A. Rovatti, Milano 2011, pp. 155-165.

<sup>5</sup> AA.VV., *Bisogni e teoria marxista*, Milano 1977.

novecentesco»,<sup>6</sup> ma fin qui pare che ci sia una grande sintonia politica tra i due autori – almeno secondo Negri.

Qui dentro, ora, il pensiero critico comincia, come nell'opera di Rovatti e dei suoi compagni, a muoversi con la sicurezza di una consuetudine ritrovata: l'analisi può addentrarsi nella composizione del nuovo soggetto rivoluzionario, ripercorrere e definirne il codice genetico, lavorare alla costituzione dell'organizzazione come potenza catalizzatrice delle ulteriori innovazioni rivoluzionarie nella composizione sociale di classe. Scrive Rovatti: "credo che il concetto di 'bisogno' possa essere un tema per una tale riflessione. Le lotte recenti l'hanno pesantemente riproposto con un rilievo teorico e politico quale mai aveva avuto in tutta la storia del marxismo, dove anzi esso era stato in genere trascurato come concetto ambiguo, non scientifico, o improntato all'ideologia borghese. La sua emergenza storica sembra precisamente ricollegabile con la crisi della teoria marxista tradizionale. Il concetto di bisogno, infatti, non può più essere visto in modo naturalistico o meccanicamente materialistico, né come semplice teoria economica, o filosofica, o psicologica. Nell'attuale situazione esso introduce un elemento politico-soggettivo, riconoscendo il quale va in frantumi ogni posizione deterministica o neo deterministica, ogni fissismo oggettivo dell'analisi di classe quanto a organizzazione. Gli effetti più rilevanti ci paiono proprio quelli che riguardano il modo della teoria: in breve, il discorso sviluppato sulla base dei bisogni non risulta riconducibile ad alcuna autonomia e indipendenza del livello teorico, ad alcuna coscienza di classe slegata dalla soggettività dei comportamenti, ad alcuna teoria dell'organizzazione prefigurata".<sup>7</sup>

Ho riportato questa lunga citazione perché, a mio avviso, qui si può cogliere *in nuce* quella che sarà la spaccatura politico-filosofica che condurrà Rovatti alla svolta del pensiero debole. Durante gli anni Settanta la questione del ruolo dell'intellettuale era una questione politica di rilievo cruciale. Il dibattito che fa da sfondo al saggio di Negri di cui ho appena offerto un estratto, riguardava il riconoscimento teorico, e l'organizzazione politica, dei bisogni rivoluzionari. Con l'inizio degli anni Settanta, essendosi estinta la prima esperienza operaista ed avendo il Pci stesso ripiegato su posizioni ulteriormente riformiste, si era creato un vuoto teorico e di potere per quel che concerneva la pratica rivoluzionaria più radicale. Come già accennato, questo vuoto viene occupato da quel cosiddetto secondo operaismo, di cui Negri è il principale fautore. L'obiettivo di Negri, allora come oggi, era un obiettivo prima di tutto politico, in senso forte: dirottare la lotta militante e rivoluzionaria dalle fabbriche all'intero corpo sociale; un obiettivo esplicitamente condiviso anche da Rovatti, seppur attraverso modalità e percorsi più teorico-accademici.

Fenomenologia dei bisogni vuol dire capacità di penetrare sotto l'ideologia della repressione dei bisogni e di arrivare alla reale qualità soggettiva della classe, ai suoi bisogni politici. Il discorso investe tutto il sociale, non più soltanto la fabbrica,

---

<sup>6</sup> AA.VV., *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics*, a cura di L. Chiesa e A. Toscano, Melbourne 2009, p. 22.

<sup>7</sup> A. Negri, *Simplex sigillum veri*, in *Il coraggio della filosofia. Aut aut, 1951-2011*, cit., pp. 200-201.

si colloca a un tempo dentro e fuori il processo lavorativo poiché si riferisce a un concetto diverso di produzione, più ampio di quello produzione-lavoro; così come riguarda tutto lo spazio della composizione di classe attuale, correlativo ai modi e alla qualità del comando capitalistico, e infine investe un'interpretazione globale di crisi.<sup>8</sup>

Si può osservare già in queste poche righe quale fosse la posizione differente di Rovatti rispetto a quella di Negri: per Rovatti «i bisogni non risultano riconducibili ad alcuna coscienza di classe slegata dalla soggettività dei comportamenti»<sup>9</sup>. Ciò significa già dire che nessuna teoria rivoluzionaria può arrogarsi il diritto di dire a qualcuno cosa deve fare e cosa deve volere. Il fatto che Negri accogliesse entusiasticamente questo discorso dimostra evidentemente o che non l'ha mai capito, o che non si è mai accorto di aver dedicato la sua vita intellettuale a fare il contrario, cioè a dire cosa bisognerebbe fare per fare la rivoluzione. Se a tutto questo aggiungiamo che, negli anni che separano il 1976 dal 1983, in Italia si assiste ad una serie mostruosa di violenze a sfondo ideologico, tra cui spiccano la strage della stazione di Bologna e l'omicidio di Aldo Moro, iniziamo forse ad intravedere le ragioni effettive della svolta politica del pensiero debole. Il pensiero debole infatti nasce come una reazione politico-filosofica alla imperversante violenza reale, effetto però di una violenza teorica, che insanguinava il nostro paese in quegli anni. Le *stragi di stato* (o neofasciste) erano "giuste", per qualcuno, perché si riteneva ideologicamente che tutto fosse preferibile alla minaccia comunista; gli assassinii politici (e di innocenti) compiuti dalle Br e dagli altri gruppi armati di estrema sinistra in nome della verità rivoluzionaria, erano ideologicamente considerati (da alcuni) altrettanto giusti. La pretesa assoluta di verità delle identificazioni politiche di quegli anni si è tradotta in un bagno di sangue. Questo è un dato della storia del nostro paese su cui mi sembra difficile poter sorvolare.

In tutto questo il pensiero debole – rifiutando l'esistenza, e l'intrinseca violenza teorica, di quella Verità in nome della quale uccidere innocenti pareva, su tutti i fronti politici, moralmente tollerabile – ha rappresentato una piccola rivoluzione filosofico-politica.

Il pensiero debole nasce come una deviazione rispetto al fallimento del secondo operismo, alla sua degenerazione terroristica, e contemporaneamente come denuncia di tutta quella parte silenziosa della società civile che ha potuto accettare supinamente uno stato stragista (in nome di una qualche paura costruita attorno a verità universali politico-morali, come ad esempio la *mostruosità* del comunismo – nonostante il Pci in quegli anni fosse già un partito riformista di stampo occidentale).

È possibile che sia proprio a causa di una sincera amicizia politica che Negri, ancora a distanza di trent'anni, manifesta una tale acrimonia nei confronti del pensiero debole (e di Rovatti in particolare), quasi come

---

<sup>8</sup> Cfr. AA.VV., *Bisogni e teoria marxista*, cit. in *Simplex sigillum veri*, in *Il coraggio della filosofia. Aut aut, 1951-2011*, cit., pp. 198-200.

<sup>9</sup> *Ivi*.

se si fosse sentito tradito da qualcuno che sapeva essere sulla sua stessa lunghezza d'onda; qualcuno con cui avrebbe voluto continuare a lottare, seppur su piani differenti, per la rivoluzione.

Il pensiero debole è stato infatti immediatamente bollato e recepito come "impolitico" dall'*intelligenza* marxista e militante dell'epoca. Questo attacco frontale ha presto innescato una poco virtuosa spirale di reciproche accuse, impedendo a molti (e fino ad oggi) di cogliere la intima politicità del pensiero debole: il suo sforzo critico e il suo impegno anticapitalista. Il capitalismo ha egemonizzato i bisogni e i desideri umani proprio sfruttando, meglio di ogni altra ideologia, la portata univoca e universale della verità. Il capitalismo è "un'ideologia del soggetto" fondata su poche verità assolute e apparentemente autoevidenti (che analizzeremo ampiamente nel corso del saggio).

È per questa ragione che la critica metodica dell'attuale uso politico della parola "verità" è un esercizio necessario e politicamente inaggirabile per chiunque intenda lottare contro l'egemonia del discorso capitalista. La sfida critica e autocritica lanciata dal pensiero debole non è quella di cancellare la parola "verità" dal vocabolario, ma piuttosto quella di provare a inventare e socializzare un altro senso per la parola "verità". L'interrogazione permanente del pensiero debole è una strategia che *provoca* se stessa a incarnare un'altra forma di soggettività e di verità, senza cedere sulla propria posizione radicalmente critica (e autocritica) rispetto alle verità maiuscole e universali. Questa torsione conduce il pensiero debole a un elogio del paradossale che, a sua volta, è tutt'altro che un semplice sofisma ma, piuttosto, il germe di una trasformazione etica (e profonda) del rapporto tra soggetto e verità.

Negli anni Sessanta si cercava un'altra fondazione. Se un senso del sapere appariva ormai cristallizzato, la filosofia si incaricava proprio di affrontare questa "crisi" e si mobilitava per tentare di cambiar scena, di ricuire le discipline, e in particolare i saperi umanistici, con una nuova trama: strutturalistica o fenomenologica. L'alternativa, schematizzando, era: o ricorrere a strutture prive di centro e di finalità, in una parola senza soggetto, oppure cercare di battere il terreno di una soggettività non sostanzialistica, più fluida, in divenire. L'esempio più lampante veniva fornito dalla discussione intorno ai fondamenti del marxismo. Mentre la riscoperta del Marx "filosofo" voleva dire che le categorie economico-politiche erano ripercorribili a partire da un senso filosofico-esistenziale, da un'idea di uomo come soggetto in via di costituzione. [...] Dall'altra parte, e in modo predominante, l'antiumanismo strutturalistico rifiutava la semplificazione scientifica per valorizzare un'idea complessa di struttura a più dimensioni. [...] Soggetto e Oggetto, in definitiva, tentavano di sfuggire a una ipostatizzazione riduttiva, soggettivismo coscienzialistico o oggettivismo scientifico, e ciascuno tentava di definirsi per conto proprio, entrambi però prendendo le distanze da una metafisica schematica.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> AA.VV., *Il pensiero debole*, a cura di P. A. Rovatti e G. Vattimo, Milano 2010, pp. 7-8.

Così viene descritta da Rovatti e Vattimo, nella prefazione del *reading Il pensiero debole*, l'atmosfera culturale e filosofico-politica di quegli anni Sessanta. Ma lo scenario nel decennio successivo si trasformerà rapidamente.

La scena successiva, quella degli anni Settanta, appare segnata da un ottimismo assai minore. Vi entra l'occhio impietoso di un pensiero senza redenzione, "negativo", con cui è possibile però scorgere i molti residui metafisici rimasti nascosti. Un reagente viene fatto passare attraverso le teorie strutturalistiche e attraverso le filosofie della nuova soggettività: esse prendono colore, rivelano le pretese totalizzanti, la legge in esse ancora astutamente fungente della *reductio ad unum*. La "crisi" dei fondamenti, a questo punto non è più trattabile come una cattiva verità che può essere rovesciata da una nuova: la crisi si sposta infatti dentro all'idea stessa di verità. [...] In Francia, per fare solo un esempio, Foucault tentava di sciogliere il sapere in una molteplicità di strategie razionali, dispositivi locali, orizzontali, rinunciando sistematicamente a chiedersi "chi?" (quale soggetto) e "perché?" (secondo quale *telos*), cioè mettendo fuori gioco il soggetto e il senso della storia come prodotti secondari e ingannevoli. In Italia, intanto, si dibatteva intorno alla "crisi della ragione": più che di farla funzionare, si tentava di salvare la ragione dal fantasma irrazionalistico, ancora assai poco esorcizzato. Il caso italiano è tipico. Nietzsche, Benjamin, Heidegger e lo stesso Wittgenstein entravano prima di soppiatto e poi palesemente nel dibattito producendo ogni sorta di rimpasti e miscele sintomatiche, ma che quasi mai hanno oltrepassato la resistenza di un atteggiamento nella teoria che forse si potrebbe chiamare "politico": una teoria, cioè, intesa come potere, come capacità di controllo, implicazione, totalizzazione. La rinuncia esplicita ad ogni fondazione metafisica veniva sempre bilanciata dal tentativo di salvaguardare la capacità di sintesi, il potere comunque generalizzante, ancora, della ragione.<sup>11</sup>

È facile cogliere, nelle righe finali di questa citazione, l'implicita critica degli autori a Massimo Cacciari. Paradossalmente, la critica che Rovatti e Vattimo rivolgono al "pensiero negativo" (di Cacciari) è la stessa che già gli rivolgeva Negri in *Simplex sigillum veri* (il saggio del 1976 di cui abbiamo poc'anzi analizzato un piccolo estratto). Se Negri, in quel saggio, accusa sostanzialmente Cacciari di impoliticità –

Ne venissero molti di contributi come quello di Cacciari, ad arricchire il nostro discorso! Ma, di contro, per noi, la realtà, le lotte e il positivismo non sono un pregiudizio e non abbiamo pudore a parlare di creatività delle masse<sup>12</sup>

– Rovatti e Vattimo aggiungono all'accusa di Negri anche quella concernente un eccesso di razionalismo. La provenienza "scientifica" del marxismo militante di quegli anni (che anche Gentili evidenzia con forza nel suo libro) prevedeva un certo rigore e un certo rispetto per la razionalità e la scientificità, un rispetto che lo stesso Negri dimostra inequivocabilmente nei testi di quel periodo. La divaricazione profonda tra le politiche (e le filosofie) di Negri e del pensiero debole consiste proprio in una differente concezione di quella "creatività delle masse" di cui Negri, ancora oggi, si fa

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> A. Negri, *Simplex sigillum veri*, cit., pp. 218.

contemporaneamente il portavoce e l'ispiratore. Anche il pensiero debole è un'operazione critica volta a ispirare la creatività rivoluzionaria delle masse, ma ciò che lo distingue dal vetero-marxismo di Negri è proprio la convinzione che l'intellettuale non possa e non debba dire alle masse, dall'alto in basso, come devono essere genuinamente creative, né quali debbano essere i loro reali bisogni. Perché "le masse" sono composte da soggetti singoli in relazione, e forse addirittura perché, in ultima istanza, il concetto stesso di "massa" è già un concetto metafisico e ideologicamente sovraccarico. In questo senso la personale elaborazione del pensiero debole di Rovatti, che Gentili definisce semplicisticamente «una filosofia narrante, del quotidiano e marginale»,<sup>13</sup> rappresenta piuttosto una precisa presa di posizione politica concernente proprio il ruolo dell'intellettuale e il suo rapporto col *politico*. Il *politico* non è il luogo totalizzante delle masse, ma il luogo frammentato e parziale dei soggetti in relazione.

Il pensiero debole è un'etica, per comprenderne la portata non si può limitare l'uso e la dimensione del suo linguaggio alla sola funzione apofantico/descrittiva.

Il pensiero debole è anche un'altra politica dell'intersoggettività: di quell'intersoggettività che non ama essere definita e omologata col nome di "massa", quell'intersoggettività che reclama una libertà e una creatività che non tollerano ispiratori diretti, né portavoce o corifei. Nel pensiero debole si gioca una precisa battaglia politica contro un'idea di Uomo, di Politica e di Filosofia. La scommessa del pensiero debole è proprio che un nuovo soggetto, una nuova politica e una nuova filosofia non possano più essere descritti *apofanticamente* collocandosi in un al di là del mondo, ma debbano essere agiti, incarnati, giocati, vissuti *in relazione*. Da questa prospettiva si coglie anche meglio la ragione del costante incremento di interesse, da parte del pensiero debole (di Rovatti), per Michel Foucault e Jacques Lacan. Questi due pensatori, forse più di ogni altro, hanno provato a ripensare il rapporto tra soggetto e verità in termini etico/relazionali e non più ontologico/gnoseologici:

Lo scetticismo è qualcosa che non conosciamo più. Lo scetticismo è un'etica. Lo scetticismo è un modo di sostegno dell'uomo nella vita, che implica una posizione così difficile, così eroica, che non osiamo neanche più immaginarla.<sup>14</sup>

### **L'odierno ruolo dell'intellettuale e il rapporto col politico**

Il ruolo dell'intellettuale, oggi come negli anni Settanta, è un delicatissimo tema politico. In quegli anni il grande problema politico dell'intellettuale concerneva i rapporti tra teoria e prassi rivoluzionaria. Oggi il nuovo dilemma, che mi pare essere tutto interno alla nascente *Italian Theory*, sembra essere piuttosto il seguente: o costruire una "nuova"

<sup>13</sup> D. Gentili, *Italian theory. Dall'operismo alla biopolitica*, cit., p. 118.

<sup>14</sup> J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, a cura di A. Di Caccia, Torino 2003, p. 220.

teoria politico-rivoluzionaria, o decostruire pazientemente il dominante paradigma del *politico* (arrestandosi però eternamente sulla soglia di una proposta che sia veramente pratica, attiva, spendibile nel quotidiano).

Non è difficile riconoscere in questo *dualismo* l'impostazione di Negri in opposizione a quelle (definite genericamente, e un po' semplicisticamente, "impolitiche" da Gentili) del Cacciari, di *Krisis*, di *Categorie dell'impolitico* del "primo" Esposito, parzialmente di Agamben, di Vattimo e dello stesso Rovatti. Gli autori citati evidentemente non appartengono a una comune corrente di pensiero, ma il gioco di Gentili non mi sembra affatto quello di sostenere il contrario, piuttosto mi sembra quello di gettare le basi per un nuovo stile di pensiero, ancora tutto da inventare, che si riconosca variamente e criticamente in questa eterogenea *provenienza*. La grande sfida di questo nuovo stile di pensiero, la *Italian Theory*, sembra essere proprio quella di poter far coesistere una vigorosa aspirazione politica e anticapitalista con una radicale critica e autocritica degli attuali concetti di politica e di soggetto.

Sembra tuttavia che manchi ancora un *reagente*, un elemento di mediazione capace di far *giocare assieme* queste due importanti aspirazioni (cioè la "decostruzione del *politico*" à la Esposito, e il discorso "militante rivoluzionario" à la Negri). Sembra che a mancare sia proprio un nuovo "luogo" del politico. Mancano un nuovo "dove" e un nuovo "chi" della rivoluzione e della decostruzione. Il "dove" non possono più essere solo i libri, i saggi, le manifestazioni o le occupazioni, il "chi" non può più essere l'intellettuale-vate, il soggetto-massa collettivo o il soggetto psicologico a cui siamo identificati.

Quello che manca, che va inventato, e forse addirittura *incarnato*, è proprio un nuovo campo di battaglia, un nuovo terreno capace di tenere assieme l'aspetto decostruttivo e quello pratico-socializzante-creativo-rivoluzionario.

Negri, ad esempio, persegue il suo progetto post-operaista adattandolo agli agi e ai controsensi della post-modernità e della globalizzazione. A tale scopo propone la costituzione di circuiti economici *alternativi* e di comunità intersoggettive radicalmente separate dalla macchina economica capitalista; ridefinisce teoricamente il nuovo proletario come un "lavoratore immateriale"; costruisce una *teoria* in cui le nuove masse dovrebbero riconoscersi come "moltitudine" deleuziana di singolarità. L'unica cosa di cui Negri non sembra accorgersi è che la "moltitudine" a cui si rivolge, leggendolo, è destinata soltanto a vedere acuita la propria singolare "solitudine". Riproponendo anacronisticamente la validità strategica di un discorso tradizionalmente rivoluzionario, Negri non fa altro che scimmiottare (e servire) quel *discorso del padrone* che crede di combattere con la sua *hybris*.

Nel *pamphlet The Italian Difference*<sup>15</sup>, del 2009, Negri attacca con inaudita ed intatta ferocia il pensiero debole definendolo «l'episodio più vile

---

<sup>15</sup> AA.VV., *The Italian difference. Between nihilism and biopolitics*, cit., pp. 13-24.

del declino novecentesco»<sup>16</sup>, dimostrando di non aver ancora colto, dopo molti anni, l'intima politicità della svolta di Rovatti. A questa critica Rovatti risponde col breve testo *Foucault docet*<sup>17</sup>, in cui rivolge contro Negri la sua stessa *hybris*, mostrando come in fondo il suo discorso, pur supponendosi critico, resti un discorso profondamente ideologico e incapace di uscire da una logica filosofica universalizzante e padronale.

Purtroppo, in tal modo, il discorso di Negri si autocondanna, infatti, ad essere un discorso marginale, ideologico e soprattutto un discorso che – ad oggi – è totalmente incapace di affascinare, proprio politicamente, quella grande "moltitudine" che pretenderebbe mobilitare.

Il compito della filosofia sarebbe [secondo Negri] quello di unificare le lotte in un pensiero forte? Rispondere di sì è almeno problematico. Sembrerebbe più conseguente una risposta che garantisca la diversità utilizzando un pensiero abbastanza duttile e aperto alla pluralità delle istanze. Un pensiero che sappia mettere a rischio se stesso rinunciando alla fretta della verità, insomma che sia in grado di difendersi dalla propria pretesa egemonica.

Il che ci porta sull'altra dimensione del problema, ovvero da quella che potremmo chiamare una lotta dentro la filosofia. Di questo non c'è traccia nel *pamphlet* di Negri, mentre tale scontro andrebbe preso a mio parere molto sul serio se si vuole ampliare lo sguardo sulle pratiche e avere uno sguardo microfisico sulla situazione dei poteri nelle lotte teoriche. Foucault *docet*.

[...] Sembra banale osservare che se si parla di filosofia occorre innanzitutto intendersi bene sul ruolo e lo statuto della filosofia stessa e del cosiddetto filosofo. [...] Il "filosofo" non è mai del tutto esterno a un dispositivo disciplinare, inteso come disciplinarietà storica della filosofia in quanto sapere e come apparato istituzionale in cui si produce la sua pratica di pensiero. Senza una chiarificazione critica di questo suo stare nel medesimo tempo dentro e fuori dalla disciplina, corriamo il rischio di fare del filosofo una figura mitizzata e magari, proprio per questo, assai vicina alle logiche del padrone.<sup>18</sup>

Sul lato opposto di questa polarità rivoluzione-decostruzione – che estraggo liberamente dal libro di Gentili e che mi sembra essere proprio l'interessante e paradossale connotazione dell'*Italian Theory* – incontriamo l'impostazione di Roberto Esposito. Esposito è (al contrario di Negri) un autore a cui non si può imputare alcun eccesso ideologico, né tanto meno leaderistico. Anzi, rovesciando il piano, forse l'unica pecca del discorso di Esposito è proprio un eccesso di prudenza (penso all'introduzione di *Bios*<sup>19</sup>, in cui l'autore dice chiaramente di *non voler fare un manifesto politico* del suo nuovo paradigma di *biopolitica affermativa*). Un simile eccesso di prudenza si può riscontrare anche nel fecondo saggio in lingua inglese *Community and nihilism*<sup>20</sup>, in cui l'autore suggerisce di rifondare la comunità intersoggettiva proprio a partire da quella *esperienza comune* che è la perdita di senso (cioè il nichilismo). Questo saggio si arresta però,

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 25-30.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 28-29.

<sup>19</sup> R. Esposito, *Bios*, Torino 2004, p. XVI.

<sup>20</sup> AA.VV., *The Italian Difference. Between nihilism and biopolitics*, cit., pp. 50-53.

un po' stupefacentemente, proprio all'inizio di un bel discorso in cui – chiamando in causa (oltre ad Heidegger) uno dei massimi filosofi *politici* del Novecento, Georges Bataille – Esposito riesce audacemente a indicare nella dinamica dei rapporti intersoggettivi duali, quotidiani, persino erotici, il “nuovo luogo” in cui si giocano le *chances* di trasformazione del politico. Sembra però che uno strano pudore, o un timore, impediscano all'autore di tradurre queste riflessioni teoriche in proposte politico-soggettive concrete.

È proprio inserendosi in questa *sproporzione* tra discorso vetero-rivoluzionario e discorso decostruttivo/teorico che gli sviluppi di un terzo punto di vista, altrettanto parziale, com'è quello *etico* di Rovatti, potrebbero rivelarsi utili per far reagire l'una sull'altra quelle che sembrano essere *le due anime* della *Italian Theory*. Riuscire a far *giocare assieme* la vocazione politico-rivoluzionaria e quella etica, autocritica e decostruttiva, sarebbe sicuramente un'operazione di grande fecondità teorico-pratica.

*A questo scopo il nuovo campo di battaglia della lotta politica, senza metafore, dovrebbe forse diventare il soggetto stesso.* Fare del soggetto il nuovo campo di battaglia della lotta politica significa rifiutare la dominante configurazione della soggettività, criticarla, separarsene, ma soprattutto significa impegnarsi a socializzarne una differente: «Il rapporto di sé con sé è il punto originario e finale di resistenza al potere politico».<sup>21</sup>

Il *discorso del capitalista* è la *koinè* culturale in cui tutti abbiamo imparato a essere soggetti, a godere, a sapere, a conoscere il mondo e la “realtà”. Non sarà possibile alcuna rivoluzione, né alcun *soggetto-rivoluzionario-collettivo*, fintanto che l'esperienza della soggettività coinciderà con quella prodotta dal *discorso del capitalista*.

La nuova forma di “deviazione politica” da propagandare (la *sinisteritas* di cui Gentili fa l'apologia nel suo libro), non può più essere connotata da un punto di vista morale, né economico, né tanto meno ideologico: la deviazione politica, oggi, può essere agita solo al livello del godimento e della soddisfazione *individuali*. Ripensare la paradossale inversione del rapporto tra etica e politica è l'operazione critica più urgente della nostra attualità. È per questo motivo che potrebbe rivelarsi molto utile, per la nascente *Italian Theory*, dotarsi di un esercizio autocritico capace di rompere la sfericità dell'alto discorso politico-filosofico. Una tale operazione potrebbe infatti consentirle di immergersi *davvero* in quella *microfisica politica* dei rapporti di potere e di desiderio, intersoggettivi e quotidiani, che sono il reale, la carne stessa, della nostra “società” e della nostra “politica”. L'autocritica non è sempre un'operazione al ribasso, né un'operazione moralizzante o moralizzatrice. L'autocritica spesso è l'unica matrice possibile di qualsiasi radicale trasformazione (o rivoluzione). L'autocritica è l'incarnazione più prorompente, insostenibile e dolorosa della volontà di potenza. Ancora più radicalmente, l'autocritica è forse l'unica posizione soggettiva attualmente

---

<sup>21</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, a cura di G. Fros, Milano 2003, cit. in V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Roma 2008, p. 256.

possibile per chiunque intenda prendere sul serio, e praticare nell'etica, il rivoluzionario rovesciamento marxiano della prassi (e della soggettività) iscritto a chiare lettere già nell'*Undicesima tesi su Feuerbach*.

### **Il discorso del capitalista (che dunque sono)**

L'*Italian Theory* è balzata negli ultimi anni sulla scena del discorso filosofico e politico, proponendosi come uno stile di pensiero capace di ripensare il rapporto tra filosofia e politica problematizzando le dinamiche reali, pratiche e conflittuali presenti nella nostra società. In vari gradi, e in maniere differenti, i protagonisti di questo nuovo stile di pensiero pongono il problema del capitalismo. Negri persegue la linea di un discorso tradizionalmente rivoluzionario, mentre Esposito si dedica a una più circospetta decostruzione teorico-filosofica di quei concetti, strutturalmente connessi alla società capitalista, che sono quello di "politica" e quello di "soggetto". Lo stile di vita capitalista e la sua implicita politica della soggettività sono evidentemente il nemico comune della lotta che la *Italian Theory* si propone di mettere in campo. Anche nel pensiero di Rovatti si può riscontrare un'importante aspirazione politica a combattere il *discorso capitalista*, aspirazione che l'allievo di Enzo Paci traduce da tempo in una riflessione *etica* e autocritica sulla soggettività, ritenendo la questione del soggetto proprio il punto decisivo su cui si incardina l'intera macchina capitalista.

A questo proposito vorrei iniziare a sviluppare alcune considerazioni personali, ispirate liberamente al pensiero debole e in particolar modo alle contropolitiche della soggettività prodotte da Lacan e Foucault attraverso quegli strumenti teorico-concettuali che sono, rispettivamente, il *discorso del capitalista* e la *biopolitica/governamentalità*. Inizio da questo punto la seconda parte del saggio, una seconda parte che svilupperò in maniera autonoma e sganciata rispetto alla ricostruzione storico-genealogica che ho proposto nei precedenti paragrafi.

Come anticipato nell'avvertenza, e allo scopo di mettere in pratica la mia personale ricezione etico-performativa del pensiero debole, mi impegnerò in questa seconda parte in un *esercizio di scrittura* che occasionalmente, e teatralmente, potrebbe trascendere i normali canoni della prosa scientifica.

Il *discorso del capitalista*<sup>22</sup> è, per Lacan, *la dominante percezione della realtà*. Questo *discorso* non è un discorso tenuto da qualcuno in

---

<sup>22</sup> Il *discorso del capitalista* - che figura come un outsider nella configurazione lacaniana dei quattro discorsi nel *Seminario XVII. Il rovescio della psicanalisi* (Torino 2001) - è in realtà il frutto di una lunga riflessione che Lacan svolge durante il seminario dell'anno precedente: *Seminaire XVI. D'un Autre à l'autre* (Paris 2006). In questo seminario Lacan ricostruisce, a partire da Marx e dal concetto di plus-valore, la genesi soggettiva del discorso del capitalista, chiamando più-di-godere la sottrazione di un godimento supplementare che i soggetti della società capitalista si alienano ottenendo in cambio una forma edonistica

particolare, né un discorso implicito. Questo *discorso* non è semplicemente un'opinione dominante, ma una vera e propria sintassi interna agli individui. Non è qualcosa che omologa le opinioni, ma una *regola* che coordina implicitamente e politicamente i reciproci significati di quattro radicali aspetti della soggettività: il sapere, la verità, l'altro, il godimento. Secondo Lacan, infatti, non esiste alcuna realtà al di fuori di un discorso che la strutturi. Con ciò non si intende dire che non esistano il mondo o la natura, ma semplicemente che il mondo o la natura sono qualcosa riguardo a cui, per il fatto di essere inseriti in una struttura socio-simbolica di linguaggio, noi non possiamo dire niente di oggettivo o assoluto. Tutto ciò implica già che il fatto di dire, cioè proprio di dirci le cose l'un l'altro, è il massimo grado di realtà (intesa nel senso comune) a cui possiamo aspirare (evidentemente non più gnoseologicamente o descrittivamente, ma eticamente e intersoggettivamente).

Il *discorso del capitalista*, essendo il discorso dominante della nostra società, coordina e intreccia, secondo Lacan, ogni aspetto della soggettività contemporanea: dalla morale all'erotica, dalla politica all'ambito giuridico, dall'epistemologia alla gnoseologia, giungendo addirittura agli ambiti biologico-fisiologici della percezione. Persino la percezione si struttura a partire dalle coordinate simboliche di un discorso dominante. È infatti necessario che io dica che ho visto affinché il mio "aver visto qualcosa" abbia luogo in una qualche realtà intersoggettiva: ma è proprio nello scarto tra vedere e dire cosa ho visto, cioè a livello del pensiero, che agisce l'implicita sintassi del discorso dominante. «Che si dica resta dimenticato dietro ciò che si dice in ciò che si intende».<sup>23</sup>

Il discorso dominante *fonda* la realtà, la fonda proprio a partire dal luogo "insensato" in cui intersoggettivamente i soggetti parlano concretamente tra loro: l'Altro, il luogo del linguaggio. Secondo Lacan, infatti, l'inconscio è effetto del linguaggio effettivamente parlato e udito dai soggetti concreti in relazione: l'inconscio è storico. «L'inconscio è qualcosa di etico e non

---

e omeostatica di soddisfazione. L'ambiguità dell'espressione più-di-godere (*plus-de-jouir*) indica sia un sovrappiù sia un "non più" di godimento. Questa reversibilità del più-di-godere è lo strumento decisivo per erodere dall'interno il discorso del capitalista. Il discorso del capitalista infatti è una struttura che restituisce al soggetto, in cambio del godimento supplementare che questi si aliena, quell'Io nevrotico da "padroncino" che lo induce a considerarsi il microcosmico padrone del suo sapere e dei suoi desideri (lasciandolo però all'oscuro del fatto che, ricevendo in dote questa posizione soggettiva, egli non fa altro che soddisfare gli imperativi politici che fanno funzionare questo discorso, senza mai soddisfarsi). Sul discorso del capitalista cfr. anche S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, Milano 2003; M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano 2010; R. Ronchi, *Il reale del capitalismo. Bataille e Lacan*, in *Il reale del capitalismo*, a cura di A. Pagliardini, Milano 2012; P. Bruno, *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptome*, Toulouse 2010; P. Bianchi, *Marx e Lacan. La questione del soggetto inconscio*, Genova 1999; P. Buecké, *Quelques considerations sur le discours du capitaliste*, Cercle freudien, 2009, <http://www.cerclefreudien.org/wp-content/uploads/2012/11/62.pdf>. In conclusione segnalo il grafo del discorso del capitalista, consultabile in edizione italiana nel volume J. Lacan, *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milano 1978.

<sup>23</sup> J. Lacan, *Lo stordito*, in *Altri scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2013, p.445.

di ontico». <sup>24</sup> La storicità dell'inconscio consente di cogliere meglio cosa sia un *discorso* per Lacan: un *discorso* è un legame sociale, una sintassi interna agli individui, che li collega, e che funge da regola di trasformazione storico-simbolica delle articolazioni significanti in significati socialmente condivisi. Più semplicemente: il significante "godimento" o il significante "io", sono il frutto di una lunga stratificazione politica dei più quotidiani effetti intersoggettivi di linguaggio.

Nel medioevo la *descrizione dominante della realtà* (cioè il discorso egemone di quella società) *autorizzava* i soggetti a *vedere* diavoli e satanassi ad ogni angolo della strada. Allo stesso modo la sintassi del *nostro* discorso dominante *ci autorizza* a *vedere* il godimento come un possesso di cose (o persone), o *ci autorizza a credere* di poter *vedere* introspettivamente i nostri desideri.

L'identificazione del corpo parlante/vivente con l'*homo œconomicus* (psicologico, mentale, razionale e utilitario) è l'operazione politica *fondamentale* attraverso cui il *discorso capitalista* può continuare a nutrirsi di se stesso. L'omologazione *politica* non avviene a livello dei desideri particolari di ognuno, sarebbe delirante sostenere oggi che tutti desideriamo le stesse cose. L'omologazione politica è agita piuttosto al livello del *soggetto desiderante* in cui tutti ci riconosciamo, e di cui tutti ci riteniamo, più o meno, i progettuali e razionali padroni. Non sono gli oggetti del desiderio a essere omologati, ma la struttura stessa della soggettività desiderante.

Lo sfruttamento del desiderio è la grande invenzione del discorso del capitalista, poiché dopo tutto bisogna indicarlo col proprio nome. Devo dire che è un marchingegno maledettamente riuscito. Che si sia riusciti a industrializzare il desiderio, insomma... non si poteva fare niente di meglio affinché la gente stesse un po' tranquilla, vero? E d'altronde si è raggiunto il risultato, è assai più potente di quel che non si creda: per fortuna c'è la stupidità, che forse butterà tutto all'aria – il che non sarebbe poi un gran male, perché non si vede altrimenti dove tutto ci potrebbe condurre. <sup>25</sup>

L'omologazione strutturale tra pensiero e desiderio è un raffinato strumento di deterrenza politica che, attraverso il senso di colpa, censura il pensabile e il dicibile. Questa omologazione, al contempo, è già lo stesso principio che ci induce a consumare (a parlare e a desiderare) sulla scorta di ciò che *coscientemente* pensiamo. «Far credere alle persone di possedere un io, quando tutto dimostra il contrario, è qualcosa che non può più andare avanti». <sup>26</sup>

Un desiderio (nonostante l'uso comune di questa parola suggerisca il contrario), secondo Lacan, non è *mai* una rappresentazione. Quello che chiamiamo comunemente un "desiderio" per Lacan si chiama *fantasma* (cioè qualcosa che copre un'esperienza più radicale dell'essere desideranti). Il desiderio inconscio sarebbe piuttosto, per Lacan, sempre e solo qualcosa

<sup>24</sup> Id., *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit., p. 33.

<sup>25</sup> Id., *Lacan in Italia 1953-1978*, cit., p. 229.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 234.

che posso leggere in ciò che ho *già* fatto e in ciò che ho *già* detto negli altri: è sempre qualcosa che sono *già stato*, *non qualcosa che ho*. La dominante politica capitalista del desiderio si sostiene su un'inversione che considera il *soggetto psicologico* come logicamente e temporalmente precedente rispetto al *soggetto etico/vivente/parlante*: questo implicito *primo tempo* politico è proprio ciò che ci fa apparire come scontato che il desiderio sia qualcosa che possiamo cogliere, articolare e padroneggiare mentalmente *prima* che accada nella realtà (cioè prima di esserlo).

Ce que vous faites, sait - sait, s, a, i, t - sait ce que vous êtes, sait vous. Ce que... vous... ne sentez pas assez - enfin je ne peux pas le croire d'une assemblée aussi nombreuse - c'est à quel point cet énoncé, c'est du nouveau. Ce que vous faites est savoir, parfaitement déterminé.<sup>27</sup>

Questo modo insolito di riproporre la questione del desiderio potrebbe apparire profondamente dissonante, quando non addirittura opposto, rispetto all'interpretazione offerta dal maggiore interprete italiano di Lacan, cioè Recalcati. Va detto però che è necessario distinguere due piani dei più recenti lavori intellettuali dell'analista milanese. È infatti in primo luogo necessario distinguere tra le pubblicazioni destinate a un vasto pubblico e quelle più "specialistiche". Se ad esempio in *Cosa resta del padre*<sup>28</sup> e in *Ritratti del desiderio*<sup>29</sup> Recalcati sdogana implicitamente una teoria di armonizzazione del desiderio che sembra dare per scontata una possibilità introspettivadiauto-riconoscimentosoggettivo, nel più corposo e specialistico volume *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*<sup>30</sup> l'autore invece non misconosce gli aspetti più imprevedibili del desiderio né la intima connessione, operata dal tardo Lacan, tra l'atto di parola e un desiderio insondabile che conduce a un godimento insensato. Curiosamente però Recalcati non dedica esplicitamente neanche un paragrafo di questo corposo volume al *discorso del capitalista*, né ai famosi quattro discorsi di Lacan. Un accenno esplicito al *discorso del capitalista* si trova invece in *Cosa resta del padre* (e già prima nell'*Uomo senza inconscio*).<sup>31</sup> In questo testo Recalcati propone una riflessione molto accessibile, e tutt'altro che banale, sul *discorso del capitalista*.

La credenza che anima il discorso del capitalista è doppia: è credenza che il soggetto sia libero, senza limiti, senza vincoli, agitato solo dalla sua volontà di godimento, inebriato dalla sua volontà di consumo, ma è anche credenza che l'oggetto che causa il desiderio (l'oggetto piccolo a nell'algebra lacaniana) possa confondersi con una semplice presenza, con una Cosa, con una montagna di cose... L'abbaglio sostenuto astutamente dal discorso del capitalista consiste nel far

---

<sup>27</sup> Id., *Le non-dupes errent. Séminaire XXI*. Seminario inedito. Cfr. trascrizione della stenografia originale del seminario, <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-les-non-dupes-errent-1973-1974,322>.

<sup>28</sup> M. Recalcati, *Cosa resta del padre*, Milano 2011.

<sup>29</sup> Id., *Ritratti del desiderio*, Milano, 2012.

<sup>30</sup> Id., *Jacques Lacan. Godimento, desiderio, soggettivazione*, Milano 2012.

<sup>31</sup> Id., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano 2010.

brillare illusoriamente l'oggetto non per rendere possibile la soddisfazione, ma per mostrare il carattere avido, impossibile da soddisfare della spinta a godere.<sup>32</sup>

Recalcati qui isola molto bene un aspetto del discorso del capitalista, cioè l'illusione che il godimento possa coincidere con il godimento di beni, illusione denunciata da Lacan fin dai tempi del *Seminario VII. L'etica della psicanalisi*. Ciò che stupisce è però la rapida conclusione di Recalcati, il quale sostiene, dopo avere criticato la paura di amare nell'epoca capitalista, che «dove c'è trionfo della pulsione di morte non si dà infatti possibilità dell'amore».<sup>33</sup> Questo uso dell'espressione "pulsione di morte" è quantomeno grossolano, persino per una pubblicazione destinata a un pubblico non specialistico. In tal modo si esclude, neanche troppo implicitamente, che nella pulsione di morte si possa incontrare non solo un godimento supplementare, ma anche una nuova e inedita forma di incontro con l'altro, di complicità (e in fondo di amore). L'apologia del limite come armonizzazione di desiderio e legge, per quanto da un punto di vista clinico sia certamente feconda e forse addirittura preferibile ad altre impostazioni più affascinanti nella teoria, da un punto di vista politico non si rivela utile per mettere in pratica alcuna effettiva contropolitica della soggettività. Persiste, infatti, in molti ambienti psicanalitici (e nello stesso Recalcati) una semplicistica e schiacciante omologazione tra la pulsione di morte freudiana e la volontà di morire *biologicamente*. Ma la pulsione di morte freudiana/lacanianiana (e il suo portato rivoluzionario) sono ben altro che un desiderio di morire in senso letterale: omologare questi due desideri significa già giocare, seppur in buona fede, il gioco del *discorso del capitalista*.

Lacan, diversamente da Recalcati, non ha mai considerato l'istinto di morte in senso letteralmente biologico, ma anzi, fin dall'inizio del suo insegnamento, vi ha riconosciuto un potenziale sovversivo e rivoluzionario capace di mettere in scacco la politica del godimento capitalista.

Se tutto ciò che è immanente o implicito nella catena degli eventi naturali può essere considerato come sottomesso a una pulsione di morte, è solo nella misura in cui c'è la catena significante. È esigibile in questo punto del pensiero di Freud che ciò di cui si tratta sia articolato come pulsione di distruzione, in quanto essa mette in causa tutto ciò che esiste. Ma essa è pure volontà di creazione a partire da niente, volontà di ricominciare.<sup>34</sup>

Come osserveremo più approfonditamente nei prossimi paragrafi di questo saggio, le pulsioni autodistruttive (e il masochismo) rappresentano il grande tabù, e la grande censura politica, del *discorso del capitalista*. In esse si annida qualcosa come un segreto politico che non ha ancora

---

<sup>32</sup> Id., *Cosa resta del padre*, cit. pp. 42-43.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> J. Lacan, *Seminario VII. L'etica della psicanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2008, p. 250. Non è casuale che questo seminario sia proprio quello in cui Lacan teorizza un'etica soggettiva al di là del bene, concependo già il "bene" della società capitalista come un sinonimo del "godimento dei beni".

trovato la sua collocazione. Ma, affinché questa svolta divenga anche soltanto immaginabile, è necessario smettere di fare il gioco del capitalista demonizzando implicitamente la pulsione di morte con ogni sorta di apologia del limite. Come già detto, infatti, seppur certamente utile e positivo a livello clinico, a livello politico questo tipo di posizioni non fa altro che otturare e ostacolare la gioiosa socializzazione di quel fenomeno politicamente rivoluzionario, e per nulla mortifero in senso stretto, che è la crescente e apparentemente insensata autodistruttività post-capitalista. Questa "autodistruttività" infatti è un sintomo storico-politico di portata decisiva, un sintomo che non deve, e non vuole, essere censurato.

**La biopolitica non è un potere sulla vita biologica degli individui, ma una "politica della realtà" e un'economia della soddisfazione**

Il riferimento di Foucault alla dimensione biologico-sovrana della biopolitica è qualcosa che si affievolisce lentamente, ma inesorabilmente, col procedere della sua ricerca. Nell'ultimo corso al *Collège* dedicato a questa tematica cruciale<sup>35</sup> la dimensione eugenetico-sovrana della biopolitica è messa decisamente in secondo piano, e a dire il vero ridimensionata. In *Nascita della biopolitica* il potere biopolitico e la governamentalità sono piuttosto definiti da Foucault come delle complesse strategie politiche – specifiche della società neo-liberale – volte a intervenire sulle dinamiche *ambientali* del libero gioco individualistico/utilitario dei soggetti.

La biopolitica e la governamentalità arrangiano incessantemente le regole del gioco politico-sociale mentre parallelamente, e in sordina, le discipline ne producono il *giusto* tipo di giocatore.

I giocatori del *gioco di società* capitalista (regolato dalla biopolitica e dalla governamentalità) sono omologati (dalle discipline *dolci* dell'era neo-liberale) a soggetti razionali capaci di vantaggiose scelte utilitaristico/economiche riguardanti la propria vita. Attraverso questo *doppio gioco* il *discorso del capitalista* governa l'etica di quell'*homo oeconomicus* (*soggetto-della-coscienza*) che ci abita.

All'orizzonte di tutto ciò [cioè del nuovo paradigma biopolitico] vediamo profilarsi, piuttosto, l'idea o il tema-programma [...] di una tolleranza accordata agli individui e alle pratiche minoritarie, in cui dovrebbe essere esercitata un'azione *non* sui giocatori coinvolti nel gioco ma sulle regole del gioco, e in cui, per finire, dovrebbe essere effettuato un intervento *non* nella forma dell'assoggettamento interno agli individui, ma nella forma di un intervento di tipo ambientale. [...] *Non* una individualizzazione uniformatrice, identificatoria, gerarchizzante, ma un'ambientalità aperta agli eventi aleatori e ai fenomeni trasversali. Lateralità. [...] Ma [tutto questo] significa forse ritenere di avere a che fare con *soggetti naturali*?<sup>36</sup>

<sup>35</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Milano 2004, pp. 189.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 214-216.

Evidentemente no. Le discipline hanno cambiato pelle, ma non per questo non esistono più. Le discipline oggi formano dolcemente e inavvertitamente quel *giocatore* che è il nuovo *homo œconomicus*, consegnandone il *prodotto finito* al "libero" gioco di quel mercato che sono la *sua* vita e la *sua* individualità (ecco perché bio-politica, il *bios* in questione nella biopolitica non è quello della vita biologica, ma quello greco della vita concreta, quotidiana, attiva e di relazione).

Nella nostra era *multiculturale*, *cosmopolitica* e *pseudo-liberale* i luoghi *biopolitici* sono la scuola, la famiglia, il lavoro, l'amicizia, lo sport, le mode, i giornali, la televisione, gli ospedali, la pubblica amministrazione. In tutti questi *ambienti* politico-sociali si produce e riproduce incessantemente – proprio attraverso il linguaggio – la "giusta" percezione che gli individui *devono* avere di quale sia il loro posto di soggetti.

Il problema non sono più i valori particolari (per altro dissonanti e discutibilissimi) trasmessi attraverso questa nuova e impercettibile forma di disciplinamento, il vero problema è l'implicita e coerente politica della soggettività (del sapere e del godimento) che la attraversa. È per questo motivo che, in *Nascita della biopolitica*, Foucault sostiene stupefacentemente che il tradizionale paradigma disciplinare non gli sembra appropriato per analizzare i rapporti di potere della società capitalista e neo-liberale. Ciò che intende con questa affermazione è che nella società odierna viene disciplinato e inculcato qualcosa di più radicale dei semplici valori. Le nuove discipline non inculcano *apparentemente* alcun valore di parte o ideologico: l'unico valore che implicitamente trasmettono e riproducono è proprio l'*homo œconomicus* capitalista, razionale, liberale, pseudo-tollerante e utilitario. Le discipline formano *dolcemente* un preciso tipo di giocatore.

Intervenire sulle regole del gioco, invece che disciplinare coercitivamente il singolo individuo, non rappresenta un attutimento delle politiche della soggettività ma una loro ulteriore e larvata intensificazione. Tutto ciò significa che l'*agente disciplinante* è divenuto ognuno di noi, ognuno di noi nei confronti dell'altro, spesso in maniera totalmente inavvertita, anche soltanto attraverso l'uso di quel linguaggio quotidiano in cui è cristallizzata un'intera politica della soggettività (si pensi solo, banalmente, all'espressione "il *mio* corpo" o all'espressione "la *mia* vita").

Se esiste un problema dell'*origine dell'uomo* esso si pone allora storicamente e ironicamente proprio a questo livello: la nostra "origine storica", l'origine di ogni soggetto concreto della nostra società, è l'*homo œconomicus* razionale, economico e utilitario prodotto dalle *nuove* discipline come un giocatore adatto a inserirsi nel gioco delle dinamiche "ambientali" gestite dall'arte di governo neo-liberale. Questa è la nostra origine, non serve risalire oltre. Certamente anche il capitalismo ha una storia, ma se ci concentrassimo troppo sulla genesi storiografica del capitalismo, rischieremmo di perdere contatto con quella "ontologia del presente" che – un po' ironicamente – Foucault ci esorta a fare. Risalire storicamente alle origini della cultura capitalista sarebbe, infatti, già un altro gioco: non sarebbe più una critica dell'attualità. Una critica dell'attualità è sempre

una critica del soggetto che il discorso dominante mi suppone essere: è un'autocritica.

Foucault, in *Nascita della biopolitica*, afferma che l'*homo œconomicus* neo-liberale è per definizione l'uomo che *accetta la realtà* (*alias* il *discorso del capitalista*), facendovi creativamente fronte. L'*homo œconomicus* è quindi il soggetto che gioca il gioco della *realtà*, cercando di trarre *da questa realtà* il massimo profitto possibile.<sup>37</sup> Ma *questa realtà* è la regola storico-politica di un gioco da cui non si esce. Non esiste alcuna realtà fuori dalle coordinate socio-simboliche che la strutturano, non si può uscire dal gioco del *discorso*, sicuramente non dicendo "io non gioco più": l'unica *chance* è cambiarne le regole, ma "cambiare le regole" non si può fare *da fuori*, si può fare solo lavorando il gioco *dal di dentro*. "Cambiare discorso" non può significare altro che giocare diversamente, proprio a livello dei propri immediati rapporti umani, il gioco socio-simbolico in cui mi esperisco come soggetto, in cui godo, in cui mi rapporto al sapere e all'alterità.

Ogni dimensione dell'essere si produce nel discorso corrente del padrone, ovvero di colui che, proferendo il significante, si aspetta da esso uno dei suoi effetti non trascurabili di legame, effetto che dipende dal fatto che il significante comanda. Il significante è innanzitutto imperativo. [...] Non c'è nessuna realtà prediscorsiva. Ogni realtà si fonda e si definisce in base a un discorso.<sup>38</sup>

Questo soggetto, l'*homo œconomicus*, sembra il soggetto naturale, sembra che non possa esserne un altro: questo è il grande capolavoro del *discorso del capitalista*.

Il capitalismo è la nostra "seconda natura", come ha già detto Marx. Mettere in crisi questa "seconda natura" è un'operazione che spaventa (anche perché non c'è alcuna "prima natura"): la perdita di questa "seconda natura", infatti, trascinerrebbe via con sé molte cose a cui siamo profondamente legati, non ultima proprio una certa idea di ciò che siamo in quanto soggetti.

Siamo in grado di fare l'esperimento, anche solo per un istante, di immaginare che non sempre nel corso della storia (e neanche oggi nel mondo) la vita – la vita del singolo individuo – ha rappresentato qualcosa di cui bisognava massimizzare le potenzialità? Siamo in grado di pensare che noi non abbiamo *diritto* alla felicità? Viene quasi da sorridere, ma se ci riusciamo, capiamo meglio cos'è la biopolitica: la biopolitica è una strategia di governo che si fonda sulla ipervalutazione edonistico/capitalistica della vita. Il vero problema è che tutti noi, me compreso che scrivo, siamo nati afflitti da questa soggettivazione/identificazione che innesta sul soggetto cartesiano (primo tempo di un'identificazione che è già politica) un'idea utilitaria di bene che coincide con quella di convenienza, di guadagno personale egoistico-individuale.<sup>39</sup> La nuova morale è la morale dell'utile.

Non è un caso che Lacan abbia indicato un'evoluzione e una continuità tra il *discorso del padrone antico* e il *discorso del padrone moderno* (il

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 220.

<sup>38</sup> J. Lacan, *Seminario XX. Ancora*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2011, pp. 30-31.

<sup>39</sup> Cfr. *Id.*, *Seminario VII. L'etica della psicanalisi*, cit.

*capitalista*): si tratta di una lieve ma essenziale modifica nell'esperienza etica del bene. La tendenza al proprio bene, nel discorso del capitalista, è diventata un dovere, un feroce imperativo morale che obbliga il soggetto a realizzare le "proprie" aspettative e ambizioni – con l'ombra lunga della morte a incombere su di esse.

Ma che accadrebbe se ci accorgessimo un giorno che il padrone è castrato, e che il trucco che gli permette di comandare ancora è proprio l'aver costruito un raffinatissimo gioco di specchi a protezione della propria impotenza? Con quale orrore il detenuto del Panopticon – una volta raggiunta ipoteticamente la cima della torre che lo imprigionava – guarderebbe (come in uno specchio) la sedia vuota che lo sorvegliava?

La felicità, il benessere, la soddisfazione, sono divenuti un obbligo morale del soggetto prodotto che siamo, sono divenuti un ambito della politica. Siamo prodotti come autori razionali ed economici dei nostri desideri, dei nostri pensieri e della nostra vita – indipendentemente dalla collocazione di classe! Esempi pratici: basta pensare a cosa sono la pubblicità, la propaganda politica, l'amore, l'amicizia. È proprio come soggetto economico, razionale e utilitarista che mi sento chiamato in causa ogni volta che si tratta di desiderare, di votare, di comprare, persino di dare affetto. Un altro bell'esempio potrebbero essere l'ipocrisia e la sottile violenza di quel "diritto al perseguimento della propria felicità" che è sancito nella costituzione americana. Il diritto alla felicità è solo l'altra faccia del dovere di essere felici.

Ma avere una vita e avere dei desideri, significa forse esserli?

È proprio questo l'inaudito gioco di prestigio di quel discorso che coincide con ogni soggetto interiore-razionale di questa società (e ormai quasi di tutto il mondo): ogni soggetto ha il diritto-dovere di essere soddisfatto. Ma il non detto che fa funzionare tutto l'ingranaggio è che essere soddisfatti è un gioco le cui regole coincidono col monovalore del capitalismo. Il capitalismo, infatti, non è un sistema di valori, il capitalismo è un unico valore: il Soggetto. Ogni valore è buono per il capitalismo, basta che si compri: le magliette di Che Guevara, gli accendini con Mussolini, i caffè filò femministi, le veline, le perversioni, il cattolicesimo. Per il capitalismo tutto ciò è democraticamente indifferente, l'importante è altrove. L'importante è che, qualsiasi identità tu abbia, tu possa consumare razionalmente e coerentemente ispirandoti creativamente a essa. L'importante è che tu abbia almeno un'identità (o molte, meglio ancora). Il capitalismo è il migliore amico di ogni soggettiva petizione identitaria, di destra e di sinistra, laica o religiosa, maschilista o femminista.

Questo circolo vizioso si può interrompere solo deviando in maniera radicale dagli abituali circuiti della soddisfazione.

Siamo già fuori da ogni morale, da tempo ormai l'unico bene è diventato il "meglio per me". Ma non si tratta di opporre a questo "egoismo" un qualche vago, ipocrita e perdente predicazzo moralistico-comunitarista. L'etica del "meglio per me" deve essere combattuta sul suo stesso campo.

Bisogna riuscire a mostrare che esiste un'altra soddisfazione, altrettanto "egoistica" (e più desiderabile) di quella offerta dal *discorso del capitalista*.

Il *discorso del capitalista* non squalifica le tendenze immorali, malvagie, perverse o violente, piuttosto le mette al lavoro, se ne nutre, spesso addirittura le incentiva per trarne profitto: ne gode. Ciò che il *discorso del capitalista* effettivamente squalifica sono i sottoelementi di queste tendenze che sono direttamente esperiti e voluti in quanto *sconvenienti per me*.

Il vero peccato mortale della società capitalista, il suo "errore di sistema", è il masochismo. Il masochismo ci appare oggi la più illogica e insondabile delle soddisfazioni. Volere il proprio male è uno scandalo, una colpa, una malattia *politica*: è *la follia*.

Il masochista non è chi prova piacere nella sofferenza. Forse è piuttosto colui che accetta la prova della verità e vi ci sottomette il proprio piacere: se sopporto fino alla fine la prova della verità, se sopporto fino alla fine la prova a cui mi sottometti, allora io avrò espugnato il tuo discorso e la mia affermazione sarà più forte della tua. E il disequilibrio tra il masochista e il suo partner dipende dal fatto che il suo partner gli pone la domanda in termini apofantici [di descrizione vera o falsa di ciò che egli *introspektivamente* è al livello del suo desiderio]: dimmi cos'è il tuo desiderio, mostramelo; dispiegalo attraverso la griglia delle questioni che ti pongo; permettimi di constatarlo. Utilizzo del paradosso [doppio vincolo]. E il masochista risponde in termini ordalici [di prova fisica di verità]: io supporterò sempre più di quanto possa fare tu. E il mio piacere è in questo eccesso, sempre dislocato, mai riempito. [Il mio piacere] Non è in ciò che fai [per carpire la verità del mio desiderio], ma in quest'ombra cava che ognuno dei tuoi gesti proietta avanti a sé [cercandomi vanamente dietro al luogo *da cui* mi nego e ti sfido].

Alla questione *apofantica* del suo partner, il masochista risponde con una sfida ordalica; o piuttosto, comprende la stessa questione apofantica nella prospettiva di una sfida ordalica e gli risponde: al limite di quello che puoi immaginare essere me, io affermo il mio piacere.<sup>40</sup>

### **"La nevrosi ossessiva è il principio della coscienza"**

«La névrose obsessionnelle par exemple, c'est le principe de la conscience».<sup>41</sup>

Questo "principio" non è nulla di ontologico, scientifico o antropologico. La nevrosi ossessiva come "principio" della coscienza significa semplicemente che il soggetto-della-coscienza è un effetto di discorso, e che l'effetto di discorso che prende il nome di "coscienza" ha una struttura sintattica nevrotico-ossessiva (cioè di autosorveglianza). Infatti, come abbiamo osservato nel paragrafo precedente, l'agente (auto)disciplinante

<sup>40</sup> M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris 2011, p. 84. Parentesi quadre e traduzione mie.

<sup>41</sup> J. Lacan, *Seminario XXIV. L'insu qui sait*. Seminario inedito. Cfr. trascrizione della stenografia originale <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-l-insu-que-sait-de-l-une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977,262>, p. 131.

degli individui è divenuto proprio quell'Io cosciente, edonistico, razionale e utilitario, in cui ci presumiamo risiedere.

L'ossessivo, che è l'emblema dell'attuale soggetto psicologico a cui siamo identificati, ha orrore di accorgersi che *lui non è la res cogitans* che "padroneggia" l'etica e la vita. Detto più semplicemente: l'ossessivo *non può vedere* che non c'è alcun soggetto *a sapere* il sapere. L'ossessivo, come il padre del celebre sogno, *non sapeva di essere morto*.

Le savoir est ce terme opaque où vient, si je puis dire, se perdre le sujet lui-même, s'éteindre encore si vous voulez, et c'est ce qui toujours représente la notion que j'ai soulignée de l'emploi du terme *fading*. Dans cette relation, dans cette genèse subjective, au départ, le savoir se présente comme ce terme où vient s'éteindre le sujet; c'est là le sens de ce que Freud désigne comme l'*Urverdrängung*.<sup>42</sup>

La "rimozione originaria" (*Urverdrängung*) di ogni soggetto della società capitalista è che *dove c'è il sapere non c'è alcun soggetto conoscente-noetico-gnoseologico*<sup>43</sup>. Il sintomo prodotto da questa "rimozione originaria" è il desiderio/difesa, tipico dell'ossessivo, di essere *autore del pensiero* e *padrone dell'etica*. L'ossessivo rovescia *logicamente* l'impotenza in onnipotenza per continuare a non sapere: è questa la molla che lo spinge a produrre tutte le fobie, le sfide e i finti ostacoli che si autoinduce al solo scopo di assicurarsi a ogni momento che egli esiste proprio in quanto *autore del sapere* e *padrone dell'etica*. La cosa che più teme l'ossessivo è che il suo odiato e persecutorio padrone (cioè lui stesso in quanto *padrone assoluto del suo sapere e della sua vita*) muoia, lasciandolo così nell'orrore della libertà.

Un esempio pratico, un rituale dell'ossessivo: l'ossessivo pensa: "se non tocco due volte la maniglia prima di aprire la porta, il mondo crollerà. Ma se lo faccio, invece, se tocco due volte la maniglia salvando il mondo, allora sono ancora una volta *Io* il padrone, io sapevo cosa *bisognava* fare, sono proprio *Io* ad aver salvato ancora una volta il *mio* mondo". Lacan definisce questo effetto politico-identitario del *discorso del capitalista* come "Io-crazia". "Dio" è morto, ma "Io" non si è fatto pregare per prendere il suo posto. L'Io è, infatti, proprio la misera contropartita che riceviamo dal *discorso del capitalista* in cambio della nostra implicita rinuncia a un "altro godimento", un godimento che romperebbe l'ingranaggio attraverso

---

<sup>42</sup> Id., *Le séminaire XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris 2006. Cfr. trascrizione della stenografia originale <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-d-un-Autre-a-l-autre-1968-1969,282>, p. 39.

<sup>43</sup> Questa posizione non è affatto nuova o estrema, essa ha una lunga tradizione filosofica alle spalle. È un'interpretazione eretica del sapere assoluto hegeliano, ed è anche una teoria nietzscheana espressa invece a chiare lettere: "è possibile che chi raggiunga la perfetta conoscenza incontri l'annullamento". La cosa davvero nuova sarebbe riuscire a mostrare dov'è questo soggetto che dice: "so che non ci sono". Si potrebbe addirittura essere di nuovo "cartesiani" se si rimettesse al centro il fatto che Cartesio, quando "dimostra" l'esistenza del cogito, dimostra in realtà che egli esiste perché scrive, non perché pensa. Le *Meditazioni* infatti sono il gesto del cogito: ma non sono un pensiero, sono uno scritto.

cui questo discorso ha potuto industrializzare il desiderio: l'Io che persegue il suo "bene".

L'Io e le sue soddisfazioni omeostatiche occultano un'impotenza, e una vera e propria assenza, che sono la bruciante contropartita di un godimento ben più intenso dell'edonismo. Un godimento che non "fa bene", che è corporeo ed *erotico* pur non essendo genitalizzato, un godimento che si produce a partire dal non-senso e la cui pulsionalità concerne anche l'atto stesso di parola (agito o subito che sia). Il male di vivere e la gioia di vivere non appartengono al soggetto pensante, sono piuttosto la reversibile esperienza attivo-passiva di quell'altro soggetto che è il corpo parlante in relazione: già da sempre abitato dal fuori, e sempre già a sua volta un fuori che abita gli altri.

La nevrosi ossessiva è una costante necessità di verificare l'accordo e la gerarchia tra la cosa che pensa (coscientemente) e la cosa che parla/vive. Più ha paura che questo accordo e questa gerarchia siano solo una farsa politica, più l'ossessivo reagisce cercando di verificarli, cacciandosi in tal modo in una spirale che diviene presto patologica.

La cosa veramente tragicomica, infatti, è che, ovviamente, tutto questo "balletto" non può in alcun modo salvare l'ossessivo dalla propria nevrosi: tutto questo "balletto" è proprio la nevrosi ossessiva... Tutto questo "balletto" è la struttura stessa del *normale* soggetto-della-coscienza in cui *naturalmente* ci riconosciamo. Quel soggetto che può sempre dire, con la massima disinvoltura, "quando *ho fatto questo* non ero io", "quando *ho detto quella cosa* non ero in me", o "ci dovrà pur essere qualcuno che *sappia* il sapere!".

Tutto questo "balletto" è un individuo sempre preoccupato, sempre sul chi va là, sempre sul ciglio di un burrone al cui fondo giace quella sconcia verità che non sopporta di guardare dritta negli occhi. L'ossessivo non vuole guardare negli occhi quella verità *perché la conosce già*, non perché gli è ignota; non la guarda negli occhi perché la conosce troppo bene, *e sa già che spiacevolmente...* lo fa troppo godere: "io non ci sono".<sup>44</sup> Guardare negli occhi quella verità – sinesteticamente – coincide con l'ascoltarsi dire quelle quattro parole a un altro soggetto. In quelle quattro parole si consuma, si inscena, l'*omicidio politico* del soggetto-della-coscienza per opera del soggetto etico/parlante/relazionale. Si consuma cioè un impercettibile cambio di discorso.

Il sapere – penso di avervi insistito abbastanza da farvelo entrare in testa – il sapere è cosa che si dice, che è detta. Ebbene, il sapere parla da solo, ecco l'inconscio.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Cfr. *Il sogno dell'uomo dei lupi*, in J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit. Nel sogno d'angoscia dell'ossessivo, il soggetto è lo sguardo dei lupi che lo fissano attraverso la finestra.

<sup>45</sup> J. Lacan, *Seminario XVII. Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 82.

Se ammettiamo che il *discorso del capitalista* e l'*homo œconomicus* sono la nostra "origine", la nostra "verità", e in fondo il "padre" di ognuno di noi (al punto tale che spesso non ci viene neppure in mente cos'altro potremmo essere se non *questo soggetto*), forse allora possiamo riuscire a dare un senso persino a una della più sconvolgenti e penetranti sentenze lacaniane: "il godimento è il padre morto".<sup>46</sup> Il godimento non è altro che perdere l'identificazione politica che ci àncora al luogo in cui *pensa*.

Il pensiero è *il luogo* in cui lavora la sintassi del *discorso del capitalista*, ma è contemporaneamente anche la presunta *sostanza* a cui il lavoro di questo discorso ci identifica. È per questo che non *vediamo* la silenziosa sintassi politica che ci governa, non la vediamo perché – per ora – *la siamo*. Se vogliamo *non esserla*, e *vederla*, allora dobbiamo perdere quel posto, *dobbiamo* godere. Ma godere significa proprio perderci (perdere il nostro posto), e in fondo – non in senso biologico, ma proprio nel senso che indica una trasformazione, una crisi, una svolta epocale – godere significa morire. Ma *godere* significa perdere e morire solo nella sintassi e nella grammatica del discorso dominante; *godere* significa che qualcosa (che sono) vuole introdursi nel discorso per distruggere quell'altro *effetto di discorso* che è il soggetto-della-coscienza (e il suo omologo etico, l'*homo œconomicus* neo-liberale).

Un altro esempio pratico di lotta etico-soggettiva al *discorso del capitalista* è proprio il rapporto con la morte. Anche da questo punto di vista l'esempio dell'ossessivo *che tutti siamo* in quanto soggetti-della-coscienza è nuovamente emblematico. La paura della morte è la paura che cessi di pensare quel soggetto cartesiano immateriale, quell'*homo œconomicus* utilitaristico in grado di ponderare, organizzare, conoscere e padroneggiare i desideri e la vita.

Freud stesso mette l'accento su un sogno che non è suo, ma di uno dei suoi pazienti, e che si enuncia – *non sapeva di essere morto*. [...] Ho sottolineato a suo tempo che per la vita è indispensabile che qualcosa di irriducibile non sappia – non dirò che siamo morti, perché non è questo che si deve dire, a titolo di *noi*, noi non siamo morti, non tutti insieme in ogni caso, ed è proprio lì che sta il nostro fondamento – che qualcosa non sappia che Io sono morto. Io sono morto, appunto, in quanto Io sono votato alla morte – ma in nome di quel qualcosa che non lo sa, neanch'io voglio saperlo.<sup>47</sup>

Anche un'altra *politica della morte* sarebbe un modo per combattere il capitalismo. Socializzare la morte come la nostalgia di non essere più qui a giocare insieme, invece che come l'orrore di non pensare più, sarebbe *già* un'altra grande stoccata politica (e rivoluzionaria) inflitta al *discorso del capitalista*.

Ma questo modo di affrontare la questione è *davvero* così lontano dalla politica? È davvero *impolitico*? Non stiamo piuttosto mettendo in gioco qui

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 151.

quell'aspetto della lotta politica che nessuno vuole mai davvero giocare? Quell'aspetto, basso, inaggirabile, spiacevole, che ci ricorda che c'è un prezzo da pagare, che c'è qualcosa che dobbiamo perdere. Quell'aspetto sgradevole che ci ricorda che noi non siamo i buoni, ma semplicemente un'altra feroce *volontà politica* di soggetto – altrettanto assetata di vittoria, altrettanto bramosa di soddisfazione e di successo. Se crediamo di essere i buoni, di essere nel giusto, se crediamo di servire un bene o una verità, significa che non siamo davvero disposti a perdere quello che vorremmo togliere agli altri, significa che non siamo già più altro che gli "schiavi diventati padroni" della *Genealogia della Morale*.

**Contropolitiche della soggettività.  
L'isterica fa desiderare il padrone:  
giocare il suo gioco, non essere buoni.**

Esercitarsi a giocare diversamente il gioco *del discorso del capitalista* significa *già* alterarne le regole. Essere in pochi, essere soli o essere perdenti, non è una buona scusa per continuare sempre a rimandare.

Partant de ceci j'indique qu'il n'y a d'autre éthique que de jouer le jeu selon la structure d'un discours et que nous retrouvons là mon titre de l'année dernière : ce sont les non-dupes... ceux qui ne jouent pas le jeu d'un discours ...qui se trouvent en passe d'errer. C'est pas forcément plus mal pour ça! Seulement c'est à leurs risques. Ceux qui errent - dans chaque discours - n'y sont pas forcément inutiles, bien loin de là! Seulement il serait préférable que pour fonder un nouveau - de ces discours – ben on en soit un peu plus dupe. Je veux dire que il me paraît difficile, par toute l'histoire comme ça, que les liens sociaux jusqu'ici prévalents ne fassent pas taire toute voix faite pour soutenir un autre discours émergent. <sup>48</sup>

L'esercizio politico a cui dobbiamo dedicarci è quello di *imparare a far desiderare* i nostri "nemici": dobbiamo fargli venire voglia di sapere come è possibile che *già adesso* noi godiamo più di loro, proprio mentre *apparentemente* perdiamo come stiamo perdendo; dobbiamo scatenare in loro il desiderio di sapere qual è il segreto del nostro godimento *ulteriore*. Come Socrate con Alcibiade nel *Simposio*, come l'isterica col suo padrone. Sono loro che devono provare *invidia*, non noi. *L'invidia non è desiderare ciò che un altro ha, ma voler essere/sapere il godimento che un altro è*. Spostare la strategia politica dalla moralizzazione alla seduzione è anche un modo per mettere se stessi alla prova: moralizzarli infatti significa invidiarli, sedurli no. La moralizzazione è l'arma dell'invidioso perdente che sotto sotto vorrebbe poter godere proprio come i suoi nemici. Mentre la seduzione è

---

<sup>48</sup> Id., *Seminario XXII. RSI*. Cfr. adattamento delle stenografie originali del seminario: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-RSI-1974-1975,288> .

l'arma debole, fieramente e contagiosamente *perdente*, cioè vincente, di chi già osa vivere e godere altrimenti.

Dobbiamo rovesciare il gioco attraverso cui gli *schiaivi diventati padroni* della *Genealogia della Morale* hanno sedotto i loro signori. Loro hanno fatto desiderare ai loro padroni di essere buoni, noi dovremmo far desiderare *ai nostri* di conoscere un altro godimento. Dovremmo essere capaci di fargli sospettare una soddisfazione *ulteriore*. Ma per riuscirci dobbiamo già volere, e non temere, il godimento che è connesso alla perdita. Dobbiamo esserlo.

Quello che il giocatore pensa, dato che ormai è imbarcato nel gioco, è che lui è *certo* di vincere, e che è per questa certezza che continua a giocare, una certezza che lui sa *infinitamente* distante da un'altra certezza che sente infinitamente vicina, la certezza di perdere.<sup>49</sup>

Orrore, vertigine, angoscia, panico, sono tutti deterrenti *politici* che accompagnano "naturalmente" ogni genuina deviazione rispetto al nostro abituale rapporto col sapere, col godimento, con l'altro e con la verità.

C'est très important. C'est très important cette dimension du savoir, et aussi de s'apercevoir que, que c'est pas le désir qui préside au savoir, c'est l'horreur.<sup>50</sup>

Provare orrore (panico o angoscia) è un sintomo *da non temere* che *stiamo sapendone* qualcosa in più. Le "difese dell'io" sono fortificazioni *politiche*. L'io non vuole cedere il passo, non vuole morire. Le psicopatologie sono l'estrema forma di difesa politica dell'io. Ma attenzione, *saperne di più* coincide con un'epidermizzazione, con una crescente esperienza di espropriazione, con un *travaso* politico della soggettività: *dal* soggetto-della-coscienza *al* corpo parlante abitato dagli altri. Non c'è rimpatrio, solo esercizio.

Questo *sapere* – inizialmente accidentale, ma che esercitandosi può divenire un vero e proprio atto rivoluzionario – non è altro che un abituarsi a lasciare vuoto lo spazio in cui mi ero abituato a credere *di esserci io*. È per questo che le nevrosi sono una forma politica di difesa dell'io: nelle nevrosi il soggetto si affanna, fino a rovinarsi la vita, per non lasciar andare l'io in frantumi, per non sapere che *Io non ci sono*.

Questo sapere, cioè questa abolizione, è tutt'altro che una muta autoestinzione: questo sapere è già le *parole* attraverso cui accado in te e *ti abito*. Non si tratta in tutto questo di negare l'esistenza di un pensiero cosciente: si tratta di prendere posizione politicamente per dire che *io*, io che ti parlo/scrivo e che ti tocco, *non lo sono*. Questo è il punto cruciale, politico, tragicomico, decisivo. C'è un segreto prezioso che custodiamo gelosamente, ma questo segreto è un'assenza. Questa assenza è paradossalmente sia ciò che ci rende impotenti e letteralmente abitati dagli altri, sia ciò che ci

<sup>49</sup> P. A. Rovatti, *Il paiolo bucato*, Milano 1998, pp. 208-209.

<sup>50</sup> J. Lacan, *Les non-dupes errent. Séminaire XXI*, cit.

permette di farli desiderare, di risucchiarli come un vortice in questo vuoto. Lo scarto impercettibile tra il provare orrore del nostro segreto/assenza e il *saperci giocare*, è la vera posta in gioco di una nuova esperienza della soggettività, dell'alterità, del godimento e della stessa lotta politica.

Da chi abbiamo *appreso* quell'orrore che ci assale quando ci troviamo "di fronte" alle *defaillances* di quelle strutture logiche e psicologiche che ancorano il soggetto cosciente alla presunta realtà delle cose? L'orrore provato davanti a questi intoppi, a questi mancati riconoscimenti, *l'orrore* provato di fronte a quegli *impossibili* che il *discorso del capitalista* ci ha abituato a ritenere tali – dove lo abbiamo appreso?

Questo orrore è qualcosa che ci trasmettiamo a vicenda attraverso il misterioso fenomeno dell'identificazione. Fin dal primo secondo di vita (e fino all'ultimo) scaviamo gli uni negli altri – attraverso l'uso del linguaggio, del corpo della parola – i tracciati del nostro pensiero, ci abitiamo, ci popoliamo, *ci facciamo pensare*. "Gli altri mi abitano" non è una metafora.

È dalle persone che amiamo – nel senso più ampio e ambivalente del termine – che apprendiamo *culturalmente* persino la paura. *Noi li abbiamo visti avere paura dei paradossi, li abbiamo visti temere la stupidità, la follia, il male, il buio, la perdita, le parole senza senso, eppure li abbiamo anche visti ridere dei non sensi, gioire della follia, carezzarci nel buio, ridere dei paradossi logici, ridere dei lapsus – ne abbiamo riso insieme. Ne abbiamo avuto anche paura insieme.*

Ma dopo che ne abbiamo riso insieme non capivamo più perché *bisogna* avere paura quando si pensa il male, né quando si fa; non *sapevamo* più perché *bisogna* avere paura di dirci che non siamo i nostri pensieri.

Tra la paura di dire, di fare, di sentire "certe cose", e la volontà ridente *ebete* e coraggiosa di dirle, di farle e di sentirle, si consuma quell'impercettibile scarto che è il germoglio *sin-isterico* di una nuova politica, una politica che non è mai stata teorizzata, per fortuna, perché è qualcosa che si fa, che accade, che si vive, si infligge e subisce, gli uni *negli* altri. Una politica (e un'etica) che invoca compagni di viaggio, e che spero umilmente di essere riuscito a incarnare, più che descrivere, in queste pagine.

Non si dica che questo discorso è "malvagio", irrazionalistico o che istiga a commettere delitti, alla follia o al suicidio. Tra i delitti e le cose che non abbiamo il coraggio di fare e condividere, convertendo la paura in sorrisi complici di morte e di non-senso, c'è ancora una distanza più che di sicurezza, c'è un ancora un amplissimo margine di gioco. Non serve essere degli esperti di psicanalisi per aver capito che la paura è un desiderio e, contemporaneamente, una difesa contro la sua eventuale realizzazione. Ma *non cedere sul proprio desiderio* significa proprio questo: non rifiutare il soggetto che incontra il godimento in una deviazione rispetto all'etica del discorso dominante, perché quel soggetto non è sbagliato, né malvagio, a tutti è capitato di esserlo: quel soggetto è il soggetto rivoluzionario che *già* tutti siamo.

L'intima aggressività latente e imperversante nella nostra società è solo un'estrema difesa, un rovesciamento verso il simile di quelle pulsioni autodistruttive che abbiamo visto essere le uniche veramente censurate, demonizzate, medicalizzate e colpevolizzate dal discorso dominante.

L'autodistruttività non è altro che un'estrema forma (inconscia?) di resistenza politica. L'autodistruttività non è per forza una voglia di morire *biologicamente*, è piuttosto una pulsione a liberarsi dall'implicita sinonimia politica che inchioda il *soggetto* al *pensiero*.

L'autodistruttività può essere gioiosa, allegra, seducente, sensuale, vincente. La pulsione di morte può essere una festa, in fondo è proprio il godimento, e non bisogna temerla. Ma per non temerla, e per goderne, dobbiamo *sapere* (cioè *dirci*) che ciò che vogliamo uccidere nella pulsione di morte non è la vita, ma l'omologazione *politica* di vita e pensiero. Il pensiero non è vita, piuttosto, al limite, è la *discarica* delle vite e delle parole che siamo gli uni *negli* altri.

La sensazione che la minaccia autodistruttiva sia sempre così imminente (e biologicamente mortifera) è un effetto dell'ansioso *discorso del capitalista*. Questo *discorso* non ci vuole vedere ridere insieme di ciò che dovrebbe farci paura. Questo *discorso* identifica il pensiero cosciente e utilitario con la vita, omologando in tal modo la *pulsione di morte* rivoluzionaria (indirizzata verso il *discorso del capitalista/soggetto-della-coscienza* che mi abita) a una *voglia di morire* (intesa invece biologicamente come la distruzione della relazione e della vita). La demonizzazione dell'autodistruttività è la squisita raffinatezza politica attraverso cui il *discorso del capitalista* – identificando la vita biologica del soggetto col suo pensiero cosciente – si protegge da quel *male* che, in un altro discorso, sarebbe già *il bene* che potrebbe liquidarlo.

L'autodistruttività spesso è solo un rituale – certamente pericoloso – attraverso cui un soggetto *deve* passare per poter perdere un'identificazione soggettiva (un'idea di sé) che *comunque* non lo fa stare bene.

## Conclusione

C'è un colpo di scena finale. Il *discorso del capitalista* è solo un'esca, il *discorso del capitalista non esiste*: non è qualcosa e non è qualcuno, non ha alcuna teleologia né consistenza. Il *discorso dominante*, infatti, proprio come dio secondo il celebre aforisma di Lacan, *non sa di essere morto*, non lo sa perché questo discorso non è altro che la sedimentazione delle nostre etiche quotidiane. Non lo sa perché *lui... siamo noi*.

Se solo potesse saperlo, questo discorso, che *Io non ci sono*, allora sì che forse anche *io* e *te* non avremmo più paura di incarnarci e svanire, l'uno nell'altro e senza reciprocità possibile, in una risata, in una parola, in una carezza. Allora sì che *forse* non avremmo più paura di fare la rivoluzione *perdendo*, allora sì che forse potremmo trovare il coraggio di vivere morendo.

La vita? La morte? Talvolta butto l'occhio con amarezza verso il peggio; non potendone più, recito a scivolare nell'orrore. So che tutto è perduto; la luce che potrebbe infine illuminarmi brillerebbe per un morto.

Tutto in me ride ciecamente alla vita. Cammino nella vita, con la leggerezza di un bambino, la reggo. Ascolto cadere la pioggia. La mia tristezza, le minacce di morte, e questa specie di paura, che distrugge ma indica un culmine, si agitano in me; tutto questo mi ossessiona, mi soffoca... ma vado oltre – andiamo oltre.<sup>51</sup>

Non si dica infine che questo *esercizio* evade le problematiche più squisitamente politiche del lavoro e della lotta di classe; questo *esercizio* è l'unico modo per far sì che esista di nuovo qualcosa come una "classe" a cui rivolgersi. Ma questo *esercizio* può trovare la sua *egoistica* ragion d'essere solo in un "istinto di ripetizione", cioè in un godimento che, lungi dal condurre all'autodistruzione biologica, coincide con la gioiosa socializzazione di una nuova volontà politica di soggetto. Ciò che va ripetuto, goduto, conservato e socializzato è *paradossalmente* proprio una perdita.

La *parte maledetta* del tempo che viene non è più accomunata da una separazione del lavoro, né da una separazione buoni/cattivi: la *parte maledetta* che viene può incontrarsi solo in una deviazione (*sinisteritas*) rispetto alle dominanti politiche del godimento, della soggettività e della verità. La *parte maledetta* che viene può *deviare* solo *isterizzando insieme* (sin-isterizzando) il discorso dominante. Perché "loro" siamo "noi".

La *parte maledetta* che viene è quella che condivide un'assenza. Questa è la materia prima con cui – al di là di ogni possibile *pietas* e di ogni consolatoria *comunità della morte* – dovremo imparare a *saper giocare* per trasvalutare il monovalore su cui si incardina l'intero edificio capitalista: il Soggetto.

Se non troviamo la voglia di fare di questa assenza/segreto (che ci abita) una nuova *agorà*, un nuovo *luogo* dove incontrarci – senza la pretesa di fare Uno – per ridere di una *gioia altra* e godere di un'*altra soddisfazione*, allora vuol dire che ci meritiamo il *discorso* (il soggetto, il godimento e la verità) che abbiamo. Almeno finché non troveremo un modo per godere di questo strano essere gli uni negli altri, proprio l'uno nel posto *finalmente lasciato vuoto* dell'altro. Almeno finché, perdendo il soggetto a cui siamo identificati, non saremo capaci di annettere alla nostra soggettività politica uno speciale oggetto (nascosto e represso): l'oggetto che *io sono*, ora, mentre accado in te. Un soggetto etico. «Wo es war, soll ich werden».<sup>52</sup>

<sup>51</sup> G. Bataille, *Su Nietzsche*, Milano 2006, p. 110.

<sup>52</sup> S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, Bd. 15, Frankfurt am Main 1961, p. 86. Riporto *es e ich* in minuscolo seguendo l'interpretazione di Lacan.

***Recensioni,  
discussioni e note***



*Recensione a*

**Paolo Virno, *Grammatica della  
moltitudine. Per una analisi delle  
forme di vita contemporanee***

DeriveApprodi 2014

di *Federica Albano*

Paolo Virno ricava da un seminario del gennaio 2011 questo agile volumetto sul concetto di 'moltitudine'. Le pagine, trascrizione di un seminario tenuto presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università della Calabria, mantiene (nel bene e nel male) tutte le caratteristiche dell'oralità forse proprio per questo, lo rendono di facile comprensione.

Come spiegato dallo stesso autore, il concetto di 'moltitudine' si ritrovò in netta contrapposizione a quello di 'popolo' fin dal XVII secolo, sebbene alla fine risultò inevitabilmente perdente.

Per spiegare il concetto, Virno si serve di due posizioni contrastanti: quella di Spinoza e quella di Hobbes. Per Spinoza,

la *multitudo* sta a indicare una pluralità che persiste come tale sulla scena pubblica, nell'azione collettiva, nella cura degli affari comuni, senza convergere in un Uno, senza svaporare in un moto centripeto. Moltitudine è la forma di esistenza sociale e politica dei molti in quanto molti: forma permanente, non episodica o interstiziale. La *multitudo* è l'architrave delle società civili (p. 10).

Hobbes, d'altro canto, detesta la moltitudine, ne scorge il massimo pericolo per il "supremo imperio", cioè per lo Stato visto come monopolio della decisione politica.

Per Hobbes, il contrasto politico decisivo è quello tra moltitudine e popolo. La sfera pubblica moderna può avere come baricentro o l'una o l'altro. La guerra civile, sempre incombente, ha la sua forma logica in questa alternativa. Il concetto di popolo, a detta di Hobbes, è strettamente correlato all'esistenza dello Stato; di più, ne è un riverbero, un riflesso: se Stato, allora popolo. In mancanza dello Stato, niente popolo (p.11).

Un pensiero tanto inquietante come quello dei "molti in quanto molti" venne ammansito dal pensiero liberale attraverso il ricorso alla coppia pubblico-privato. «La moltitudine, che del popolo è l'antipode, prende

le sembianze un po' fantasmatiche e mortificanti del cosiddetto privato» (p.12).

*Privato* che non significa individuale, solipsistico, bensì *privo* di voce e di presenza pubblica. Il pensiero democratico-socialista trova invece l'eco della moltitudine della coppia collettivo-individuale. Non è affatto semplice in realtà distinguere l'esperienza pubblica dalla privata, dal cittadino al produttore. Oggigiorno la moltitudine non è composta da nessuna di queste categorie (care un tempo a Rousseau, Hegel, Marx e Smith), in essa è forte il bisogno di un Uno che non è più lo Stato bensì il linguaggio, l'intelletto, intesi come "comuni facoltà del genere umano". Nell'Unità, insomma, non risiede più il punto di arrivo del popolo, ma piuttosto un presupposto dal quale partire.

Virno sviscera il problema individuando tre blocchi tematici attraverso i quali vedere meglio la situazione. Il primo, tipicamente hobbesiano, è la dialettica tra paura e ricerca di sicurezza; il secondo è la relazione tra il concetto di moltitudine e la crisi della tripartizione empirica umana in Lavoro, Politica e Pensiero e il terzo, sulla soggettività della moltitudine, analizzata attraverso il principio di individuazione, la chiacchiera e la curiosità (concetti filosofici ritenuti degni di studio da Heidegger, sebbene affrontati dal Virno in modo anti-heideggeriano).

Durante la prima giornata, viene affrontata la tematica riguardante la coppia timore-riparo, già incontrata nell' "Analitica del Sublime" (I.Kant, Critica del giudizio, 1790, parte I, libro II). Per Kant, un osservatore protetto che vede una terrificante slavina prova un enorme senso di sicurezza, inasprito però dalla percezione dell'inermità umana. Questo sentimento ambivalente (e in parte contraddittorio) è il Sublime. Per Kant, il riparo incondizionato si può trovare solo nell'Io morale, quasi sovramondano, che protegge in modo assoluto la persona. Ne deriva quindi un bivio: il pericolo particolare (ad es. la slavina) e il pericolo assoluto, strettamente dipendente alla nostra esistenza al mondo. Questa biforcazione ritrova spazio in Heidegger con la coppia paura-angoscia. La paura è ben precisa (slavina), l'angoscia invece è priva di una causa scatenante. In questo modo, la paura è sempre nominabile, ben riconoscibile; mentre l'angoscia è imprevedibile, onnilaterale.

La paura si situa all'interno della comunità, delle sue forme di vita e di comunicazione. L'angoscia fa invece la sua comparsa allorché ci si allontana dalla comunità di appartenenza, dalle abitudini condivise, dai "giochi linguistici" risaputi, inoltrandosi nel vasto mondo (p. 19).

Una suddivisione ormai impossibile dato che, in primis, non si può più parlare di comunità sostanziali, avendo quindi sempre a che fare con una realtà innovata "a più riprese"; oltretutto

Il popolo è uno, perché la comunità sostanziale coopera per sedare le paure che scaturiscono da pericoli circoscritti. La moltitudine, invece, è accomunata dal repentaglio derivante dal "non sentirsi a casa propria", dall'esposizione onnilaterale al mondo (p.21).

Per finire, è assolutamente inappropriato ridursi allo schema stimolo-risposta come se rispondesse ad un meccanismo causa-effetto.

Eppure, la moltitudine ha modo di difendersi dai pericoli del mondo e questo antidoto è dato dai *topoi koinoi*, i luoghi comuni. Aristotele, in particolare ne identifica tre: il rapporto tra più e meno, l'opposizione dei contrari, la categoria della reciprocità.

Dovunque, e in ogni occasione, parliamo\pensiamo nello stesso modo, in base a costrutti logico-linguistici tanto fondamentali quanto generalissimi. Scompare una topografia etico-retorica. Vengono in primo piano i "luoghi comuni", questi scarni principi della "vita della mente": il rapporto tra più e meno, l'opposizione dei contrari, la relazione di reciprocità ecc. sono essi, ed essi soltanto, a offrire un criterio di orientamento e, quindi, un qualche riparo dal corso del mondo (...) sbalzati in primo piano, i "Luoghi comuni" sono la risorsa apotropaica della moltitudine contemporanea (p.24).

Diviene l'intelletto quindi l'Uno che sottostà all'essere della moltitudine, intelletto non inteso individualmente, ma collettivamente; un intelletto pubblico insomma, o generale quello caro a Rousseau e che anni dopo sarebbe stato per Marx la molla della produzione di ricchezza. D'altronde, il luogo comune è ripetizione ed è proprio la ripetizione a permettere al bambino di proteggersi. La ripetizione diventa un meccanismo di difesa, una strategia contro gli urti e gli choc della vita. Questo meccanismo non fa altro che protrarsi nell'età adulta, evolvendosi in *ethos*. «La moltitudine odierna ha qualcosa di infantile: ma questo è qualcosa quanto mai serio.»

In sintesi, la moltitudine non si sbarazza dell'Uno, ma lo ridefinisce, lo rinomina, non è più lo Stato, ma il punto di convergenza del popolo. La moltitudine si caratterizza quindi come *categoria anfibia*: «da un lato ci parla della produzione sociale basata sul sapere e il linguaggio, dall'altra la crisi della forma-Stato».

L'esperienza umana è normalmente ripartita in tre ambiti fondamentali: Lavoro (poiesi), Azione politica (prassi) e Intelletto (vita della mente), questi i temi al centro della seconda giornata del seminario.

Il Lavoro è ricambio organico con la natura, produzione di nuovi oggetti, processo ripetitivo e ripetibile. L'Intelletto puro ha un'indole solitaria e inappariscante [...] Diversamente dal lavoro, l'Azione politica interviene sulle relazioni sociali, non su materiali naturali; ha a che vedere con il possibile e con l'imprevisto; [...] Diversamente dall'Intelletto, l'Azione politica è pubblica, consegnata all'esteriorità, alla contingenza, al brusio dei "molti".

L'autore durante la seconda giornata del suo seminario decide quindi di far riferimento tramite parole chiave a Hannah Arendt, Glenn Gould, Luciano Bianciardi, Saussure, Debord, Marx, il tutto per definire rapporti e contrasti tra i tre elementi sopra citati. Parlerà quindi della giustapposizione tra Lavoro e Politica (Arendt), del virtuosismo inteso come capacità specifiche di un artista esecutore (concetto affrontato dapprima

da Aristotele nell' *Etica Nicomachea*, in seguito da Marx nelle *Teorie sul plusvalore*) riferendosi al pianista Glenn Gould che, detestando l'esibizione pubblica, dichiarò di voler abbandonare la *vita activa*, cioè l'esposizione; senza considerare che «laddove c'è un'opera, un prodotto autonomo, lì c'è lavoro, non più virtuosismo né, quindi, politica».

Sarà proprio la concezione postfordista a vedere in chi produce plusvalore, politica (ovviamente sotto il mero profilo strutturale). Mettendo a confronto Aristotele e Saussure invece balza all'occhio un rapporto finora quasi sconosciuto: le differenze tra il Lavoro e l'Azione politica è la stessa che c'è tra linguaggio verbale e non-verbale.

È solo con la nascita dell'industria culturale che il virtuosismo diventa lavoro massificato (Adorno). Virno si serve delle parole di Bianciardi per descrivere la crescente politicità del lavoro nell'industria culturale. Verranno esaminati inoltre il linguaggio e la mercificazione dello spettacolo (Debord), la nascita dell'industria dei mezzi di produzione e conseguentemente di quella dei mezzi di comunicazione di chiara matrice postfordista; del virtuosismo nel lavoro riprendendo il concetto di cooperazione sociale marxista e il General Intellect, anch'esso di paternità marxista.

Con General Intellect, Marx indica lo stadio in cui non sono più certi fatti ad avere il valore e lo statuto di un pensiero, ma sono i nostri pensieri, come tali, ad avere immediatamente il valore di fatti materiali.(...) Il General Intellect è lo stadio in cui le astrazioni mentali sono immediatamente, di per sé, astrazioni reali (p.56).

È quindi grazie al lavoro che l'Intelletto diventa pubblico e che il General Intellect diviene fondamento di cooperazione sociale.

Nella terza giornata, Virno discute dei predicati da attribuire al soggetto grammaticale "moltitudine". Essi sono: a) il principio di individuazione, b) la nozione foucaultiana di "biopolitica"; c) le tonalità emotive (o *Stimmungen*); d) la chiacchiera e la curiosità.

a) Moltitudine significa: la pluralità [...] la moltitudine consiste in una rete di individui; i molti sono singolarità [...] L'individuo della moltitudine è il termine finale di un processo dopo il quale non c'è altro, perché tutto il resto c'è già stato (p.68).

b) Per Virno, l'unico modo per chiarire il concetto di biopolitica, è la ricorsione al concetto di forza-lavoro, cioè dell'insieme delle attitudini intellettuali e fisiche dell'uomo. La *dynamis* umana, insomma, cioè la potenza che si rende pragmatica socialmente ed economicamente.

c) Con l'espressione "situazione emotiva" non mi riferisco a un fascio di propensioni psicologiche, ma a modi di essere e di sentire così pervasivi da risultare comuni ai più diversi contesti di esperienza (p.79).

L'emotività di cui Virno intende parlare quindi è un elemento ambivalente, che può essere infatti conflitto o acquiescenza, terreno fertile per l'opportunismo e il cinismo.

d)Sempre inerenti al soggetto grammaticale di "moltitudine", sono da prendere in esame la chiacchiera (cioè un discorso vuoto contagioso e malsano); e la curiosità (la brama del nuovo in quanto tale).

Al quarto giorno il seminario giunge ormai a conclusione e Virno tenta di sintetizzare il rapporto tra moltitudine e capitalismo postfordista con dieci asserzioni. Asserzioni nella sostanza, tesi solo nel nome condividendo con questa categoria solo l'aspetto apodittico e la sintesi. Non si può infatti comprendere il postfordismo senza una gruppo concettuale etico-linguistico. Paolo Virno trae le somme del seminario passando in rassegna i punti salienti del suo percorso:

la vita da stranieri come condizione ordinaria; la prevalenza dei "Luoghi comuni" del discorso su quelli "speciali"; la pubblicità dell'intelletto, tanto come risorsa apotropaica che come pilastro della produzione sociale; l'attività senza opera; la centralità del principio di individuazione; la relazione con il possibile in quanto possibile; lo sviluppo ipertrofico degli aspetti non referenziali del linguaggio. Nella moltitudine si ha la piena esibizione storica, fenomenica, empirica della condizione ontologica dell'animale umano: sprovvedutezza biologica, carattere indefinito o potenziale della sua esistenza, mancanza di un ambiente determinato, intelletto linguistico come "risarcimento" per la penuria di istinti specializzati (p.93).

Lo scrittore ci fa saltare quindi all'occhio come la radice stessa della moltitudine si sia palesata all'occhio umano, come l'ontologia che si svela solo fenomenicamente.

"Grammatica della moltitudine" voleva essere un tentativo di porre il concetto di "moltitudine" in netta contrapposizione con quello di "popolo" e di partire da tale determinazione per speculare sulla sfera pubblica contemporanea. Un tentativo a mio avviso ben riuscito: Virno fa riferimento ai grandi del passato, senza perdere il suo obiettivo; analizza le antiche dispute, chiedendosi se possano essere riaperte in epoca contemporanea; descrive la caduta del concetto di moltitudine, rivendicandolo alla luce di una modernità che non riesce più a fare i conti con la teoria politica.



*Recensione a*

## **Carlo Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben***

Il Melangolo 2013

*di Federica Buongiorno*

Ammesso che l'operazione dell'"introdurre a un autore" (a un pensiero, a una filosofia) costituisca un'operazione dotata, per così dire, di un'effettiva autenticità – rispetto alla diretta esperienza del confronto con l'autore stesso, per la quale nessuna preparazione sarebbe mai sufficiente – vi sono autori e pensieri che, più di altri, sembrerebbero sgusciare irrimediabilmente – come corpi ben oliati – agli intenti sistematizzanti e introduttivi. Ogni introduzione si misura con questo rischio, d'altronde calcolato, ma nel caso della filosofia di Giorgio Agamben la difficoltà è intensificata da uno stile (che è più che mai sostanza), il quale si è svincolato sin dagli esordi, con intrinseca naturalezza, dall'armamentario dei troppo espliciti appigli, che si definirebbero anzitutto "accademici", propri dell'usuale prosa scientifica.

Al netto dei rischi accennati, l'introduzione di Carlo Salzani si presenta come un tentativo assai felice negli esiti: il volume riesce nell'intento di restituire il pensiero complessivo del filosofo in maniera organica, senza cadere in semplificazioni eccessive e riuscendo, anzi, a ricostruire problematicamente il profilo di Agamben anche alla luce delle critiche che, negli anni, sono state mosse alla sua proposta. Alla chiarezza della ricostruzione, tendenzialmente cronologica, si unisce il condivisibile proposito di far emergere la continuità della produzione agambeniana, troppo spesso inchiodata alla "svolta politica" impressa – rispetto alle precedenti indagini letterarie ed estetiche – dall'opera più nota, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, pubblicata nel 1995 – in una fase d'elaborazione già avanzata, dunque, e preceduta da un venticinquennio di ricerche dalla rilevanza non certo minore. Salzani evidenzia come i germi della proposta (bio)politica agambeniana siano insiti sin nelle opere precedenti e vadano compresi alla luce del più vasto progetto di critica della metafisica occidentale, nel quale un ruolo cruciale è giocato dalla riflessione sul linguaggio.

Il punto di forza di questa introduzione consiste nell'apparato di brevi note, poste alla fine di ciascun paragrafo, che approfondiscono specifici lemmi del vocabolario agambeniano o introducono riferimenti alle

obiezioni mosse da critici e filosofi su singoli temi: si tratta di un espediente d'indubbia utilità per la ricostruzione della mappa concettuale alla base della filosofia di Agamben e per un accostamento non ingenuo ad essa. I primi due capitoli, seguenti all'introduzione, ripercorrono il ventennio che va dalla pubblicazione della prima opera, *L'uomo senza contenuto* (1970), sino alla fondamentale prefazione del 1989 all'edizione francese di *Infanzia e storia*, intitolata *Experimentum linguae*. Salzani si impegna a mostrare, con lo stesso approccio "archeologico" – si direbbe – messo in pratica da Agamben, le radici della successiva proposta politica nelle prime ricerche, mettendone opportunamente in luce l'ascendenza heideggeriana e benjaminiana. La prima delle note di approfondimento sopra ricordate, non a caso, affronta subito il duplice riferimento a Heidegger e Benjamin, definiti dallo stesso Agamben «il veleno e l'antidoto» e identificati con i due «grandi maestri»: è nota la conoscenza avvenuta col primo durante i seminari di Le Thor del 1966 e 1968, più volte qualificati da Agamben, in varie interviste, come «l'incontro vero con la filosofia» (p. 17), rispetto al quale la lettura e lo studio di Benjamin sono appunto serviti da "antidoto" e da contrappeso. Profondamente benjaminiana (forse ripresa da *Il dramma barocco tedesco*) è l'immagine richiamata da Agamben: quella della casa in fiamme, attraverso la quale traspare per la prima volta il disegno architettonico fondamentale. Questa immagine resterà il simbolo della radicalità del pensiero agambeniano, nel suo sforzo di spingere il problema filosofico sino ai suoi limiti nelle condizioni attuali, per mostrarne – come in contropunto – le ragioni più profonde: ma qual è il problema filosofico della contemporaneità?

Inizialmente, sembra che esso sia identificabile con il problema del *linguaggio*: e in un certo senso, si può dire che questo tema ha continuato a rappresentare il fulcro del pensiero di Agamben anche nelle fasi successive, come egli stesso ha rimarcato in alcune interviste, precisandosi – tuttavia – sempre più come il mezzo di una critica sistematica dell'apparato metafisico e ontologico della cultura occidentale. In quest'ottica si pone la ricerca di una "esperienza originaria", che coincide con la scoperta del luogo originario del linguaggio, collocato – appunto – nell'*in-fanzia*, ossia nella fase di "non linguaggio" del soggetto, espressa dall'etimologia del termine. Qui si manifesta l'interesse, che resterà costante in Agamben, per le implicanze concettuali dell'etimologia, assunta come parte integrante dell'analisi filosofica.

L'insistenza sul tema del linguaggio e della sua rilevanza per la proposta filosofica complessiva del filosofo è un tratto particolarmente convincente del libro di Salzani, almeno a parere di chi scrive: appare condivisibile la tesi secondo cui l'opera del 1990, *La comunità che viene*, nell'atto di inaugurare (ancor prima di *Homo sacer*) il tema "politico" in Agamben, non costituisce una cesura nella produzione di quest'ultimo quanto piuttosto «una "cerniera", che congiunge e salda le ricerche degli anni settanta e ottanta al "fuoco" politico degli anni seguenti» (p. 54). Ciò sembra essere confermato (e anticipato) dalle dichiarazioni rese da Agamben nell'intervista rilasciata

a Adriano Sofri del 1985, in cui egli afferma – specificamente sollecitato sul problema del rapporto tra politica e linguaggio – che i due intrattengono un rapporto fortissimo: «il linguaggio è il comune che lega gli uomini. Se questo comune è concepito come un presupposto, diventa qualcosa di irreal e di inattuabile [...] Qualcosa, cioè, che è già “stato” e, come tale, può solo esistere nella forma di uno Stato. L’unica esperienza politica autentica sarebbe invece quella di una comunità senza presupposti, che non può mai decadere in uno Stato» (p. 57).

Questa consapevolezza anima lo stesso progetto complessivo di *Homo sacer*, inaugurato nel 1995 con l’opera omonima e poi proseguito e approfondito con una serie di opere – che Salzani ripercorre seguendo il filo rosso della vicenda storico-filosofica della “nuda vita” – alle quali Agamben continua a lavorare, sì che il programma di decostruzione della metafisica occidentale può considerarsi ancora in pieno svolgimento. Emblematico, in tal senso, il volume II/3 del progetto su *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, del 2008: oggetto dell’analisi è, qui, il paradigma del “giuramento” come luogo in cui si rende manifesto il dispositivo “veritativo” messo in campo da diritto e religione, che «sarebbero nati [...] per cercare di legare le parole alle cose, per assicurare l’efficacia del linguaggio, per “vincolare, attraverso maledizioni e anatemi, il soggetto parlante al potere veritativo della sua parola”» (p. 105).

I quattro volumi che compongono il progetto *Homo Sacer* sono esaminati da Salzani a partire dall’enucleazione del rapporto “homo sacer”-“nuda vita”: la nuda vita è «la vita dell’*homo sacer*, uccidibile ma insacrificabile» (p. 80) e dunque «doppiamente esclusa, a causa di un delitto, sia dall’ambito divino (e quindi insacrificabile) che da quello umano (e quindi uccidibile impunemente)» (p. 81). La nuda vita, dunque, eccede tanto la pura *zoé* naturale quanto il *bios* politico; proprio sul suo statuto, evidenzia Salzani, si sono concentrate le critiche più decise da parte degli interpreti, che hanno contestato il valore paradigmatico degli esempi di “nuda vita” offerti da Agamben in *Homo sacer*: il rifugiato, la cavia umana, le persone in “oltrecoma”.

Il significato della nuda vita verrà approfondito in modo decisivo in *Stato di eccezione* (2003): casi di “stato di eccezione”, ovvero di quello spazio in cui «la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione», erano già offerti da Agamben in *Homo sacer* (dove citava, ad esempio, i campi creati in tempo di guerra e le *zones d’attente* aeroportuali francesi). Nel 2003, Agamben suggerisce l’esempio del campo di prigionia di Guantanamo per i catturati afgani: quel che interessa sottolineare è lo “statuto giuridico” dello stato di eccezione, che si caratterizza per un vuoto, un venir meno del diritto che è insieme condizione per il mantenimento dell’ordine giuridico, che tenta costantemente di rientrare in suo possesso.

Non è scopo di questa recensione quello di ripercorrere a nostra volta le complesse analisi che attraversano le opere dell’articolato progetto di *Homo sacer*: basti sottolineare l’efficacia con cui Salzani evidenzia l’apporto specifico di ciascun volume all’approfondimento del plesso sacertà-nuda vita,

attraverso la progressiva messa a punto di quel metodo paradigmatico che tante critiche ha attirato ad Agamben – spingendolo, da ultimo, ad affrontare specificamente la questione sia nelle interviste rilasciate, sia in un'opera dedicata: *Signatura rerum. Sul metodo*, del 2008. Il volume, composto di tre saggi significativamente intitolati “Che cos'è un paradigma?”, “Teoria delle segnature” e “Archeologia filosofica”, può essere considerato come una *summa* del procedimento archeologico agambeniano, nella quale l'accezione dei “paradigmi” impiegati in tutti i volumi di *Homo sacer* (compresi i più recenti *Il regno e la gloria*, del 2007, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, del 2011, e *Opus dei. Archeologia dell'ufficio*, del 2012) è chiara: si tratta di «archetipi filosofici», il cui carattere di concreti fenomeni storici non ne costituisce – come vorrebbero i critici – il limite, quanto piuttosto l'efficacia esplicativa. Appare emblematico che l'opera, come nota Salzani, esca esattamente dieci anni dopo *Quel che resta di Auschwitz*, il testo che ha attirato le critiche più dure allo stile filosofico del suo autore.

Non è possibile ripercorrere qui i temi, numerosi e profondi, che Salzani affronta introducendo alla filosofia di Giorgio Agamben: dal messianismo alla concezione della storia, dal nesso linguaggio-morte alle ricerche più brevi e recenti condensate in testi come *Nudità e Profanazioni*, per giungere alle ultimissime considerazioni in *Il fuoco e il racconto* (uscito nel 2014 per i tipi di nottetempo, e dunque non rientrante in questa introduzione). Quel che è certo, e condividiamo questo convincimento con Salzani, è che la natura stessa del dibattito attorno al pensiero agambeniano (è, esso, un pensiero “attuale”?, domandano alcuni provocatoriamente), dimostra due cose: in primo luogo, diremmo, l'interrogarsi stesso sull'attualità o meno di un pensiero è *porre* la sua attualità (problematica) nell'oggi. In secondo luogo, vi è da chiarire cosa si intende per “attuale”: se si intende, infatti, la piena aderenza alla contemporaneità, l'adesione e la coincidenza con essa, il pensiero di Agamben è (e rimane) un pensiero che resiste. Un pensiero, cioè, che abita una sconnessione e una non-appartenenza – nel senso che Agamben stesso ha chiarito nel brevissimo saggio *Che cos'è il contemporaneo?* (2009), riprendendo il significato profondo delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche:

Appartiene veramente al suo tempo, è veramente contemporaneo colui che non coincide perfettamente con esso, né si adegua alle sue pretese ed è perciò, in questo senso, inattuale; ma, proprio per questo, proprio attraverso questo scarto e questo anacronismo, egli è capace più degli altri di percepire e afferrare il suo tempo (p. 176).

*Discussioni/1*

## ***Quale posto per la filosofia europea? French Theory, Italian Theory, e il destino della filosofia continentale.***

### ***A partire da A. Badiou, L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta***

DeriveApprodi 2013

*di Antonio Lucci*

Uno spettro si aggira per i dipartimenti di filosofia europei: lo spettro della filosofia analitica.

Dopo lo strapotere (se si escludono alcuni dipartimenti di *cultural studies* e di filosofia politica) dimostrato negli Stati Uniti e in Inghilterra, anche in Germania, Italia e Francia – patrie del pensiero ‘continentale’ – la filosofia analitica, nel suo accoppiamento con le scienze cognitive e le neuroscienze, ha colonizzato fattivamente molti, moltissimi dipartimenti di filosofia, insediandosi anche in cattedre di orientamento tradizionalmente continentale, come quelle – ad esempio – di filosofia morale (oltre a quelle – classicamente vicine alla filosofia analitica, attraverso la mediazione di Wittgenstein – di filosofia del linguaggio).

Probabilmente in questo movimento di colonizzazione teoretica vi sono le tracce dello *Zeitgeist* della nostra epoca.

Di contro, proprio all'epoca del dispiegamento di suddetto *Zeitgeist*, si danno due operazioni intellettuali di una certa rilevanza, in Italia e in Francia.

In Italia (riprendendo un movimento che però aveva trovato nascita e movente proprio nella patria del pensiero analitico) si riflette attualmente, a partire da autori rilevanti in ambito internazionale (ancor più e prima che in quello nazionale), sulla possibilità di individuare i caratteri distintivi di una cosiddetta “Italian Theory”: Giorgio Agamben, Antonio Negri, Roberto Esposito, Mario Tronti, Paolo Virno sono solo alcuni dei nomi che, problematicamente, fanno parte della costellazione della “teoria italiana”.

Importanti testi recenti (due su tutti: *Pensiero vivente* di Roberto Esposito e *Italian Theory* di Dario Gentili) individuano nelle categorie della ‘vita’ e del ‘conflitto’ la peculiarità distintiva del pensiero italiano.

Interessante sottolineare, come notato *en passant* in precedenza, che la formulazione programmatica di una "Italian theory" sia avvenuta per la prima volta in ambito anglosassone, specificatamente nei dipartimenti di filosofia politica, italianistica e *cultural studies* statunitensi.

In Francia, morti in una manciata di anni Deleuze, Baudrillard, Lévi-Strauss, Ricoeur, Derrida, restano pochi i pensatori che possono essere a giusto titolo paragonati ai grandi della seconda metà del secolo scorso: tra questi – sicuramente – va annoverato Alain Badiou.

In questa sede, vorrei soffermarmi sull'operazione intellettuale intrapresa proprio da Badiou in *L'aventure de la philosophie française* (che l'editore DeriveApprodi presenta in una meritoria traduzione in lingua italiana) che va in una direzione simile a quella in cui, a mio parere, sta andando anche il movimento dell'"Italian Theory".

Badiou, proseguendo un percorso incominciato con *Piccolo pantheon portatile* (il melangolo, 2010), continua la sua ricostruzione e reinterpretazione della filosofia francese del '900.

Bisogna prestare attenzione all'operazione ermeneutica di Badiou, che è estremamente lontana sia da un'introduzione, sia da una celebrazione, sia da una rimemorazione personale degli autori che vengono trattati (malgrado Badiou incominci ogni 'ritratto filosofico' con una nota introduttiva dal carattere autobiografico, dove segnala i propri rapporti personali con l'autore o con la sua opera).

L'operazione filosofica di Badiou in questo testo è al contempo *filosofica e militante*.

Filosofica nella direzione dell'«alta macelleria filosofica», espressione con cui – genialmente – Antonio Gnoli definì l'operazione perpetrata da Alexandre Kojève su Hegel.

Per restare ad Alexandre Kojève, se si analizza il ritratto che ne fa Badiou, appare evidente il suo intento: Kojève – l'autore a cui viene dedicato il minor numero di pagine del libro, solo sei – viene utilizzato da Badiou al fine di richiamare l'attenzione sulle tematiche a lui care, ovvero il maoismo, il '68 francese, il marxismo.

Il nome di Kojève appare – paradossalmente – quasi di sfuggita, nella seconda e nella terza pagina del capitolo a lui dedicato.

L'operazione badiouiana è quella di un rispecchiamento «in divergente accordo» (per usare qui l'espressione con cui Jacob Taubes definì i propri rapporti intellettuali con Carl Schmitt) nei grandi protagonisti della filosofia francese della seconda metà del secolo scorso, al fine di precisare gli antecedenti e i compagni di lotta nella propria 'via filosofica', che – come è noto – è una via filosofico-politica e militante.

In questa direzione possono essere letti i saggi più corposi del testo, quelli dedicati a Deleuze, Sartre, Rancière e – soprattutto – Althusser.

In questi appare particolarmente evidente come Badiou si serva degli autori di cui traccia il profilo per precisare le proprie posizioni filosofiche

(va notato come Badiou sia uno dei pochi filosofi che abbia il coraggio e l'onestà intellettuale di usare la prima persona singolare per affermare le proprie teorie, il suo scrivere «io penso» assume la statura di una firma, di un particolarissimo 'coraggio della verità').

Se questa operazione filosofica non è assolutamente inedita, soprattutto in ambito francese (oltre al già menzionato Kojève basti pensare a tutta la teoria che porta il nome di "decostruzionismo"), è il quadro concettuale entro cui essa si inserisce, delineato dall'autore nelle importanti pagine introduttive al testo, che ne segna tutta la cifra teorica.

Pur sostenendo che «la filosofia o è universale o non esiste»<sup>1</sup>, Badiou rivendica per la filosofia francese della seconda metà del secolo scorso una peculiarità, o meglio la peculiarità di un 'momento filosofico' (ci si potrebbe chiedere quanta prossimità abbia la categoria del 'momento' con quella dell'evento, e dei motivi per cui Badiou si guarda bene dall'utilizzare questa seconda per indicare il 'momento' della filosofia francese) in cui «la questione programmatica è forte e condivisa»<sup>2</sup>.

Prendendo come autori emblematici a livello fondazionale Bergson (con le sue conferenze del 1911 *Il pensiero e il movente*) e Brunschvicg (*Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912) Badiou ritrova nella tensione dialettica tra "filosofia del concetto" e "filosofia della vita" i *propria* della filosofia francese, che poi si sono esplicitati nelle seguenti linee generali:

- superamento della tensione tra concetto e esistenza, considerati come inseparabili, attraverso una riconduzione del primo all'ordine della creazione, del processo, dell'evento;
- iscrizione della filosofia (intesa non solo come pratica accademica, ma come circolazione del pensiero filosofico nella vita) nella modernità;
- rinuncia alla contrapposizione tra filosofia della conoscenza e filosofia dell'azione;
- diretto collocamento della filosofia sulla scena politica (senza passaggi o mediazioni attraverso la filosofia politica, che Badiou considera un modo di sminuire la portata intrinsecamente politica della filosofia attraverso una codificazione accademica);
- ripresa della questione del soggetto abbandonando il modello riflessivo/psicologista attraverso un necessario dialogo/conflitto con la psicoanalisi;
- creazione di un nuovo stile dell'espressione filosofica.

Se da un lato è immediatamente possibile vedere come Badiou – quasi hegelianamente – si ponga come uno sbocco delle linee principali che hanno attraversato il pensiero francese del '900 (appare evidente come un pensiero in cui convivono l'essere e l'evento, come è quello di Badiou, sia la sintesi di quelle tendenze contrapposte – filosofia del concetto vs. filosofia della vita – di cui Bergson e Brunschvicg erano i portavoce), appare interessante notare

<sup>1</sup> A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni '60*, Roma 2013, p. 6.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 15.

come siano privilegiate, come fili rossi della filosofia francese, la politica, la vita e l'immediata politicità della filosofia stessa.

È in quest'ottica che riteniamo possibile proseguire quel raffronto schizzato in esordio tra la filosofia italiana ("Italian Theory") e quella francese quale la presenta Badiou.

Se mettiamo ad esempio a confronto le teorizzazioni di Esposito con quelle del filosofo francese, appare evidente come la vita rappresenti il *trait d'union* tra le due teorie.

Il paradossale *proprium* (che in quanto *proprium* comune a due tradizioni filosofiche diverse rischia di non essere poi più tale) sia della filosofia italiana che di quella francese, sarebbe una tensione animata da un pensiero del vivente che scorre sotterraneamente attraverso la tradizione intellettuale di entrambi i paesi.

Anche se si prende in considerazione la ricostruzione sovramenzionata di Gentili, che pone la categoria del conflitto al centro della filosofia italiana del '900, il paragone con Badiou salta all'occhio: la filosofia italiana sarebbe nel '900 immediatamente politica, così come Badiou rivendica per la filosofia francese.

Importante punto di distacco sarebbe però che la filosofia francese sarebbe politica nel suo non essere "filosofia politica" *strictu sensu* (politicità filosofica che invece, ci sentiamo di poter sostenere, sia Esposito che Gentili, rivendicherebbero per la filosofia italiana).

Quale il senso di ritrovare parallelismi tra l'operazione filosofica che prende l'eterogenea (gli esempi di Esposito e Gentili sono solo i più recenti ed emblematici di una categoria che in molti – dallo statunitense Timothy Campbell a Paolo Virno, da Giovanna Borradori a Lorenzo Chiesa, ad Alberto Toscano e Federico Luisetti, e altri che per carenza di spazio non mi è possibile menzionare in questa sede – hanno declinato da diverse e non sempre convergenti angolazioni) etichetta di "Italian Theory" e l'operazione badiouiana sulla filosofia francese?

A mio parere l'interesse di queste convergenze sta nella rivendicazione di un fronte comune, *immediatamente politico*, e potremmo addirittura sostenere – utilizzando una categoria estranea al pensiero di Badiou – *bio-politico*, della filosofia europea, rispetto a quella analitica, incentrata su metodologie, temi e processualità spesso molto lontane da questi temi.

Badiou, attraverso la sua ricostruzione della filosofia francese, sostiene con grande, autorevole voce che la filosofia francese è viva e lotta – da sempre politicamente – affermando operazioni concettuali di valore universale. Mi sento di sostenere che l'"Italian Theory", intesa come «pensiero vivente» (Esposito) vada nella stessa direzione: è sulla vita e sulla politica che la filosofia continentale ancora – in virtù della sua tradizione, e del peso della sua storia – può dire la sua e affermare una particolare visione del ruolo del sapere all'interno della contemporaneità.

Il rischio filosofico e politico contro cui queste rivendicazioni – sempre, necessariamente – dovranno combattere è la caduta in una rivendicazione nazionalistica, rischiosa nel suo anacronismo e ideologica nella sua essenza.



*Discussioni/2*

## ***Fare Italian Theory: Prospettive e problemi.***

### ***Note a margine del convegno internazionale di Napoli***

*di Sabino Paparella*

Cosa si deve intendere esattamente per Italian Theory? Un manifesto teorico? Un nuovo paradigma cui affidare le sorti della filosofia, dopo l'esaurimento della spinta propulsiva del modello tedesco prima (nichilismo - ermeneutica - teorica critica) e di quello francese poi (post-strutturalismo - decostruzione - pensiero della differenza)? Un nuovo prodotto culturale grazie a cui la tradizione continentale può prendersi la sua rivincita sulla filosofia analitica, irretita nei limiti che essa stessa si è programmaticamente autoimposta?

Queste domande accompagnano il grande fermento che sta suscitando – dentro e fuori i confini nazionali – il dibattito intorno a una presunta “primavera filosofica” italiana. E l'incertezza che le connota, in merito alla possibilità di una definizione univoca di Italian Theory (o Italian Thought, che dir si voglia), rende forse più comprensibili le critiche – talvolta anche severe – di recente sollevate nel merito dell'operazione nel suo complesso<sup>1</sup>. Tali obiezioni nei confronti dell'etichetta storiografica tenuta a battesimo da Dario Gentili, sulla scorta del dibattito anglofono<sup>2</sup>, tendono a mettere in guardia rispetto al rischio che un approccio retrospettivo alla storia della filosofia italiana possa finire per neutralizzarne le differenze interne, e fare in definitiva del pensiero italiano un discorso filosofico univoco, un sistema speculativo omogeneo. Si potrebbe al contrario osservare che la “differenza italiana” sia consistita proprio nella contestazione, attraverso il discorso filosofico, del carattere di trascendentalità dello stesso discorso filosofico, vale a dire della pretesa di universalità e sistematicità in cui ogni forma di sapere rischia di cadere, nel momento in cui astrae la teoresi dal suo contenuto empirico. Ad essa la tradizione di pensiero italiana avrebbe

<sup>1</sup> Si veda a titolo esemplificativo il dibattito sviluppatosi sulle pagine di *alfabeta2*, in particolare: N. Martino, *Italian Theory*, in <http://www.alfabeta2.it/2013/03/29/italian-theory/>, 29 marzo 2013; M. Assennato, *A differenza dell'Italian Theory*, in <http://www.alfabeta2.it/2013/05/16/a-differenza-italian-theory/>, 16 maggio 2013; D. Gentili, *I conflitti dell'Italian Theory*, in <http://www.alfabeta2.it/2013/06/10/i-conflitti-dellitalian-theory/>, 10 giugno 2013.

<sup>2</sup> D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Bologna 2012.

contrapposto la capacità di tenere il discorso filosofico costantemente in tensione con l'esperienza storica di chi quel pensiero elaborava, e in definitiva di fare della filosofia una pratica: di *fare* – appunto – filosofia.

Ciò in realtà viene indicato in maniera chiara all'interno delle stesse ricostruzioni dei teorizzatori dell'Italian Theory. Lo stesso Roberto Esposito – cui si deve il primo tentativo sistematico in tal senso<sup>3</sup> – rileva quale carattere distintivo del "pensiero vivente" (formula antesignana dell'Italian Theory) l'essere alternativo ad ogni trascendentalismo, insito nella sua genesi "altermoderna"<sup>4</sup>, e ne sottolinea la distanza rispetto a una lettura della rivoluzione moderna nei termini di una rottura epistemologica dettata dal soggetto razionale. Proprio per questa ragione il destino della filosofia continentale, segnato da quella lettura sino agli ultimi esiti aporetici del *linguistic turn*, rimarrebbe estraneo alla filosofia italiana, che manterrebbe invece intatto tutto il suo potenziale euristico nella post-modernità. In quest'ottica andrebbe letta anche l'insistenza sul tema della vita, che la filosofia italiana ha tenuto costantemente al centro della sua riflessione, non tanto – o non innanzitutto – come istanza teoretica, cioè per chiederne il significato, quanto per ancorare la teoresi stessa alle forme di conflittualità empirica (dunque, di lotta politica) che agitano il vivere e i viventi storici. Quand'anche costituisse il fenomeno originario a cui il filosofare resta sempre intimamente legato – secondo quella compresenza, nella riflessione italiana sulla temporalità, di storicizzazione e residuo storico originario, di cui parla Esposito<sup>5</sup> – l'esperienza del vivere non è mai mitizzata come Origine metafisica, ma è sempre al contempo tenuta in gioco nella temporalità spuria della storia.

Si potrebbe forse pensare che quest'attenzione particolare all'esperienza e alla torsione pratica del pensiero, insita nella formula stessa dell'Italian Theory, non sia stata tenuta in debito conto fino a questo momento dal dibattito critico, catalizzato piuttosto dall'idea che assegnare un compito autoriflessivo al "pensiero vivente" significasse renderlo dogmatico, un pensiero morto o dei morti. Lo stesso convegno organizzato lo scorso gennaio a Parigi dalla Sorbona e dall'Université Paris-Ouest Nanterre tradiva sin dal titolo – *L'Italian Theory existe-t-elle?* – l'intento di interrogarsi sulla legittimità storico-filosofica dell'etichetta – su cui si sono appuntate le critiche esplicite di alcuni di coloro che nel novero dell'Italian Theory dovrebbero essere iscritti, primo fra tutti Toni Negri<sup>6</sup> – più che su come eventualmente rilanciare oggi la sfida pratica di fare filosofia italiana.

---

<sup>3</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010. Nella stessa direzione, sebbene operando selezioni volutamente parziali e senza il medesimo intento sistematico, muovono anche precedenti ricostruzioni; si vedano almeno: P. Virno - M. Hardt (a cura di), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, Minneapolis-London 1997; A. Negri, *La differenza italiana*, Roma 2005; L. Chiesa - A. Toscano (a cura di), *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, Melbourne 2009.

<sup>4</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente* cit., in part. p. 23.

<sup>5</sup> *Ivi*, in part. pp. 24-25.

<sup>6</sup> Per un efficace e critico resoconto del convegno parigino si veda M. Assennato, *Giocare il gioco dell'Italian Theory?*, in <http://www.euronomade.info/?p=1663>, 8 febbraio 2014.

Al contrario, sarebbe potuto essere anche “pensare un futuro per l’Italian Theory” – oltre a *Italian Theory. Categorie e problemi della filosofia italiana contemporanea* – il titolo del convegno sul tema organizzato a Napoli il 15, 16 e 17 maggio 2014 dal Sum – Scuola Normale Superiore in collaborazione con l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, che ha visto la partecipazione di numerosi studiosi, coordinati da Roberto Ciccarelli, Dario Gentili, Elettra Stimilli e Davide Tarizzo. Il convegno napoletano ha infatti inteso guardare oltre, scegliendo di non risolvere – semmai di aggirare – le contraddizioni interne a quel variegato e disconnesso *rassemblement* di teorie e programmi di ricerca che si vuole indicare con l’univoca dicitura di Italian Theory. Evasa la questione, ormai quasi ridondante, del carattere non nazionalistico del pensiero italiano – da intendersi piuttosto nomadicamente collocato, nei termini della nota dialettica deleuziana tra territorializzazione e deterritorializzazione – resta il fatto che la lettura negriana dello *stile* filosofico distintivo di una differenza italiana nei termini della *resistenza* rimanga difficilmente componibile – tanto meno assimilabile – ad una triangolazione di vita, politica e storia – qual è quella di Esposito – che si tiene però a debita distanza dalla pretesa di una effettuazione storico-empirica. Tanto più entrambe queste posizioni, questi atteggiamenti filosofici, si distinguono dalle direttrici mistiche che, sulla scorta del pensiero negativo, sembrano intraprendere le filosofie di Cacciari e Agamben, per citare solo altri due dei supposti protagonisti di una Italian Theory.

Tante acclamate distonie teoretiche, ma anche banalmente metodologiche, pregiudicano la possibilità di parlare di Italian Theory? No, ma – sulla scorta di quanto detto in premessa – a patto di *farla*. A patto, cioè, di utilizzare quel campo debolmente unitario di autori, teorie e opere – che risale diacronicamente fino a Bruno e Machiavelli, ma nella codifica internazionale spazia perlopiù sincronicamente, in riferimento all’ultimo cinquantennio, dall’operaismo e post-operaismo al pensiero della differenza sessuale alla biopolitica – come una cassetta degli attrezzi per *armare* il pensiero di fronte alle sfide del presente. Il che significa riconoscere come peculiarità dell’Italian Theory, più che la categoria teoretica del conflitto (o, secondo l’interpretazione di Gentili, di *sinisteritas*)<sup>7</sup>, innanzitutto la capacità di mordere la realtà: se il soggetto è sempre mondano e storico, mai presupposto all’esperienza, la filosofia italiana – diversamente da altre tradizioni – non rischia forse di rimanere incantata e immobilizzata dalla presupposizione di un Reale indicibile e inoggettivabile. Può aver presa sul presente ed essere utile ai fini della sua trasformazione.

Resta da capire se, oltre che il genotipo, questo sia anche il fenotipo dell’Italian Theory: se, cioè, la *possibilità* di avere presa sul reale sia destinata a rimanere soltanto tale. Nel segno di questo sospetto si è aperto il

---

Sempre su *EuroNomade* è possibile inoltre recuperare l’intervento critico letto al convegno da Toni Negri, cui si accennava (A. Negri, *A proposito di Italian Theory*, in <http://www.euronomade.info/?p=1670>), nonché quello di Sandro Chignola (S. Chignola, *Italian Theory?*, in <http://www.euronomade.info/?p=2251>).

<sup>7</sup> Si veda l’*Introduzione* di Gentili, *Italian Theory*, cit., pp. 7-19.

convegno, attraverso le obiezioni affilate di Judith Revel nei confronti della categorizzazione del *Bios* da parte di Roberto Esposito e del pericolo che essa veicola: quello di neutralizzare il conflitto che supporrebbe di manifestare, ripiegando su di un impersonale inoperoso, a livello del quale non è più chiaro dove reperire le soggettività che devono fare, politicamente (vale a dire, come parte in lotta), la storia. La vita biologica così ipostatizzata non diventa solo l'ultimo appiglio del materialismo? Non tradisce precisamente il carattere che il pensiero contemporaneo ha riconosciuto come distintivo della vita stessa, vale a dire la potenza del cominciamento? Infine, a partire da questa concettualizzazione della vita, è davvero possibile pensare ad una biopolitica nei termini foucaultiani di un dispositivo di cattura del potere, che chiama resistenza e lotta?

Proprio al tema della biopolitica è stata dedicata la seconda sessione del convegno, anticipata da un intervento di Matteo Pasquinelli, che in aperta polemica con l'ipotesi agambeniana di una secolarizzazione della divina provvidenza, ha ricostruito la genealogia del concetto foucaultiano di dispositivo attraverso il lessico macchinico-organico di Goldstein prima e Canguilhem poi, fondandolo dunque su quel meccanismo autonormativo e autoriparativo dell'organismo, che costituirà poi il segno di riconoscimento del potere nella biopolitica.

La domanda è: è possibile pensare la biopolitica oltre l'alternativa tra il biopotere esercitato dalla tanatopolitica nazista e l'articolazione foucaultiana di una politica sulla vita, tipica della governamentalità neoliberale? Vittoria Borsò ha illustrato come tale possibilità si apra, nella prospettiva affermativa verso cui muove la filosofia di Roberto Esposito, adottando come epistemologia di riferimento quella biologica (anche qui il richiamo è espressamente a Canguilhem), che riconosce la contingenza e l'alea – l'anormalità – come propria della norma, come il fuori che è costitutivo del dentro del vivente, che lo apre dunque alla relazione, lo sottrae ad una definizione essenzialistica e ne gioca l'identità nella dimensione liminare che si tiene tra persona e impersonale, e guarda a quest'eccedenza, a questo sconfinamento, nei termini di una *alterazione* del vivente.

La questione dei confini della vita e del vivente, d'altronde, si presta a molteplici altre letture: sotto il profilo culturale, ad esempio, come critica al paradigma eurocentrico di vita che può venire dal ripensamento dello stato di natura da parte del "pensiero selvaggio", nella prospettiva degli studi postcoloniali tracciata nel convegno da Federico Luisetti; come messa in questione dei limiti propri del vivente, e del nesso nascita-morte, seguendo invece lo sguardo sagittale che Lorenzo Chiesa ha lanciato sugli scritti pasoliniani in merito all'aborto, da cui emerge come il discorso biopolitico sia un discorso sulla sostenibilità della vita, che ha necessità di discriminare tra vita benedetta e maledetta, secondo le due facce che ne dicono la sacertà. Ad ogni modo, sia che la biopolitica venga a configurare, con Schmitt e oltre Schmitt, un "quarto *nomos*" della Terra, decisamente deoccidentalizzato; sia che denunci l'ideologizzazione della nascita e della riproduzione, rischiando per converso una nuova ontologizzazione della vita; sia che produca,

attraverso l'ostensione comune della vita, una incorporazione della verità in aperta polemica con il pensatario socratico e la metafisica occidentale che ne sarebbe venuta, secondo la lettura foucaultiana della filosofia cinica, al centro della relazione di Vanessa Lemm; in tutti questi casi, ci sembra di poter evidenziare come *questa* biopolitica di cui il convegno ha inteso parlare è *una* possibile biopolitica all'interno dello spettro di riflessione dell'Italian Theory, nella fattispecie quella di Roberto Esposito. Non è la biopolitica di Giorgio Agamben, con la quale la prima entra in diretta tensione, perché presuppone la vita come già sempre qualificata, per quanto selvaggia o in bilico tra beatitudine e dannazione, comunque mai *zoé* meramente schiacciata dallo stato d'eccezione<sup>8</sup>. Ma non è neanche – e soprattutto – la biopolitica che Negri specifica come figura interna alla crisi del biocapitalismo, là dove la vita nella sua globalità viene messa a lavoro dal dispositivo di produzione postfordista, e come tale può costituire la *dynamis* su cui far leva per l'insorgenza della moltitudine, dunque per produrre nuova soggettivazione<sup>9</sup>. Nella biopolitica di Esposito si tratta più semplicemente e per certi versi più radicalmente «non tanto [di] pensare la vita in funzione della politica, ma pensare la politica nella forma stessa della vita»<sup>10</sup>.

Che a questo uso forte della categoria di vita sia associato il rischio, forse inopinato, di cadere in una sorta di vitalismo trascendentale è una delle questioni che rimangono aperte, e che la stessa discussione in seno al convegno ha avvertito. Di certo c'è che essa inevitabilmente condiziona anche ciò che si deve intendere per "comune" secondo *questo* filone dell'Italian Theory: la sottrazione al dispositivo immunitario che si realizza rimanendo su quella faglia tra inclusione ed esclusione che è l'impersonale, e non tanto un'apocalittica "comunità a venire"<sup>11</sup>, né tanto meno una organizzazione del

<sup>8</sup> Scrive invece Agamben: «[...] ciò che caratterizza la politica moderna non è tanto l'inclusione della *zoé* nella polis, in sé antichissima, né semplicemente il fatto che la vita come tale divenga un oggetto eminente dei calcoli e delle previsioni del potere statale; decisivo è, piuttosto il fatto che, di pari passo al processo per cui l'eccezione diventa ovunque la regola, lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, e inclusione e esclusione, esterno e interno, *bíos* e *zoé*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione» (G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, p. 12).

<sup>9</sup> «The complex apparatus that selects investments and directs financial and monetary maneuvers determines the new geography of the world market, or really the new biopolitical structuring of the world. The most complete figure of this world is presented from the monetary perspective. From here we can see a horizon of values and a machine of distribution, a mechanism of accumulation and a means of circulation, a power and a language. There is nothing, no "naked life", no external standpoint, that can be posed outside this field permeated by money; nothing escapes money. Production and reproduction are dressed in monetary clothing. In fact, on the global stage, every biopolitical figure appears dressed in monetary garb» (M. Hardt – A. Negri, *Empire*, Cambridge-London 2000, p. 33; trad. it. di A. Pandolfi, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano 2002).

<sup>10</sup> R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, p. XVI.

<sup>11</sup>«[...] la piccola borghesia planetaria è verisimilmente la forma nella quale l'umanità sta andando incontro alla propria distruzione. Ma ciò significa, anche, che essa rappresenta un'occasione inaudita nella storia dell'umanità, che questa non deve ad alcun costo lasciarsi sfuggire. Poiché se gli uomini, invece di cercare ancora una identità propria nella forma ormai impropria e insensata

conflitto e della cooperazione produttiva finalizzata a costituire un nuovo diritto o una nuova politica. Non sembri superfluo voler rimarcare questa opzione preliminare che ha fatto da sfondo alle pieghe argomentative del convegno: questa scelta di parte, all'interno dell'Italian Theory, può forse fornire indicazioni preziose circa le strade che essa si avvia a percorrere.

Non sono mancati per la verità contributi eccentrici rispetto a questo centro di gravità. L'intervento di Marco Assennato in apertura della seconda giornata e della terza sessione del convegno – dedicata ad operaismo e post-operaismo – ne è stato certamente un esempio. La sua analisi del rapporto tra *bios* e *techne*, adottando come riferimento teorico il dibattito sviluppatosi a metà degli anni Settanta tra Raniero Panzieri e Massimo Cacciari in merito al ruolo della tecnica, ha riannodato la matassa dell'Italian Theory ad un'altra delle sue *lignéés* storiche: quella frattura operaista rispetto al gramscismo liturgizzato dal PCI di Togliatti, prodotta dalla lettura dallavolpiana (non hegeliana) di Marx, che negli anni Sessanta ha preteso di far scendere il pensiero dalle cattedre della dialettica, di portarlo in fabbrica e di inventare nuove pratiche filosofiche a partire dal conflitto sociale. Letto da questa prospettiva, il rapporto tra vita e politica non solo si confessa come sempre tecnologicamente mediato (indicando uno degli sviluppi più originali della lettura espositiva della vita come originariamente formata, *bios*), ma si colloca ad un livello di analisi fino a questo momento trascurato dalla biopolitica affermativa: precisamente quello della critica dell'economia politica.

Il sapere, la scienza e la tecnologia sono funzionali allo sviluppo capitalistico: se quarant'anni fa questo semplice assunto costringeva a rileggere il *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse* e ad inserire tra gli oggetti della critica dell'economia politica le macchine stesse, in quanto sussunte dal capitalismo, oggi la medesima urgenza si pone per quell'ibrido, quel cyborg che è l'uomo contemporaneo, in cui natura e tecnica si coimplicano in una nuova definizione – politica – del vivente. E così come è rimasta improduttiva la virata di Cacciari verso il pensiero negativo – che evita la pacificazione dialettica dell'*Aufhebung* ma al prezzo di rimanere nell'aporia, rinunciando alla critica dell'economia politica in virtù di una "autonomia" del Politico – così per Assennato sarebbe semplicemente inutile oggi aggrapparsi alla vita e al vivente come mera exteriorità rispetto al sistema capitalistico, ignorando la vera sfida di soggettivazione biopolitica, che non consiste nell'enfatizzare le esclusioni, ma nel sottolineare la contraddittorietà delle inclusioni nel sistema. Il che significa che anche il tema della porosità tra natura e tecnica, se dev'essere mantenuto su un

---

dell'individualità, riuscissero ad aderire a questa improprietà come tale, a fare del proprio esser-così non una identità e una proprietà individuale, ma una singolarità senza identità, una singolarità comune e assolutamente esposta – se gli uomini potessero, cioè, non esser-così, in questa o quella identità biografica particolare, ma essere soltanto *il* così, la loro exteriorità singolare e il loro volto, allora l'umanità accedrebbe per la prima volta a una comunità senza presupposti e senza soggetti, a una comunicazione che non conoscerebbe più l'incomunicabile» (G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino 1990, pp. 43-44).

piano di immanenza, pone necessariamente all'Italian Theory l'imperativo di ripensare il conflitto *all'interno* della società: dentro e contro.

Lo stesso discorso vale, evidentemente, non solo per la tecnica, ma per ogni ambito dell'esperienza antropica sussunto dal biocapitalismo e foucaultianamente sottoposto alla governamentalità neoliberale: a partire dalle stesse relazioni sociali e dal feticcio liberale degli "stili di vita", come Andrea Righi ha ricordato, proponendo un aggiornamento del pensiero italiano della differenza sessuale nei termini dell'adozione di un ordine simbolico femminile, capace di riconoscere la propria parzialità, di sospendere la totalità e di ripensare una economia di condivisione fuori dalla logica escludente prodotta dall'ordine metaforico maschile.

Ricorsivamente presente ad ogni livello di analisi, la domanda di lotta e di soggettivazione implicita nella categoria di biopolitica pone all'Italian Theory un'ultima sfida: chiede cioè se questa immanentizzazione dell'antagonismo, riportata alla falda biologica, non costringa forse a ripensare l'Uomo in quanto tale, a tracciare se necessario una linea di cesura netta rispetto a quella tradizione umanistica da cui – secondo Esposito – il pensiero vivente pure discenderebbe, e domandarsi quali forme di sapere sarebbero in grado di darne conto. È il tema del post-umano, che ha contraddistinto le discussioni dell'ultima sessione del convegno.

All'interno di questo quadro di inchiesta si è collocata la proposta di Oscar Barroso di un umanesimo "debole", un umanesimo della finitudine, pensato come semplice fiducia nella possibilità che l'uomo sia felice – e dunque come forma di resistenza compatibile, secondo Barroso, con la tendenza affermativa delle filosofie di Negri ed Esposito.

Le figure postumane sono però anche quelle che evocano, dall'interno della ricerca filosofica, un possibile "fuori" della filosofia: una letteratura altermoderna, secondo la proposta di Davide Luglio, o una *oikonomia* teologica delle immagini, come emerso dalla relazione di Emanuele Alloa. Secondo quest'ultimo, se la macchina teologico-politica è stata inevitabilmente portata all'esaurimento della sua forza propulsiva dal processo di secolarizzazione, è invece nel recupero di un'economia teologica – nello specifico, della rappresentazione della circolazione della Grazia – che il Cristianesimo potrebbe continuare a dare da pensare all'Italian Theory.

L'analisi della situazione di stallo, dinanzi a cui si troverebbe oggi il cosiddetto nuovo realismo letterario italiano (così distante a sua volta dal nuovo realismo filosofico – che, detto per inciso, rimane tagliato fuori dalla codifica dell'Italian Theory), ha invece permesso a Luglio di definire il pericolo nel quale ogni proposta di "ritorno alla realtà" – in questo senso la stessa Italian Theory – rischia di incorrere. Quella del nuovo realismo letterario si configura come una diagnosi biopolitica precisamente perché stigmatizza come la pretesa di aderire alla realtà e alla vita non possa che rimanere ineffettuale, fintanto che quella stessa realtà, quella vita, non siano poste in tensione con la storia e la politica. È necessario un dispositivo di distanziamento rispetto alla realtà per poter recuperare quelle categorie dell'agire in grado di produrre nuove soggettività politiche: ed è questa in

sintesi la proposta di una forma nuova di espressività, cui dare il nome di "letteratura altermoderna", in evidente analogia con la concettualizzazione di altermodernità proposta da Negri e Hardt.

Il fuoco problematico dell'intera Italian Theory, come si vede, rimane sempre il medesimo, quello annunciato già nell'apertura del convegno da Judith Revel: come attrezzare teoreticamente il conflitto biopolitico, perché sia produttivo di soggettività storico-politiche? Detto in modo un po' brutale, si tratta di capire se l'Italian Theory possa riuscire in ciò che la French Theory ha potuto solo lungamente promettere.

La piega argomentativa presenta un doppio bordo, teoretico e metafilosofico. In primo luogo si tratta di capire se la biopolitica affermativa pensi ancora la soggettivazione: per quanto sia evidente, infatti, che il pensiero dell'impersonale non implichi una revoca del soggetto, quanto piuttosto della definizione essenzialista e immunitaria che di esso ha lungamente fornito la macchina teologico-politica; tuttavia, resta il fatto che nell'orizzonte del *bios* tale soggetto sembra essere semplicemente *dato*, e non problematizzato nel suo farsi storico. Non si può non convenire con Esposito quando scrive: «come potrebbe mai darsi politica – e, tanto più, storia – in un mondo privo di soggetti definiti, all'interno del piano di immanenza, dalla loro stessa singolarità vivente?»<sup>12</sup>; ma si potrebbe forse aggiungere: e come potrebbe mai darsi politica e storia in un mondo *saturo* di soggetti definiti dalla loro *sola* singolarità vivente?

In secondo luogo – è questo il bordo metafilosofico del problema – occorre ridefinire la dialettica tra sapere e potere al livello della messa in questione dell'Italian Theory: si tratta cioè di capire, come sempre, a cosa debba servire la filosofia e in che rapporto stiano tra loro teorie e pratiche filosofiche. Il che non significa necessariamente fare dell'Italian Theory un manifesto politico; né tanto meno ridurla ingenuamente alla pretesa di un sapere contro-accademico all'interno dell'accademia; ma certamente non sottrarsi al compito – intellettuale e filosofico, prima ancora che accademico – di elaborare proposte teoretiche costantemente in tensione con possibili pratiche, e in grado di far pensare all'altezza delle sfide storico-politiche che il presente chiede di sostenere. Proprio questa, in fondo, è l'eredità più preziosa (e rara) che quel coagulo di filosofi che si sta formando intorno all'Italian Theory potrebbe vantare.

---

<sup>12</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente* cit., p. 32.

*Recensione a*

**Diego Fusaro, *L'Orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck***

Il Mulino 2012

*di Davide Perdomi*

Il pensiero dello storico tedesco Reinhart Koselleck (1923-2006), e la metodologia storiografica a cui egli ha contribuito a dare forma, nota con il nome di *Begriffsgeschichte* ("storia dei concetti"), stanno progressivamente trovando un florido terreno di analisi e di sviluppo in Italia. Affianco agli studi realizzati nel contesto dell'Università degli Studi di Padova, ad opera di Sandro Chignola e Giuseppe Duso, sono stati diversi i centri di ricerca e gli accademici che hanno dimostrato uno spiccato interesse per questo filone storiografico e filosofico: in particolare si segnalano Pierangelo Schiera, Luca Scuccimarra e Pier Paolo Portinaro. A questi nomi va ora ad aggiungersi quello di Diego Fusaro. Quest'ultimo ha pubblicato, riadattando il materiale utilizzato per la redazione della sua tesi dottorale, un ampio volume monografico, incentrato sul pensiero dello "storico dei concetti" tedesco (o "*Begriffshistoriker*", secondo una definizione utilizzata dallo stesso Fusaro).

Il contributo di Diego Fusaro si inserisce in un panorama editoriale, quello italiano, che a tratti è apparso singolarmente ricettivo nei confronti della "storia concettuale". Tale attenzione si è manifestata proprio nei riguardi della direzione impressa alla "storia dei concetti" da parte di Reinhart Koselleck, Otto Brunner e Werner Conze, la cui bussola, ossia la *Begriffsgeschichte*, è intrinsecamente e storicamente legata alla realizzazione del monumentale lessico *Geschichtliche Grundbegriffe* (1972-1997). Alcune delle voci dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, infatti, sono state tradotte in italiano per i tipi dell'editore Marsilio: vedi "Politica" ("Politik"), "Democrazia" ("Demokratie"), "Libertà" ("Freiheit") e "Progresso" ("Fortschritt"). Gli stessi lavori di Koselleck sono stati oggetto di attente ed estese traduzioni.

La *Begriffsgeschichte* si presta difficilmente ad una completa inclusione all'interno di un campo filosofico circoscritto. Allo stesso tempo è evidente che la "storia dei concetti" non è interamente esente da un originario influsso idealista – e in particolare da un possibile collegamento con le filosofie di Hegel e di Fichte –, che emerge sondando le origini intellettuali di tale

iniziativa storiografica ed ermeneutica. Il panorama culturale italiano, da sempre aperto verso le correnti filosofiche e storiche provenienti dall'area tedesca, sembra rappresentare, più di altri, un potenziale bacino di accoglienza, adattamento e rielaborazione per la *Begriffsgeschichte*.

Il testo di Diego Fusaro, al quale apre un'introduzione scritta da Pier Paolo Portinaro, presenta una ricostruzione della tradizione storico-filosofica nella quale è possibile inserire il pensiero e le opere di Koselleck. Tali origini sono da rintracciarsi, oltre che direttamente nell'idealismo, nella *Geistesgeschichte* di Wilhelm Dilthey (p. 41), e nella *Ideengeschichte* di Friedrich Meinecke (p. 10), dalle quali la *Begriffsgeschichte* ha sviluppato criticamente, ed in maniera oppositiva, le proprie caratteristiche distintive. Fusaro si è riproposto di evidenziare le divergenze e le affinità che collegano le argomentazioni teoretico-metodologiche di Koselleck a quelle sviluppate da alcune delle figure preminenti del pensiero politico e filosofico occidentale del XX secolo. Lo studioso italiano ha così messo in luce gli aspetti che avvicinano Koselleck ad alcuni dei maggiori intellettuali del Novecento, quali Carl Schmitt, Martin Heidegger, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur, Hans Blumenberg e Jürgen Habermas.

Nel suo lavoro monografico, inoltre, Diego Fusaro ha sistematicamente analizzato il libro di Koselleck *Vergangene Zukunft* del 1979, e nello specifico le categorie metastoriche di "spazio d'esperienza" ("*Erfahrungsraum*") e "orizzonte d'aspettativa" ("*Erwartungshorizont*"), che proprio in quella raccolta di saggi e di articoli, riuniti in un unico volume nel '79, furono ampiamente introdotte e sviluppate. Sono proprio i concetti di "spazio d'esperienza" e di "orizzonte d'aspettativa", utilizzati da Koselleck per indagare le esperienze soggettive ed inter-soggettive del tempo e della storia, ad attraversare trasversalmente il volume di Fusaro, e a costituire il filo di Arianna con il quale l'autore italiano intende condurci nei meandri del pensiero koselleckiano. Il libro di Fusaro costituisce perciò un'introduzione al pensiero di Reinhart Koselleck e alla critica che ha circondato i lavori di quest'ultimo. L'autore de *L'orizzonte in movimento* ha illustrato perciò le argomentazioni di Koselleck, cercando di mantenersi in equilibrio, e di mediare, fra l'irriducibile complessità e vastità del pensiero koselleckiano, e la volontà di districarne ed evidenziarne i punti salienti. In merito alla combinazione fra le categorie di "spazio d'esperienza" e "orizzonte d'aspettativa", Fusaro ha significativamente notato che esse costituiscono «una coppia concettuale che, per inciso, è anche al centro del lavoro di Paul Ricœur *Temps et récit*» (pp. 166-167).

Dei quattro capitoli che strutturano il libro di Diego Fusaro, l'ultimo è incentrato sull'analisi di *Kritik und Krise* del 1959, testo che ha consacrato Koselleck nel novero dei più importanti storici e teorici della storia contemporanei. Lo studioso italiano ha ampiamente ricostruito l'influsso esercitato da Carl Schmitt sulla gestazione e la stesura di quell'opera, affermando in merito che, «Koselleck, in fondo, non ha fatto altro che riprendere il lavoro abbozzato di Schmitt e svilupparlo in maniera diffusa e, per così dire, "storiograficamente aggiornata"» (p. 326). Diego Fusaro ha

quindi rimarcato che la *Begriffsgeschichte* non deve essere intesa come una "storia del linguaggio", «poiché il suo vero interesse orbita attorno al concetto socio-politico», del quale le parole sono unicamente un veicolo (p. 66). «La chiarezza di un concetto», ha aggiunto, «si basa sulla capacità di "annodare" insieme le esperienze storiche e il termine adatto per condensarle, mediando [...] tra realtà e linguaggio» (p. 69).

Non è certamente un caso che dall'originario e costante interesse per la filosofia della storia, e specialmente per la filosofia della storia nella sua accezione marxista, Diego Fusaro si sia orientato verso l'analisi del pensiero di Koselleck, con specifico riferimento alla semantica dei tempi storici, ai concetti di modernità e di temporalizzazione della storia (vedi il concetto di "*Sattelzeit*"), al collegamento fra passato e futuro storico, e al tema della fine della storia, nonché all'indagine sulle potenzialità e sui limiti delle attuali società umane. A compendio della sua ricerca Fusaro ha stilato un'aggiornata bibliografia delle opere scritte da Reinhart Koselleck, e della letteratura critica su Koselleck, sulle sue opere, e sulla *Begriffsgeschichte* in senso ampio.

Uno dei punti di forza di Reinhart Koselleck è stata la sua formazione intellettuale di ampio respiro, condotta fra Heidelberg e Bristol, dove egli studiò storia, filosofia, scienza politica, diritto e sociologia, a cavallo fra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta (p. 17). Tale approccio pluridisciplinare emerge chiaramente dai lavori del *Begriffshistoriker* e costituisce uno dei suoi indiscutibili punti di forza. Detto ciò, il processo formativo di Koselleck sembra precorrere i tempi, diventando paradigmatico dell'attuale permeabilità e fluidità che caratterizza i percorsi universitari in ambito umanistico. Una formazione che, specialmente per quanto concerne il pensiero filosofico, dovrebbe continuare ad essere il più possibile aperta agli influssi e ai richiami provenienti da altri ambiti di studio e di ricerca, in un quadro di collaborazione ad ampio raggio dal quale l'Italia non può rimanere isolata.

A livello internazionale, da diversi anni, si sta consolidando un forte interesse per la storia dei concetti e delle idee, al quale hanno contribuito e preso parte studiosi provenienti da paesi scandinavi e baltici, come Niklas Olsen (autore di *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, lavoro monografico su Koselleck, scritto in lingua inglese e pubblicato anch'esso, come *L'orizzonte in movimento*, nel 2012), o Kari Palonen, Helge Jordheim e Timo Pankakoski; e autori tedeschi quali Stefan-Ludwig Hoffman, Reinhard Mehring e Lucian Hölscher; nonché anglo-americani, fra i quali Melvin Richter, Keith Tribe, Peter Burke, David Carr, Anthony La Vopa, e Mark Bevir. È esattamente in questa corrente che Diego Fusaro si inserisce con il suo studio, testimoniando in tal modo come la tradizione della *Begriffsgeschichte*, e l'attuale dibattito storiografico imperniato su di essa, possano rappresentare, anche per i futuri storici e filosofi italiani, un rigoglioso terreno di confronto e di incontro.



*Recensione a*

**Rik Peters, *History as Thought and Action. The Philosophies of Croce, Gentile, de Ruggiero and Collingwood***

Imprint Academic 2013

*di Andrea Pinazzi*

Il libro di Rik Peters, pubblicato all'interno della serie dedicata a Collingwood della collana *British Idealist Studies*, e il cui titolo riprende esplicitamente quello dell'opera crociana del 1938, può essere letto da una molteplicità di punti di vista e con una certa varietà di intenti.

In primo luogo, come esplicitamente dichiarato dall'autore, si tratta del primo studio dell'ampiezza di un volume dedicato a ricostruire l'influenza dei tre pensatori italiani sull'inglese. Il percorso tracciato da Peters muove dall'arrivo di Collingwood ad Oxford – dove gli sviluppi filosofici di Croce, Gentile e De Ruggiero erano seguiti da un piccolo ma attivo gruppo di intellettuali – e dalla sua traduzione del testo crociano su *La filosofia di Giambattista Vico*. Si tratta di una ricostruzione storicamente molto accurata, che procede attraverso le opere e gli eventi – con un'insistenza che al lettore italiano potrebbe forse sembrare eccessiva, ma che, al contrario, si rivela senz'altro utilissima per il pubblico internazionale a cui il libro si rivolge, sulla biografia e sull'influenza delle filosofie di Croce, Gentile e De Ruggiero nel nostro Paese – che individua diverse fasi nello sviluppo dei sistemi filosofici di ciascun pensatore, mostrandone un quadro completo. Il suo unico difetto può essere rintracciato nell'aver trattato in capitoli separati i quattro filosofi, ricostruendo i contatti e gli scambi epistolari, ma lasciando spesso al lettore il compito, non sempre semplice, di riconoscere i punti in cui l'influenza degli italiani su Collingwood si fa più forte. La ricostruzione non manca di mostrare come la concezione della storia come azione che, nella lettura di Peters, rappresenta il terreno comune su cui si muovono gli sviluppi non solo teoretici, ma anche politici dei quattro, abbia potuto condurre, proprio in virtù di questa sua ambivalenza, a fratture insanabili, a partire dalle posizioni molto diverse, e talvolta opposte, che i protagonisti di questo libro hanno preso rispetto alla prima guerra mondiale. L'autore non manca, poi, di evidenziare l'atteggiamento per certi versi ambiguo tenuto da Collingwood nei confronti degli italiani: se, da un lato, è vero e indubitabile che egli

riconobbe sempre l'influenza e l'importanza degli scritti dei tre per il suo lavoro e, soprattutto con De Ruggiero e Croce, mantenne sempre un certo scambio epistolare, dall'altro, Peters rileva come nella sua autobiografia egli non citi mai Croce, solo una volta De Ruggiero, e Gentile solamente in via indiretta e per criticare la sua adesione al fascismo (cfr. p. 5).

Al di là della ricostruzione storica, che rappresenta, comunque, il centro del libro, particolare interesse destano le posizioni teoriche accennate tra le righe. Un certo rilievo assume, in questo senso, il ruolo assegnato da Peters alla filosofia della storia che non rappresenta, ai suoi occhi, una disciplina di esclusivo valore teorico, quanto, piuttosto, un metodo applicabile alla soluzione di problemi sociali, politici, aziendali. L'autore mostra, per questa via, la sua personale concezione di tutta la filosofia, vista come una "cassetta degli attrezzi" (cfr. p. 401) da utilizzare per interpretare i problemi della vita e mostra, anche, di aver appreso appieno la lezione gentiliana secondo cui i problemi filosofici non sorgono dalla filosofia, «non sono una invenzione dei filosofi», ma hanno il loro riscontro concreto nella vita quotidiana (cfr. ad es. G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze, 1952, pp. 230-232). L'importanza dei quattro filosofi risiede, allora, tanto nella ricchezza di strumenti concettuali che i loro percorsi speculativi sono in grado di fornire, quanto nel loro non essere mai stati pensatori della torre d'avorio ma uomini del loro tempo, concretamente e attivamente calati all'interno della realtà storica, sociale e politica in cui si trovavano ad agire. Seguendo questa via interpretativa, Peters vuole mostrarsi equidistante tanto dall'atteggiamento, più che storico, archeologico con cui si è, talvolta, tentato di guardare a una tradizione filosofica con cui si era perso il contatto (cfr. p. 398), quanto dagli eccessi teoreticisti con cui, all'opposto, si è tentato di interpretare questi pensatori, imprigionandoli all'interno dei loro sistemi. Teoria e prassi, coerenza sistematica e contributo alla storia del pensiero vengono, dall'autore, guardati sempre insieme e tenuti su un piano di parità, evidenziando gli sviluppi che, nel corso di oltre tre decenni, sono inevitabili, non nascondendo né rifiutando le difficoltà che dal mutamento delle posizioni derivano.

Più che un sistema di pensiero fatto e compiuto, il lascito dei quattro alle generazioni future è rappresentato, allora, dal loro tentativo di fornire strumenti concettuali per risolvere problemi, tentativo sconosciuto nella seconda metà del Novecento, ma che merita, agli occhi dell'autore, di essere oggi riportato alla luce. Non si tratta, tuttavia, di un compito artificiale, dettato dalla volontà di riportate in vita qualcosa che è morto, quanto, piuttosto, della rivalutazione di una tradizione che non deve essere riattualizzata, ma che è già attuale, perché sempre attuali sono i problemi con cui i quattro filosofi si confrontavano. Si tratta di capire come fare e il libro di Peters, nell'accuratezza della ricostruzione storica che lo caratterizza, può essere considerato, se non un primo tentativo, almeno un primo passo in questa direzione. Se un ultimo, ma non del tutto irrilevante, merito si vuole poi riconoscere a questo lavoro, esso consiste nel tentativo, tanto più rilevante in quanto non proposto da un autore italiano, di ricollocare una

tradizione filosofica a lungo considerata di interesse esclusivo degli specialisti – e che oggi sembra cominciare a godere di una nuova fortuna – all'interno del più ampio dibattito europeo, riconoscendole una posizione che non le è estranea. Anche in questo senso, il lavoro di Rik Peters sembra segnare un punto decisivo.



*Recensione a*

**Marco Deodati, *L'intenzionalità all'opera. Studi sul pensiero pratico di Husserl***

Mimesis 2014

*di Emanuela Carta*

Nel 1930, nella *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Levinas affermava che la portata dei problemi costitutivi husserliani, e dunque della stessa fenomenologia, «supera la teoria della conoscenza» (trad. it. p. 146).

Nell'ultimo decennio, la pubblicazione di alcuni corsi di lezioni e di manoscritti di Husserl (dal volume XXXVIII dell'*Husserliana Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, apparso nel 2004, a *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins*, di imminente uscita) ha reso ancora più evidente questa eccedenza, rinforzando l'idea di una irriducibilità della fenomenologia alla problematica teorico-conoscitiva.

Il nuovo studio di Marco Deodati, che non a caso prende l'avvio proprio da una citazione di Levinas (tratta da *La ruine de la représentation*), trova in questa irriducibilità il suo presupposto teoretico. Attraverso un fitto lavoro sui testi, l'Autore si propone infatti di liberare il potenziale etico delle analisi husserliane della struttura di coscienza.

Ma non è tutto. Il lavoro di Deodati evidenzia anche l'inevitabile contraccolpo che l'indagine compiuta da Husserl in ambito etico-pratico finisce per avere sulla teoria della costituzione e, dunque, sulla stessa fenomenologia.

L'interesse delle ricerche sul sentimento e sul volere non risiede infatti - sottolinea l'A. - nel loro rappresentare «un campo a latere di applicazione del metodo fenomenologico», bensì proprio nel loro intervenire «attivamente a decostruire, dislocare e rimodellare in profondità la questione della costituzione nel suo complesso» (p. 71).

Portando l'attenzione su questo significato delle analisi della sfera emotiva e volitiva, Deodati ha pertanto il merito di contribuire a scongiurare l'equivoco, che sempre si ripropone, secondo il quale la fenomenologia sarebbe una scienza *indifferentemente* applicabile a diversi campi o regioni del mondo.

Questa prospettiva si riflette anche nel modo in cui nel primo saggio (*Sentimento e donazione di senso: l'intenzionalità del valutare*) l'A. declina la questione, più volte dibattuta nella letteratura husserliana, se gli atti del sentimento e del volere siano o meno atti oggettivanti. Tale questione viene infatti inscritta dall'A., in maniera originale, all'interno di un più ampio discorso sulla struttura sintetica e stratificata dell'intenzionalità.

Su questo punto Deodati non potrebbe essere più chiaro: «la questione dell'atto emotivo non sta tanto nello stabilire *tout court* se esso sia oggettivante o meno, quanto piuttosto nell'articolare i diversi piani costitutivi in cui esso entra in gioco» (p. 33).

Secondo l'Autore, il tentativo husserliano di pensare la specifica donazione di senso degli atti emotivi è interessante, dunque, in quanto conduce Husserl a ripensare e ad approfondire la teoria della costituzione. Nonostante certe oscillazioni dovute alla difficoltà dell'indagine, l'analisi di questi atti rivela infatti (a) che la dinamica oggettivante dell'atto percettivo non è l'unica dinamica possibile; (b) che l'apparizione di un oggetto - anche percettivo - ha sempre sullo sfondo un moto emotivo, un orizzonte costitutivo passivo e preofferente intimamente legato ai movimenti del *Leib*. Gli atti del sentimento e del volere, finiscono così per rappresentare - afferma l'A. citando Bernet - non un'eccezione, bensì «un esempio paradigmatico del concetto di costituzione in Husserl» (p. 32).

Ora, il fatto che le ricerche nella sfera dei sentimenti e delle volizioni arricchiscano il discorso fenomenologico, portando alla luce, come già ribadito, «la struttura plurale e multiforme dell'intenzionalità» (p. 17), è una delle tesi principali che attraversano i diversi saggi che compongono questo studio.

Un'altra tesi su cui a ragione insiste l'A., è che l'analisi fenomenologica (ovvero intuitiva) dei fenomeni della vita sensiente e volente, possa garantire una fondazione dell'etica più rigorosa ed articolata di quella kantiana.

La differenza tra l'approccio di Husserl e quello di Kant in merito alle questioni centrali della filosofia pratica, trova piena espressione nel modo in cui i due autori pensano la questione della libertà.

Nel secondo saggio (*Per una fenomenologia della prassi: volere e agire*), l'Autore porta alla luce almeno due aspetti fondamentali della critica di Husserl alla posizione di Kant. Dal punto di vista della fenomenologia, (a) la libertà non è pensata come un concetto limite/non-fenomenico, ma sempre come un modo dell'intenzionalità e, dunque, come qualcosa di cui si può e si deve fare esperienza (in poche parole, come un fenomeno); (b) la libertà, intesa come autonomia, appartiene solo ad un livello superiore della costituzione. Si danno infatti «vari strati e dimensioni della libertà» (p. 91).

Diversamente da Kant, la fenomenologia insegna dunque che per chiarire il fenomeno della libertà in tutta la sua portata, bisogna ripartire dalle esperienze intenzionali più originarie della nostra vita pratica, *in primis* dall'esperienza dei decorsi intenzionali liberi o vincolati, e perfino dai movimenti del corpo (siano essi volontari o meno, istintivi o riflessi).

Quest'etica fondata fenomenologicamente - *contra* Kant – “dal basso” (*von unten*) e ravvivata dall'intuizione, riesce così ad abbracciare tutto quel «vasto spettro di azioni e micro-azioni» che rivestono un ruolo fondamentale nella nostra vita pratica e che rimangono escluse nel sistema kantiano (p. 78). L'approccio fenomenologico consente inoltre, grazie al suo particolare stile di analisi, di ridiscutere alcune distinzioni fondamentali della filosofia pratica (come, ad esempio, quella tra il volere e il desiderare), che in Kant restano non indagate (p. 107).

Da ciò si vede come le analisi fenomenologiche degli atti del sentimento e del volere - che l'A. riporta con più cura e precisione di quanto ci sia possibile qui testimoniare - costituiscano un radicale banco di prova per sondare i problemi della filosofia pratica. Le analisi degli atti di coscienza, in Husserl, non sono mai, infatti, meramente psicologico-descrittive (neanche nel senso della psicologia fenomenologica), ma servono piuttosto - come Deodati vuole mostrare - a «dischiudere un terreno d'indagine scientifico a partire dal quale poter affrontare in modo rigoroso il discorso filosofico» (p. 10). Esse consentono infatti, come abbiamo visto, di ricondurre ogni “teoria” all'evidenza, escludendo il rischio di assumere falsi presupposti e/o di cadere in un vuoto formalismo. In questo senso, le indagini husserliane della coscienza pratica raccolte in questo studio, rappresentano un'occasione preziosa per vedere *all'opera* il funzionamento delle analisi intenzionali e per comprendere il modo in cui Husserl affida loro il chiarimento di tutte le questioni filosofiche (tanto pratiche quanto teoretiche). L'intero studio di Deodati ci sembra animato proprio da questa preoccupazione di portare alla luce la portata filosofica – imprescindibile, ma non di rado misconosciuta – dell'indagine della struttura di coscienza, e tale aspirazione rappresenta, a nostro avviso, il suo merito maggiore.

Nell'ultima parte di questo lavoro - a partire dal terzo saggio (*Motivi centrale dell'etica husserliana: valutazione, dovere, decisione*), l'A. si dedica infine all'esplicitazione dei caratteri principali dell'etica husserliana: vale a dire il suo configurarsi come un'etica dell'auto-determinazione (*Selbstbestimmung*), dell'auto-regolazione (*Selbstregelung*) e dell'auto-responsabilità (*Selbstverantwortung*). L'aspetto centrale dell'etica di Husserl è che essa valorizza, di contro ad altri approcci, come quello di Scheler, il ruolo decisivo della libera decisione del soggetto per il bene. Per Husserl il campo etico può essere dischiuso, infatti, solo da una scelta razionale che non può essere determinata altro che da se stessa. Tale scelta - questo è l'aspetto su cui ci sembra insistere l'A. - necessita di essere continuamente rinnovata in modo da non scivolare in un comportamento automatico ed esteriorizzato. Il soggetto deve farsi, insomma, responsabile, riattivando continuamente il senso originario delle sua decisione iniziale. Le varie sfaccettature dell'idea husserliana di responsabilità ed il ruolo decisivo che quest'ultima può giocare nell'epoca presente, emergono in tutta la loro portata nell'ultimo saggio, dedicato al problema della tecnica (*Tecnicizzazione e responsabilità*).

L'ultima tesi dell'A. su cui vorremmo attirare l'attenzione si inserisce proprio in questo contesto. Essa riguarda infatti la necessità, oggi, nell'epoca della tecnica, di risvegliare un atteggiamento responsabile, interpretato in generale - a partire da Husserl - come una riappropriazione del senso delle nostre esperienze nel mondo.

L'A. ritiene che il processo di tecnicizzazione dell'esperienza, che costituisce la cifra del nostro tempo, possa trovare un efficace "antidoto" proprio in quella "terapia" con la quale Husserl ha provato a fronteggiare la crisi delle scienze: ovvero l'appello alla responsabilità, intesa filosoficamente come ritorno all'intuizione evidente e al riattungimento del senso originario di ciascuna esperienza. E ciò non a caso. L'A. interpreta infatti il problema della tecnica in parallelo con la crisi delle scienze europee diagnosticata da Husserl. La tecnica, in questa prospettiva, non sarebbe che l'estremo stadio di quel processo, avviatosi con la formalizzazione algebrica del metodo delle scienze, che ha portato ad una semplificazione del procedimento scientifico, ma che ha anche via via spezzato il contatto con le forme intuitive pre-scientifiche e con il problema filosofico del senso. Nell'epoca della tecnica questa dinamica - afferma Deodati, richiamandosi anche alle analisi di Blumenberg - si è estesa ad ogni aspetto della nostra vita: tutto è già pronto, codificato, non bisognoso, almeno in apparenza, di essere interrogato. Ma - e qui si dispiega una possibilità fondamentale - questo non vuol dire che non sia possibile ritrovare, in questa dimensione, uno spazio per l'interrogazione filosofica, e che «quello tecnico e quello responsabile siano due atteggiamenti intenzionali reciprocamente escludentisi» (p. 148). È proprio la fenomenologia di Husserl, anzi, ad offrire le risorse per poter pensare l'apertura di questo spazio di interrogazione. Diciamo la fenomenologia, e non semplicemente l'etica fenomenologica, perché è la fenomenologia stessa, che elevando l'intuizione a principio, ed appellandosi alle «cose stesse», tocca con mano fin dall'inizio - prima di ogni regionalizzazione (come dicevamo in apertura) - la responsabilità.

*Recensione a*

**Francesca Borrelli, Massimo De Carolis, Francesco Napolitano, Massimo Recalcati, *Nuovi disagi nella civiltà. Un dialogo a quattro voci***

Einaudi 2013

*di Alex Pagliardini*

Analizzare il disagio della civiltà oggi recuperando la riflessione e la diagnosi sviluppata da Freud nel 1929 nel suo controverso "Il disagio della civiltà", mettendola in tensione con i mutamenti radicali e sempre in corso della nostra attualità. È questo l'obbiettivo dichiarato del volume di Francesca Borrelli, Massimo De Carolis, Francesco Napolitano e Massimo Recalcati *Nuovi disagi nella civiltà. Un dialogo a quattro voci* (Einaudi, Torino 2013). Un'analisi del disagio, dunque del funzionamento, della contemporaneità, strutturato e articolato a partire e attorno all'analisi di Freud. Non un'analisi tra le tante del nostro tempo ma un'analisi che, ruotando insistentemente attorno al saggio di Freud, si pone come una sua riscrittura. Un lavoro che a tutti gli effetti si colloca nella direzione di un "ritorno a Freud", ritorno non certo volto a confermare l'analisi freudiana, ma ad attualizzarla, in particolare sollecitandone i punti fondamentali e problematici, nella convinzione che in questa manovra risieda la chiave di lettura decisiva per intendere l'opacità del presente e dei suoi disagi.

Impresa ambiziosa, per certi versi esagerata, ma bisogna dire che il testo curato e ideato da Francesca Borrelli e costruito come dialogo tra la stessa, due psicoanalisti molto diversi come Massimo Recalcati e Francesco Napolitano, e un filosofo vicino alle ragioni della psicoanalisi come Massimo De Carolis, riesce a essere all'altezza di questa esagerazione.

Due in particolare sono i fondamenti del lavoro di Freud che vengono trattati sul serio senza essere lasciati all'equivoco che da anni li accompagna, anche e soprattutto nelle analisi psicoanalitiche.

Il primo fondamento della riflessione freudiana sul disagio della civiltà è senz'altro quello più noto: ogni civiltà si fonda e si struttura sulla rinuncia pulsionale. All'unanimità questo viene riconosciuto come il vero e proprio cardine della riflessione di Freud e non a caso è con esso che ci si misura

quando si tenta di leggere il disagio della nostra civiltà, quella attuale. Occorre però precisare che tale assunto contiene un secondo versante, quello spesso dimenticato, e cioè che la pulsione è un prodotto della civiltà stessa. Dunque, tenendo insieme entrambi i versanti del fondamento dell'analisi di Freud, occorre dire che: *ogni civiltà si fonda sulla rinuncia pulsionale e ogni spinta pulsionale è l'effetto dell'azione della civiltà*. Il presupposto del disagio della civiltà si trova per Freud in questo *nodo*. Se si considera solo il primo versante del presupposto, cosa che tendono a fare molte della analisi del testo di Freud, si perde completamente la funzione, anche nella struttura della civiltà, di quell'imbroglio che Freud chiama inconscio.

L'appiattimento solo sul primo versante del presupposto freudiano, e non sul nodo, ha dato vita nel corso degli anni a molte letture che mi pare possibile suddividere in due filoni. Il primo si declina verso una ingenua teorizzazione della liberazione dai vincoli della civiltà. Il secondo in una progressista teorizzazione della forza costruttiva e sublimatoria della cultura. Nel primo caso si va nella direzione di ipotizzare un ritorno a uno stato di natura il più possibile svincolato dalle restrizioni della civiltà, per liberare la forza pulsionale. Nel secondo caso si va nella direzione di affermare la possibilità che la cultura integri e contenga, all'interno di codici sempre più flessibili, l'attività pulsionale.

*Nuovi disagi della civiltà* ha al contrario il merito di non perdere mai di vista il nodo su cui si articola l'analisi di Freud e dunque di non scivolare all'interno di questi due ingenui paradigmi, peraltro egemoni. Se ogni civiltà – che come ricordano chiaramente gli autori è per Freud sinonimo di cultura, di comunità, di legame sociale – non può che sostenersi sulla rinuncia pulsionale, non di meno la pulsione è quella spinta incessante che sorge proprio a causa della rinuncia introdotta nell'essere umano dall'azione della civiltà. Spinta che per alcuni analisti tende a colmare – senza poterci mai riuscire – la rinuncia, la perdita da cui scaturisce: in questa direzione va, con Bion, la lettura di Francesco Napolitano. Per altri, al contrario, la spinta pulsionale è l'insistenza di questa stessa perdita, cioè è una spinta che non mira tanto a colmare la perdita da cui scaturisce ma a ripeterla: in questa direzione va, con Lacan, la lettura di Massimo Recalcati.

Concepire il nodo civiltà-rinuncia-pulsione in questi termini (sia che, in seguito, la cosa prenda la declinazione più vicina a Napolitano, sia che prenda la direzione più vicina a Recalcati) comporta mettere a fuoco un postulato decisivo: non c'è civiltà senza disagio, il disagio nella civiltà è inevitabile e ineliminabile. Ogni essere umano abita la civiltà e la pulsione, perciò è sempre alle prese con una perdita, con una rinuncia, con una disarmonia, questo perché non solo ogni azione della civiltà comporta la perdita e la rinuncia ma anche e soprattutto perché – come indicato poco fa - ogni attività pulsionale “porta con sé”, implica, o addirittura ripete, la perdita e la rinuncia.

Il seconda assunto dell'analisi freudiana - spesso dimenticato ma opportunamente mantenuto vivo in questo lavoro – è un assunto fondamentalmente etico. Nell'analisi della civiltà e del suo disagio, non si

tratta mai per Freud né di liberare la pulsione dai vincoli della civiltà né di adattarla a questi stessi vincoli. Si tratta al contrario di pensare come un essere umano, così come una comunità, possa avere un rapporto con la pulsione. Come scrive Francesca Borrelli nella sua lucida introduzione: «per Freud l'uomo è caratterizzato da un eccesso pulsionale, prerogativa che gli detta la necessità di rendersi attivo, di prendere posizione circa se stesso e i propri simili» (p. XXVI). Si tratta in sostanza di una questione etica, vale a dire che tipo di rapporto è possibile instaurare con la pulsione, cioè con quel che in una comunità – così come in una soggettività – è sempre in eccedenza. Nessun rapporto con la pulsione può modificare il suo essere sempre di troppo, una perdita eccessiva, una presenza inafferrabile. Per questo l'analisi di Freud è etica, cioè pensa alla relazione con quanto non può mai essere integrato nel rapporto, incluso nel rapporto, e per questo Francesca Borrelli sottolinea opportunamente come l'analisi di Freud vada nella direzione di formulare *un'opera di civiltà*. Liberare la pulsione dalla civiltà o adattarla alla civiltà non sono invece opere di civiltà, non sono dunque movimenti etici, cioè modi di rapportarsi con l'eccedenza, ma sono movimenti di negazione proprio del suo essere in eccesso, dunque sono movimenti di rifiuto della pulsione.

Tenendo saldi questi due assunti della riflessione freudiana la questione fondamentale per ogni analisi della civiltà diventa: che tipo di rapporto una comunità instaura con la pulsione? Su questa linea, in effetti, questo dialogo a quattro voci interroga il tipo di rapporto con la pulsione che ha instaurato la nostra civiltà.

Interrogare il testo di Freud permette in effetti di cogliere nella sua evidenza la svolta radicale prodotta e imposta dal discorso del capitalista, egemone se non esclusivo nella nostra epoca, al nodo civiltà-rinuncia-pulsione. Assistiamo a una vera e propria perversione di questo nodo. Il discorso del capitalista è a tutti gli effetti fondato sul diniego del nodo concepito da Freud, nodo nel quale la rinuncia, la perdita, la mancanza, sono da intendersi come esperienze fondative e ineliminabili di qualsiasi comunità e soggettività. Questo diniego è propriamente diniego della castrazione, altro modo per declinare e dire il nodo freudiano. Diniego, *Verleugnung*, è propriamente il meccanismo individuato da Freud a fondamento della perversione, il quale opera nel seguente modo: “siccome c'è la castrazione, dimostro che non c'è la castrazione”. Ed è proprio in questo modo che opera il discorso del capitalista: “siccome ogni civiltà, ogni sistema sociale, si fonda sulla rinuncia, sulla castrazione, produco un funzionamento sociale caratterizzato da un'offerta-imposizione illimitata di gadget e pratiche di vita capaci di smentire la castrazione”.

La svolta epocale, la mutazione antropologica alla quale gli autori fanno riferimento, trova in questa svolta, nella torsione inflitta alla civiltà dal discorso del capitalista, la sua ragione di fondo. Il discorso, il funzionamento sociale, la civiltà di cui parla Freud – ogni civiltà a suo dire – si fonda sulla castrazione, sul nodo civiltà-rinuncia-pulsione, e fa proprio dello spazio vuoto insito nel nodo, della perdita costitutiva e sempre all'opera

determinata da questo stesso nodo, il luogo della tensione, della protesta, del conflitto e infine dell'invenzione di un proprio modo di rapportarsi con la pulsione. Contrariamente, il discorso del capitalista, la nostra civiltà, si fonda sul diniego della castrazione, facendosi essa stessa – la civiltà – offerta ripetuta di pratiche e oggetti pulsionali, facendosi essa stessa smentita della castrazione e luogo di godimento. La nostra civiltà ha cessato di essere un limite costitutivo e operativo dell'esigenza pulsionale diventando essa stessa una macchina pulsionale. Così facendo, la nostra civiltà – cioè la logica del capitalismo – ha prodotto un sintomo molto serio, per certi versi incurabile, quello della saturazione della funzione della perdita, cioè dell'unico luogo attraverso il quale instaurare un modo proprio di rapportarsi alla pulsione, a quella perdita in eccesso che è la pulsione, e dunque alla civiltà che si abita. Recalcati chiama questo sintomo *eclissi del desiderio*.

Una civiltà è sana quando permette ai soggetti che la abitano di instaurare un rapporto particolare e proprio con l'esigenza pulsionale che attraversa la civiltà stessa. Per far questo la condizione necessaria è che la civiltà, in qualsiasi modo si organizzi e dispieghi, sappia contenere come eccedenza interna la dimensione pulsionale. In questo senso il discorso del capitalista, la nostra civiltà, il suo funzionamento divenuto esso stesso occasione di godimento, può dirsi profondamente malato. Smentendo l'eccedenza della pulsione e integrandola all'interno del suo meccanismo ha saturato lo spazio vuoto e di fatto annullato la possibilità che i soggetti che lo abitano possano instaurare un modo proprio di rapportarsi alla pulsione. Non a caso eccesso di omologazione al discorso e dipendenza sfrenata in pratiche pulsionali sono i due versanti, come ricorda Recalcati, del soggetto che abita il discorso del capitalismo. Su questi due versanti si dispiega la nuova clinica, il nuovo disagio. Per altri versi questi due versanti sono messi bene in luce dalla prospettiva delineata da Massimo De Carolis. Nella nostra civiltà abbiamo da un lato soggetti affetti da ipernormalità, dall'altro soggetti affetti da dipendenza compulsiva, entrambe le posizioni sono l'effetto della scissione tra pulsione e regola «scisse ed estranee l'una all'altra» (p. 61). L'attitudine dissociativa è in questa prospettiva la cifra della nostra civiltà, un altro modo di intendere la rottura del nodo freudiano, che con De Carolis possiamo individuare in quell'impasto paradossale nel quale l'umano è preso, quello tra apertura alla contingenza e necessità di chiusura nella nicchia, nodo paradossale che la nostra epoca ha scisso, producendo le due grandi declinazioni del disagio sopra indicate: l'ipernormalità, l'omologazione identitaria da un lato, la compulsione a godere, l'attaccamento all'oggetto, dall'altro.

Tornando al testo di Freud questo volume intercetta due questioni molto problematiche e irrisolte della riflessione freudiana. La prima riguarda il sogno di Freud. In effetti è innegabile che Freud stesso pensi alla possibilità di una civiltà il cui rapporto con la pulsione non si stringa attorno alla rinuncia. Il sogno di Freud rimane tale, cioè irrisolto, per quanto riguarda la civiltà, lui stesso non trova modo di concepirne una in cui questo sia possibile. Allo stesso tempo il sogno di Freud si declina nella pratica analitica, qui dovrebbe

essere realizzabile, cioè un'analisi deve permettere a chi la pratica di arrivare a instaurare un rapporto con la pulsione non intrecciato alla rinuncia. Il capitalismo è allora riuscito a realizzare il sogno di Freud nella civiltà, ha realizzato ciò che Freud non riusciva neanche a pensare? Di primo acchito sembrerebbe di sì, ma se analizziamo bene – non solo alla luce della crisi nella quale versa oggi il discorso del capitalista, cosa che lo ha costretto a reintrodurre la rinuncia e il sacrificio – il suo funzionamento cogliamo un punto semplice ma essenziale: negare il nodo civiltà-rinuncia-pulsione non significa affatto risolverlo. Risolverlo non spetta a nessuna civiltà, a nessun funzionamento sociale, ma solo al particolare della propria esperienza. Una buona civiltà, un buon funzionamento sociale, può far sì che ci sia lo spazio per una tale esperienza soggettiva.

La seconda questione irrisolta e problematica del testo di Freud, alla quale questo dialogo a quattro voci permette di dare una nuova risposta, è particolarmente insidiosa. In effetti *Il disagio della civiltà* è attraversato da un dubbio che disturba Freud: come mai una civiltà deve proibire ciò che nessuno vuole fare, «che bisogno ci sarebbe mai di proibire ciò che nessuno vuole fare» (p. 148), così riporta la questione Francesco Napolitano. Detto altrimenti, perché interdire qualcosa che per l'essere umano è già interdetto? Perché proibire il soddisfacimento pulsionale quando è l'essere umano stesso a rifiutarlo? Perché la società mette limiti là dove già l'essere umano tende a limitarsi? Bisogna dire che la questione di Freud rimane aperta – nonostante abbia trovato molte risposte. Mi pare che questo lavoro tenda a valorizzare, proprio recuperando l'interrogativo irrisolto di Freud, un ripensamento del limite, svincolandolo finalmente da quel che rende difficile se non impossibile l'esperienza pulsionale ed elevandolo a quella funzione che la rende possibile. Ripensare il limite non come qualcosa di repressivo ma come ciò che permette di accedere all'esperienza pulsionale senza rimanerne bruciati – così il paradosso di Freud trova una soluzione: *si limita ciò che l'essere umano tende a evitare per permettergli di accedervi*. Una civiltà sana è quella che sa funzionare proprio come questo limite.

C'è un'ultima questione irrisolta nel testo di Freud rispetto alla quale il dialogo di questo lavoro rimane meno incisivo. Si tratta della spinosa questione del "al di là del principio di piacere". L'analisi del disagio della civiltà di Freud fatica a prendere seriamente in considerazione questo *al di là* da lui stesso teorizzato qualche anno prima. Il principio di piacere rimane troppo presente, a tratti è ancora il principio decisivo dell'economia pulsionale e dunque dell'analisi della civiltà. Come è noto Derrida ha dato molto valore a questa titubanza di Freud, per lui il *fort-da* nel quale rimane sospeso Freud è il vero principio regolatore del funzionamento pulsionale. Contrariamente Lacan ha colto una difficoltà di Freud in questa titubanza e ha deciso di completare il *passo al di là* del principio di piacere; *la pulsione è propriamente al di là del principio di piacere*, è, al fondo, sempre pulsione di morte. Il punto è messo bene a fuoco, ad esempio da Recalcati: «Freud solleva lo scandalo di una vita umana tendenzialmente alla ricerca della ripetizione di un godimento al di là di ogni senso di protezione e conservazione della

vita: lo scandalo della pulsione di morte. [...] La vita umana vuole godere, vuole godere della vita sino alla morte» (pp. 148-149) – la vita vuole godere, non l'essere umano che come detto non vuole affatto godere. Si poteva forse insistere più su questo punto per interrogare meglio il ruolo dell'al di là del principio di piacere nel funzionamento e nei disagi della nostra civiltà. Allo stesso tempo il fatto che un lavoro così rigoroso manchi questo incontro, non riesca a stringere questo punto, allude, dunque dice, molto meglio di tanti altri lavori che hanno cercato di teorizzarlo, il funzionamento dell'al di là del principio di piacere.

Questo è appunto al di là del principio, dunque non è un principio, è – come ricorda Lacan nell'ultima parte del suo insegnamento – “senza legge” e tende a ripetersi, appunto, come “quel che non va”.

*Recensione a*

## **Antonio Romano, *Seduzione dell'opera aperta. Una introduzione***

Mimesis 2014

*di Libera Pisano*

*Seduzione dell'opera aperta. Una introduzione* è uno studio filosofico sulla sintassi – mediatica e non – del potere nel contemporaneo. Non si tratta, tuttavia, di una definizione esaustiva perché l'opera aperta sfugge in modo sorprendente alla ragnatela delle classificazioni. La coerenza del titolo e del sottotitolo è testimoniata dalla fine e composita struttura del libro in cui metanarrazione e narrazione rimandano l'una all'altra. L'approccio metodologico si iscrive nel solco di uno strutturalismo *sui generis* che fa della realtà un testo aperto da leggere e interpretare. L'uso del linguaggio e delle etimologie è esperto e straniante, mentre il ragionamento ha una consequenzialità geometrica e segue un filo preciso, anche quando l'autore lancia alcune sfide che colgono il lettore impreparato.

Lacan, Derrida, Ortega y Gasset, Gadamer e Foucault lampeggiano in queste pagine. Grandi capolavori cinematografici – *La Grande Bouffe*, *Crash*, *Amici miei* – diventano lo specchio di alcuni cambiamenti sociali decisivi. Tuttavia la varietà delle fonti è inattesa a tal punto che il sincretismo argomentativo può sembrare volutamente grottesco: i discorsi di Bossi sono avvicinati ai seminari di Lacan, la trasmissione televisiva Forum alla Pietà di Michelangelo.

Il volume si divide in tre sezioni: Nemo, Taglio e Bricolage. A conclusione l'autore inserisce tre rispettive appendici: la prima sull'etica del web e la democrazia, la seconda sull'imponderabilità della pena come effetto deterrente del crimine, la terza sul rapporto tra totalitarismo e post-pre-moderno. Questi studi pongono questioni che, lungi dal chiudere il libro, lo aprono ancora una volta. La raffinatezza dell'opera sta nella composizione e de-composizione, il lettore è inchiodato dall'argomentazione serrata ed è al contempo sedotto dalla sua tridimensionalità.

Il primo troncone è Nemo, scelto non per il latino 'nessuno', ma per l'*etymon* greco che ha a che fare con il pascolo, l'abitare, la legge. L'affinità semantica tra *nomos*, *nemo* e *logos* è lo spunto per tracciare un ritratto linguistico, sociale e politico del contemporaneo. L'autore tiene conto di benefici e rischi dell'oscurità e della chiarezza espositiva, mettendo a fuoco

i tratti peculiari della retorica populista dei nuovi media che sanciscono, in qualche modo, la morte stessa della politica, che da parola diventa immagine, da ragionamento si trasforma in slogan. Non c'è da stupirsi allora che l'atteggiamento più diffuso sia proprio quello di una «interpassività» – nozione messa a punto da Žižek che è agli antipodi dell'«ensimismamento» di Ortega y Gasset – una versione estrema e ulteriore di alienazione in cui è l'oggetto ad espropriare il soggetto della sua passività.

La modalità interpassiva per eccellenza viene colta tanto nell'analisi dei discorsi politici, quanto nella pornografia. Porno e politica sono due *performance* audiovisive: «se la pornografia rappresenta il grado zero del cinema, la comunicazione politica è contemporaneamente diventata il grado zero del ragionamento e si è trasformata in mito» (p. 51). Il passaggio epocale in cui si staglia il contemporaneo sarebbe quello dal *logos* al *mythos*, dalla parola alla visione, passaggio di cui si può tener conto solo grazie alla tecnica. Lo spostamento del godimento dal consumo alla ritualità del consumo viene colto in modo esemplare nella trama de *La Grande Bouffe*, in cui i quattro protagonisti – che decidono di suicidarsi mangiando – sarebbero i testimoni di una saturazione che è estinzione del desiderio e esclusione dell'io.

La seconda parte del libro prende in considerazione la semantica – psicoanalitica – del taglio, inteso come «linea di demarcazione», «punto di oscurità», «interruzione» (p. 77). L'autore distingue in modo marcato la tridimensionalità dalla bidimensionalità: la prima è apertura e creazione del nuovo, passaggio dalla monade al nomade, è la seduzione e l'inquietudine di Duchamp; la seconda è specularità dell'oggetto, affastellamento di dettagli mai isolati, è la pittura fiamminga, paura. Bidimensionale è generalmente l'audiovisivo, basti pensare alla cassa di risonanza della paura di alcune trasmissioni televisive: «il massmedia fa tintinnare il campanello pavloviano, il jingle e lo spettatore risponde» (p. 103). La dinamica di uno spettatore di mezza età che critica e gode della tv spazzatura è letto come sadismo e servilismo del *medium*. La fusione tra media, tecnica e umano viene evidenziata nell'erotizzazione dell'inorganico, che dalla teratologia ottocentesca arriva fino alle foto ibride di Newton e all'ossessione delle lamiere del film *Crash*.

La terza sezione è Bricolage, inteso come categoria sociologica e tratto pertinente della società americana, la cui varietà si fonderebbe su un vuoto sostanziale di cultura e storia. Il giudizio tagliente che l'autore riserva all'America non è di natura politico-economica, o meglio non si misura sul capitalismo imperialista, quanto sulla pretesa utopica di una società perfetta, pretesa che è riscontrabile nel diritto alla felicità contenuto nella Dichiarazione d'indipendenza. Se la felicità non è tangibile, non si può promettere. È questo il motivo che avrebbe condotto ad una «distopia etica» (p. 136). Da un'analisi lapidaria e – a tratti – *tranchant* che parte dall'età reaganiana e arriva alla Mtv generation, l'attenzione si sposta verso un ipotetico futuro della società, che ha come modello – in modo troppo benevolo e sbrigativo – lo smantellamento dell'assetto di rappresentanza statuale che c'è in Europa.

Una vena antidemocratica serpeggia nelle pagine di questo libro e si coniuga ad una anarchia derisoria e sadica, come quella che l'autore coglie nel film *Amici miei*. Il rituale del corteggiamento del capolavoro di Monicelli dà l'occasione per confrontarsi con il nascondimento della «pornotopia» contemporanea, definita nomade perché «si muove nello spazio di pari passo col pc» (p. 177). Con la tecnologia sarebbe avvenuto un cambio radicale: da una pornografia strumentale o teleologica ad una *pornformance* meccanizzata, un «porno di mercato» (p. 184) de-erotizzato, in cui il piacere è diventato il perturbante.

L'oscurità del discorso con cui inizia il libro ritorna, in modo circolare, nelle conclusioni quando l'oscurità dell'oggetto è quella della legge e del porno. Il rapporto che unisce questi due elementi non sta solo nel privato che è negoziato dalla legge, ma più foucaultianamente il porno è «il verso con cui capire meglio il recto/legge» (p. 184), mostrandone i limiti e una segreta affinità. Tuttavia, il porno di mercato non ha più una metanarrazione, non è sovversione degli schemi, ma una commedia impoverita del desiderio funzionale alla legge. Il porno vero e proprio – la cui trattazione insieme alla colpa viene rimandata ad un libro a venire – è un «antidoto sociosemiotico e psicologico in cui riappropriarsi del senso ridicolo della legge e liberarsi del senso di colpa» (p. 189). La soluzione dissacrante e originale che questo libro sembra prospettare è quella di una *Befreiung* dalla/della legge attraverso la cruna sottile di una pornografia più autentica: una pornografia anarchica potrebbe essere un nuovo spazio di resistenza e una fuga dalla tenaglia di mercato, corpo e potere.



*Recensione a*

**Sergio Benvenuto, Antonio Lucci,  
*Lacan, oggi. Sette conversazioni per  
capire Lacan***

Mimesis 2014

*di Alessandro Siciliano*

Lacan diceva che la sua *mission* era lavorare la selva freudiana per ordinarla come un giardino alla francese. Chi apre un suo testo non potrà che sorridere in risposta a una dichiarazione del genere. Lunghi infatti dall'essere (sempre) ordinata secondo criteri logici, l'opera dello psicoanalista parigino è ancora oggi famosa per la sua tortuosità e per l'instabilità che porta con sé.

Ma una cosa va detta chiaramente, a seguito del *leitmotiv* sopra: Lacan è importante. Il suo insegnamento è un punto cardinale nella mappa dei territori psichiatrici, psicoanalitici e filosofici di cui non si può non tener conto. Non è ammissibile, per citare solo un importante esempio, una teoria dell'uomo che non consideri l'al di là del principio di piacere nell'esperienza umana. Come fare dunque per non ignorare e soprattutto per non far ignorare questo pensiero così importante? Se Martin Heidegger, leggendo gli *Écrits*, ebbe a dire che «questo psichiatra ha bisogno di uno psichiatra», cosa può fare oggi uno psicoanalista lacaniano per evitare la liquidazione dell'opera di Jacques Lacan come la parola di un folle?

*Lacan, oggi. Sette conversazioni per capire Lacan* (Mimesis 2014) è il titolo della risposta che Sergio Benvenuto e Antonio Lucci hanno provato a dare alla grande domanda di senso alimentata dal trauma-Lacan. Succede spesso, infatti, un'altra cosa quando ci si appropria a un autore come questo: meno comprendiamo e più ci mettiamo al lavoro. Se è vero, come insegna lo psicoanalista parigino, che l'apparato simbolico dell'umano è strutturalmente ferito, Lacan sembra costantemente stuzzicare questa ferita.

*Lacan, oggi* è un libro per tutti, iniziati e iniziati, filosofi, clinici e *cultural students*. Nella forma ora dell'intervista ora del dialogo, il filosofo e lo psicoanalista provano a costruire una rappresentazione del personaggio, del pensiero e dell'ambiente culturale di Jacques Lacan partendo da lontano e atterrando all'oggi. Con la sua narrazione, Benvenuto – per il quale la definizione di “psicoanalista lacaniano” sta decisamente stretta – riesce ad offrirci un'immagine a più dimensioni del maestro e della sua psicoanalisi

con toni tutt'altro che agiografici. Domande e risposte camminano insieme verso la decostruzione della leggenda per mettere a fuoco l'uomo, il godimento e infine lo scarto.

Si comincia dunque dall'immagine: lo psicoanalista *dandy* con sigaro pregiato in bocca, il teorico opaco che abolisce la comprensione e punta tutte le sue carte sul significante, sulla presenza del filtro linguistico fra noi e il mondo. Si fa notare la passione di Lacan per i *coup de théâtre*, per i giochi linguistici, per i buchi neri del senso. Così che inevitabilmente la fama del personaggio, nella fruizione del grande pubblico dopo la pubblicazione degli *Écrits*, precede la teoria e ancor di più l'applicazione clinica. Certo che qui vediamo il narcisismo e tutti i suoi colori, ma concentrarsi su questo sarebbe l'ennesimo tentativo di condensare Lacan in un'immagine liquidabile. Lo psicoanalista, chi è costui? Nel linguaggio risiede il senso (dell'Altro) così come il suo rovescio. Cosa dovrebbe fare un buon analista se non rovesciare il significante per mostrare *il mostro* che risiede all'ombra del senso? Così le famose *boutade* del nostro puntavano a aggirare la comprensione immaginaria del significato per avvertire la presenza del significante, ora non più trasparente. «La psicoanalisi non punta a soddisfare la *demande*, ma a far emergere il *désir*» (p. 31) frutto della Legge della Parola; un desiderio che corre come un furetto tra i significanti.

Questa attenzione al linguaggio è una caratteristica chiave di tanta arte e filosofia del Novecento, che Richard Rorty ha definito *linguistic turn* (1967). Nel campo dell'arte abbiamo assistito alla dismissione della rappresentazione della realtà e all'immissione sulla scena del linguaggio, dei colori e la tela (se non la persona del pittore) in pittura, del silenzio in musica, dell'immagine pura nel cinema. Le radici del pensiero lacaniano si trovano in questo habitat culturale, che nelle scienze umane prende il nome di strutturalismo linguistico. Lungi dunque dal confondersi con la vocazione ermeneutica di certa psicoanalisi, per cui ci sarebbero significati e simboli standard da rintracciare nelle parole del soggetto, Lacan è un convinto sostenitore del primato del significante, che ricava l'uomo «dalle larve di mammiferi» come dice Althusser in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, testo del 1977, con una incidenza singolare per ognuno.

L'interesse del filosofo e dello psicoanalista si spostano presto sulla chiave di volta del pensiero lacaniano, concetto intravisto agli inizi del suo insegnamento e via via sempre più formalizzato: il registro del Reale. Si tratta dell'argomento lacaniano più ostico, di cui si fa fatica a parlare perché possiamo solo e sempre parlare, di questo e di altro, con i piedi nel registro Simbolico, che del Reale sarebbe un epifenomeno. Il più ostico ma allo stesso tempo il più attuale, su cui non a caso si concentra l'attenzione di tanta psicoanalisi ma soprattutto di una linea minore della filosofia contemporanea, interessata alla speculazione intorno al post-umano (o dis-umano). L'uomo e la coscienza sarebbero delle isole che poggiano in un mare di esperienza che non è più esperienza di qualcosa né esperienza per qualcuno. Un campo impersonale, dove questa esperienza primordiale, assoluta, fluttua a prescindere dal simbolico-immaginario, come ha ben

spiegato il filosofo Rocco Ronchi nel suo lavoro del 2012 *Come fare*. È questo il cuore pulsante della psicoanalisi lacaniana oggi, che tanto più attrae chi fa esperienza dei limiti «del cognitivismo da una parte e della melassa umanista dall'altra» (p. 46), tanto più è oggetto di attacchi in nome della scienza positivista in psicoterapia, di cui il DSM è il principale prodotto.

Il Reale, un significante che denota ciò che nella complessità di una vita umana dovrebbe essere un'ancora sicura e immediatamente raggiungibile diventa, con Lacan, il campo dove l'uomo non è più di casa. Sembrava essere tale l'inconscio freudiano, ma anche questo è fatto di pasta significativa, ponendosi dunque come il rovescio della coscienza, topologicamente interno al campo dell'esperienza umana simbolico-immaginaria. Reale in Lacan è invece l'impossibile, il flusso dell'esperienza al di là dello spazio logico formato dagli estremi soggetto-oggetto, coscienza-mondo, Io-Altro. «Basti pensare a espressioni correnti come "non ho ancora *realizzato* che sono vedovo". E a chi "non realizza" ancora, diciamo "bisogna che tu te ne faccia *una ragione*". Implichiamo Reale e Ragione. Queste espressioni dicono in effetti che una cosa è che l'Io sappia certe cose, altra cosa che *io* "realizzi"» (p. 202).

La ragione è una costruzione che arriva sempre in ritardo a riparare l'effrazione del trauma, il cui primo tempo è dato dall'incontro del vivente col linguaggio, come ci ricorda Alex Pagliardini in *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*. *Après-coup* dice Lacan, *Nachträglichkeit* per Freud. Nello spazio fra i due momenti logici si gioca tutta una vita, il romanzo familiare e individuale del soggetto, la narrazione del proprio destino; ma il momento del risveglio non arriva mai, nemmeno in psicoanalisi. Non è possibile guardare in faccia quell'evento senza ragione che siamo. Per questo motivo diventa paradigmatica, in questo contesto, la figura clinica della psicosi, dove il soggetto sembra vivere in costante confronto con un Reale che gli si presenta nella forma dell'allucinazione.

Il Reale, filo rosso che attraversa il libro, sembra essere la vera posta in gioco della psicoanalisi tutta. Per Benvenuto la psicoanalisi dovrà confrontarsi con i temi cruciali proposti dalle neuroscienze e con la concettualizzazione della vita come *zoé*, vita animale, «nell'epoca della sua riproducibilità tecnica» (p. 69) per evitare di essere inevitabilmente relegata nel museo delle cere del Novecento. Il linguaggio snatura *ab origine* l'uomo elevandolo alla dimensione significativa, ma il significante non ha alcuna sostanza, non consiste se non nella differenza rispetto a un altro significante. Arriva per tutti il momento in cui ci si accorge che le parole sono aria, vitali sì ma inconsistenti, ci connettono al mondo dell'Altro ma tradiscono sempre. Il simbolo uccide la cosa, dice Hegel. Per questo motivo, la vera analisi interminabile è l'analisi che si radica nel significante, innestando la compulsione del processo ermeneutico. Per Lacan c'è invece, alla fine del mondo, il Reale e il modo in cui l'uomo si radica in questo: il godimento.

Che posto ha una teoria così spinosa, che ci chiama in causa in prima persona senza più scuse (interpretazioni), nel pensiero, nella psicoanalisi e nella clinica contemporanei? Psichiatria cronicizzante, iperconsumismo

farmacologico e medicalizzazione dell'inconscio da una parte, relazione, alleanza, empatia, melassa umanista dall'altra; il futuro della psicoanalisi lacaniana ha il fiato corto. Credo, però, che non possa che essere così, sempre e comunque. La psicoanalisi nasce come metodo per sganciare il soggetto dall'alienazione dell'Altro e permettergli di reperire i punti di contatto con la propria singolarità. In questo senso, il discorso psicoanalitico – teoria critica della società – avrà sempre il fiato corto rispetto a quello dominante, col quale non può che essere strutturalmente in tensione.

Cosa significa dunque essere lacaniani oggi? Recita il motto freudiano di fine analisi: *Wo Es war, soll Ich werden*. La linea maggiore della psicoanalisi postfreudiana traduce e interpreta: "Là dove era l'Es deve subentrare l'Io". Lacan invece fa notare che non leggiamo *das Es* e *das Ich*, non ci sono articoli determinativi a distanziare *Es* e *Ich* dal lettore. Dunque: "Là dove Es era, devo subentrare Io". *Es* e *Ich* sono pronomi singolari rispettivamente di terza persona neutra e prima persona. In italiano non abbiamo un corrispettivo del tedesco *es* e dell'inglese *it*, dunque si potrebbe tradurre con *quello*. Avremo allora: "Là dove quello era, devo subentrare io". Il *werden* invece è un verbo tedesco che ha senso diverso a seconda del contesto: diventare, divenire, accadere, subentrare (p. 88). Nel luogo dell'impersonale, dove si è dato l'incontro accidentale e necessario col Reale insensato della vita, dove si è sperimentata l'impossibilità del linguaggio di bonificare la vita intera, là io devo avvenire. "Là dove si era, devo addivenire", questo significa essere lacaniani.

*Recensione a*

**Tommaso Ariemma, *Il corpo preso con filosofia. Body building, chirurgia estetica, clonazioni***

Il Prato 2013

*di Simone Guidi*

Quello del rapporto tra filosofia e corporeità è tema che, negli ultimi decenni, è stato sviscerato secondo le prospettive più differenti. Ciò nonostante alcune recenti incursioni sulla questione, sebbene caratterizzate da un deciso taglio "pop", possono risultare interessanti, e in parte feconde da un punto di vista teoretico. È il caso delle numerose pubblicazioni dedicate al tema da Tommaso Ariemma, la cui riflessione sulla corporeità, l'immagine e la postmodernità – spesso costituita in riferimento ad autori come Badiou, Sloterdijk e Derrida – si è condensata negli anni in una serie di piccoli saggi, nel cui corso si inserisce, oggi, "Il corpo preso con filosofia. Body building, chirurgia estetica, clonazioni" (edito da Il Prato nel 2013).

Presentato come un'opera organica, "Il corpo preso con filosofia" raccoglie saggi brevi che si costellano intorno a un'unica questione: quella di un'esperienza postmoderna, postumana e volatile del corpo, che la società odierna ha raggiunto nell'assoggettamento e nella moltiplicazione della corporeità attraverso nuove pratiche e nuove tecnologie. Il risultato, che l'approccio del volume non ha la pretesa di oltrepassare, è la coagulazione di una ricca serie di spunti – non di rado brillanti e vivaci, anche se non sempre esaustivi delle tematiche, interessantissime, che vi vengono sviscerate – di cui, di seguito, presentiamo una panoramica.

Fin dal principio del libro, Ariemma prende atto di come il corpo, nell'età contemporanea, abbia "smesso di diventare un peso, una tomba per l'anima, e sia divenuto un 'fatto'. Fatto nel senso di costruito", aggiunge Ariemma, "il corpo non è più un dato, ma un oggetto da trasformare", e si apre pertanto a quella dimensione liquida e transindividuale che le riflessioni di stampo massmediologico – da McLuhan a De Kerckhove, a Lévy – avevano profetizzato e in parte analizzato. Con Sloterdijk, inoltre, Ariemma nota come la messa a punto dell'anestesia, al termine dell'800, abbia concesso un "diritto umano allo svenimento" che pone le basi per "una massiccia estetizzazione del corpo". La trasformazione del corpo rivela quindi in modo implicito che il suo senso non è quello del piacere, ma una "cancellazione del dolore", con cui la chirurgia estetica fa corpo in una dimensione (an)estetica: "il modificare il nostro corpo chirurgicamente per fini estetici, come forma massima di autonomia e affermazione di sé, passa

per 'farsi operare', un sottoporsi a un trattamento anestetico e chirurgico, dove siamo totalmente in balia del chirurgo". Dalla nietzscheana morte di Dio alla libera interpretazione umana del corpo, quindi, il passo è – secondo Ariemma – abbastanza breve. In un'epoca in cui la carne è suscettibile di essere scolpita come pietra, l'azione modellatrice che l'antichità ha da sempre esercitato sull'anima è oggi indirizzata sul corpo stesso, portando tuttavia questo esercizio su un piano esclusivamente umano: "tale scolpire, in seguito alla diffusione della chirurgia estetica, è sempre di più nelle mani di un altro uomo" (p. 17).

Questa riflessione ci riconnette a un aspetto rilevante – e senz'altro originale – della ricognizione di Ariemma, che tuttavia l'autore sviluppa forse meno di quanto avrebbe potuto, anche data la bontà di alcune intuizioni che vi si radunano: il *focus* sul fenomeno del body building. A partire dal 1903 – data nella quale si registra per la prima volta una gara di body building che propone quest'ultimo come una vera e propria arte plastica – la pratica della "costruzione" e del modellamento del proprio corpo è filtrata capillarmente a ogni livello della società, fino a sostituire, in un certo senso, una serie di pratiche semplicemente ginniche, e volte al mantenimento della salute. Come ben nota Ariemma, che si avventura in un divertente quanto audace parallelismo tra Arnold Schwarzenegger (che ricordiamo essere stato il primo body builder "pop" del storia) e Jacques Derrida, il body building si presenta come una costruzione del corpo che è una sua continua traumatizzazione (p. 28), e che svela una "inquietante prossimità" con la distruzione e con la decostruzione stessa: "per costruire il suo corpo, il culturista deve costantemente distruggerlo, traumatizzarlo. Dare al corpo pressioni innaturali, indolenzirlo, e aspettare che il corpo faccia il resto, e che si riprenda". Un'attività non del tutto distante, per Ariemma, dalla decostruzione di Derrida, che risulta "mossa da un'intenzione analoga: traumatizzare ciò che la nostra tradizione filosofica ha pensato come giusto, sbagliato, vero, falso, e lasciare che ci sia poi ripresa, come da uno shock. La decostruzione di Derrida è estenuante come un allenamento di Arnold, fatto di infinite serie e ripetizioni" (p. 29). Il body building va interpretato dunque come una sorta di ipercostruzione della corporeità, che la scompone tuttavia al tempo stesso, sovraccaricandola di senso, eiettando le sue parti oltre il limite di quella semantica della funzionalità complessiva che fin dall'età moderna – sottolineiamo – ha reso possibile pensare il corpo come un complesso organico.

Interessanti, inoltre, possono risultare gli spunti radunati nei capitoli centrali e poi conclusivi del volume. Ariemma vi prende in esame il rapporto tra web e corporeità, trovando la loro intima connessione in un comune "desiderio di raggiungibilità". I *media* digitali possono essere considerati dispositivi finalizzati al raggiungimento e, in un certo senso, a un prendere corpo che è, in ultima istanza, lasciare che il proprio corpo sia preso da altri, o da altro. Nella raggiungibilità, quindi, chiurgia estetica e nuove tecnologie troverebbero una comune natura, un fare corpo che esprime anche il desiderio che il corpo possa essere raggiunto – e contaminato –

dall'altro e da altro. Il "rifarsi" mediante l'uso della chirurgia nasconde nella sua essenza, infatti, un desiderio di omologazione e di accettazione di ordini estetici che permette al corpo di essere raggiunto, e lo apre alla dimensione della bellezza.

Una bellezza che è, insomma, replicabilità, e che Ariemma sembra intersecare, a sua volta, con il tema della clonazione, questione della quale viene indagato l'impatto sulla nozione stessa di persona umana, ma sulla quale, confessiamo, le riflessioni di Ariemma risultano a tratti evasive e non sempre lineari. Dopo aver delineato l'opinione di Derrida sulla clonazione e aver posto l'accento sulle conseguenze di essa – piuttosto prevedibili – sull'idea di "integrità della persona", Ariemma, con Mitchell, definisce il clone una "copia profonda", ovvero un'ipericona: "in quanto immagine della produzione di immagini, figura della copia, della duplicazione, dell'imitazione e di qualsiasi altra forma di duplicazione" (p. 62, citazione da W.T. Mitchell, *Cloning Terror*, Firenze 2012). In quanto ipericona, quindi il clone si rivela "il cuore della cultura pop, perché porta con sé quell'attenzione dalla copia, propria della cultura di massa" (*ibid.*). Un'attenzione che lo ricollega immediatamente alla pop-art di Warhol, con il suo ideale di riproducibilità seriale e industriale dell'individuale.

L'ultimo capitolo del libro prende infine in considerazione, proprio a partire dalla questione della copia, il tema degli zombie e della cancellazione. Lo zombie rappresenta, secondo Ariemma, un temibile paradosso antropologico e filosofico là dove rappresenta ciò che non è stato cancellato dalla morte, e che per definizione si dà come copioso, ovvero come proliferante in una serie di molteplici copie senza fine. Un germe di immortalità, nota Ariemma, che mette insieme riproduzione e cancellazione e che nega un'esigenza contemporanea di coniugare immortalità corporea e integrità della memoria. "La nostra società desidera l'integrità della memoria, al punto da affannarsi a registrare tutto" (p. 67) in un costante sforzo di rimozione e negazione dell'atto cancellativo, che, pure, possiede una sua nascosta prolificità. La cancellazione si dà infatti come la vera possibilità della comparsa di un traccia, e la tradizione occidentale, nel momento stesso in cui si difende dall'evento della cancellazione, non fa, in realtà, che reinvocarlo come fondamento sfondato della registrazione stessa. "Copia, cancellazione: sono inseparabili", scrive Ariemma, "Non c'è l'una senza l'altra. Non c'è cancellazione senza copia, senza una forma anche minima di registrazione. Come, infatti, potrebbe esistere la cancellazione senza una memoria, una testimonianza – dunque una forma di copiatura? Ma anche la copia non potrebbe avere luogo senza una cancellazione: senza una cancellazione di parte del supporto sul quale la copia ha luogo, senza la cancellazione di alcuni dettagli piuttosto che di altri, dato che ogni copia è anche selezione di ciò che si copia. La copia, fatta per durare in più, per prolungare, implica la scomparsa, a venire, di ciò che riproduce". Una dialettica tra memoria e oblio che, secondo Ariemma, è stata pensata per secoli sotto l'egida cristiana, ma che dopo la morte di Dio è decantata su un piano tecnico: la stessa operazione di salvataggio dei file, che quotidianamente,

oramai, eseguiamo ogni giorno sui nostri computer, rivela – sembra dire Ariemma – risuona ancora di un passaggio di consegne dal piano divino a quello informatico, di cui la nostra società fa oggi esperienza.

*Recensione a*

## **Giovanni Leghissa (a cura di), *La condizione postumana***

“Aut Aut” n. 361, Il Saggiatore 2014

*di Simone Guidi*

Fin dalla significativa scelta del titolo, il numero 361 di Aut Aut a cura di Giovanni Leghissa innesta la questione del postumano nel territorio sproporzionato della postmodernità, a cui fondamentale essa appartiene. Considerata da molti un mero luogo di sovrapposizione tra le riflessioni antropologiche novecentesche e le attuali questioni di biopolitica, cibernetica e tecnocrazia, quella postumana sembra porsi infatti, meno ingenuamente, come la “condizione” prefigurante una più ampia svolta del pensiero contemporaneo; una sfida che non riguarda la sola antropologia filosofica e che può contribuire, forse in modo decisivo, a porre le basi per una ricomprensione del mondo e a un nuovo esito per quel percorso filosofico che, tra Sette e Novecento, si è concluso con il crollo dei cosiddetti massimi sistemi.

Come ben sottolinea lo stesso Leghissa nella *Premessa* alla raccolta, la questione postumana pare consolidarsi, nei dibattiti che l’hanno costituita, su tre diverse direttive: quella di un riposizionamento dell’umano nel sistema dei viventi, e quindi, sostanzialmente della revisione del suo rapporto con il mondo animale; quella di una dimensione etica e biopolitica che tale revisione andrebbe a riaprire, chiedendo una complessiva rivisitazione delle prerogative che l’uomo si attribuisce riguardo alla natura; quella di una differente relazione dell’uomo con il cosale e l’oggettuale, assunto a parte integrante di un sistema-uomo nel quale l’inanimato e l’artefatto guadagnano anch’essi lo statuto di oggetto “naturale”, fino a richiedere la rivisitazione dell’ontologia di fondo che ha sinora legittimato la loro alienazione dal cerchio dell’umano, e con essa le categorie fondamentali della cognizione, della logica di catalogazione del mondo, e persino dell’affettività.

Una tritica che, per quanto la cosa conti, chi scrive ritiene trovare il suo punto di stabilità proprio sull’ultimo elemento. La questione dell’oggettualità sembra infatti coinvolgere l’intero piano fondativo dell’antropologia “classica”, mettendo a nudo, proprio di quest’ultima, alcuni elementi fondamentali che, al crocevia del postumano, vedono messo in discussione il loro ruolo di predeterminazioni del concetto stesso di “uomo”. Si pensi alla nozione di “natura” e in particolare di “natura umana”, alla sua distinzione da quella di “artefatto”, alla medesima definizione di “oggetto” – inteso come correlato di una qualsiasi “soggettività” –, all’idea di una “coscienza”, e con essa l’intero mondo del mentale concepito come sostanza

funzionalmente o ontologicamente distinguibile dai suoi stessi oggetti, al principio di individuazione – solo per dirne alcuni – a cui si accodano, a livello di conseguenze, proprio la revisione del tema etico-biopolitico del dominio umano sulla natura, così come le nuove domande riguardo la relazione tra umanità e animalità.

Non saremmo i primi, d'altra parte, a vedere nella questione del postumano *in primis* un ripensamento dell'oggetto-uomo all'interno di un dominio ontologico non più perimetrato e articolato sotto la legislazione dell'umano, e *proprio per questo* pienamente postmoderno. Un "ambiente" – diremmo – puramente oggettuale, che non fonda la realtà del suo reale nella distinzione tra una dimensione poetica-artificiale e una dimensione originaria-naturale, né tantomeno concepisce la "cosa umana" come entitativamente separabile da un contesto sempre umanizzato e umanizzante insieme; contesto la cui attività dialettica è stata implicitamente messa a nudo da una crisi della metafisica che ha attraversato il Novecento, e che dal lato suo portava già al vertice quella coincidenza di umano e essere che è stata tra le massime questioni filosofiche almeno degli ultimi tre secoli. Postumano e postmoderno sembrano insomma intrecciarsi proprio nel territorio estremo di questa "neo-oggettualità", dove si manifesta un contemporaneo togliersi, di fronte al puro oggetto, di umano e moderno, inteso il primo come ciò che l'antropologia filosofica classica ha individuato nel fenomeno-uomo, facendone di volta in volta il produttore di qualche tipo di realtà e oggettività, e il secondo come la serie di quei modelli di realtà antropica che hanno in varie configurazioni narrato il complesso degli oggetti possibili come *universo*, luogo di orientamento, collocazione e significazione dell'umano stesso.

Si tratta di una prospettiva che, per tornare al volume qui esaminato, non faticiamo a ritrovare in molti passaggi dell'intera raccolta, e – anche se con un approccio a tratti molto differente – nel saggio di apertura dello stesso Leghissa. Intitolata *Ospiti di un mondo di cose. Per un rapporto postumano con la materialità*, la trattazione di Leghissa tiene abilmente insieme lo sguardo di quello che viene definito un "darwinismo trascendentale", secondo il quale – con Lorentz – "l'uomo, in virtù delle strutture cognitive di cui si è dotato nel corso della propria evoluzione biologica, si pone come il solo osservatore in grado di conferire senso a quell'insieme di fenomeni che le suddette strutture cognitive rendono visibili" (p. 11), e le riflessioni sulla "cosa" e sui collettivi umani e non umani di Latour.

Di quest'ultimo, in particolare, Leghissa considera la *Actor-Network-Theory*, che pensa la rete (o, meglio, il collettivo) in cui avvengono tutti i processi di socializzazione come comprensiva, insieme, di umani, oggetti e altri esseri viventi. A partire proprio da ciò pare possibile rivalutare il ruolo epistemologico di un sapere, quello archeologico, in grado di dar voce agli oggetti non soltanto come una mera materialità che accompagna il processo ominativo, ma come una parte essenziale di questo stesso che non pone alcuna soluzione di continuità tra natura e cultura. "La materialità degli oggetti", insomma, "non è un mero riflesso della cultura: la materialità

non solo accompagna la capacità umana di produrre significati condivisi, ma in un certo senso la precede”, predelineando “in modo inequivocabile i percorsi percettivi e cognitivi dei soggetti agenti nel mondo” (pp. 22-23). Riallacciandosi all’“esternalismo attivo” di Andy Clark, quindi, Leghissa sottolinea l’importanza dell’ambiente esterno – un ambiente oggettuale – nel costituire la strutturazione dei processi cognitivi dell’uomo, e in un certo senso anche nel partecipare di quel mondo, apparentemente immateriale, che definiamo ancor oggi “mentale” e “cognitivo”. È proprio sotto questa visuale, d’altra parte, che la differenza ontologica tra viventi e non viventi “diventa irrilevante, poiché l’attenzione viene spostata piuttosto verso le proprietà del sistema che connette umani e non umani” (p. 28). Quella del sistema uomo-oggetti può quindi essere considerata a tutti gli effetti una coevoluzione biologico-culturale, in cui, per usare un’interessante espressione di Kingdon ripresa da Leghissa, gli “umani si sono intrinsecamente differenziati dalle scimmie divenendo, in un senso certo limitato ma reale, artefatti dei loro stessi artefatti” (p. 30).

Dicevamo, precedentemente, quanto la “neo-oggettualità” scaturita dal postumanismo possa essere considerata premessa per una ridiscussione di categorie concettuali antropiche che hanno giustificato e sorretto, nella modernità, una concezione “umana” dell’umano. Un tema, questo, di cui uno dei principali fautori nel panorama italiano è stato Roberto Marchesini, autore di una prolifica produzione intorno al tema del, e di una vera e propria pietra miliare sull’argomento qual è il suo illuminante *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Nel suo saggio, intitolato *Alla fonte di Epimeteo*, Marchesini si sofferma su un tema dirimente della sua posizione, ovvero la distinzione tra un iperumanismo che ritiene “la *techné* come furiera tecnopoietica a disposizione dell’essere umano per rendere finalmente concreti e raggiungibili gli obiettivi elevativi e disgiuntivi proprio della proposta umanista” (con cui si pone quindi in continuità), e un postumanismo, epimeteico nel senso di non prometeico, “che, viceversa, considera la *techné* un canale di comunicazione e di congiunzione con le alterità e un volano che antropodecentrando favorisce la capacità di assumere posizionalità meno parziale e più critica” (p. 35).

L’autentico senso del postumanesimo non sta quindi nel porsi in piena rottura con l’umanesimo, ma neppure in una involontaria continuità con esso, come fa proprio la posizione iper o transumanista. Il postumano, al contrario, si pone come una rivisitazione dell’umanesimo che pone attenzione a “la concezione non autarchica della cultura e dell’antropopoiesi e, di conseguenza, della condizione umana; l’ammissione di uno statuto dialogico delle alterità non umane, da cui la visione co-fattoriale o epimeteica del processo creativo; la negazione del concetto di strumento, nel senso classico del termine – oggetto utile per realizzare fini inerenti – nella considerazione che ogni dupporto determina uno slittamento ontologico e quindi una modificazione dei fini; [...] il rifiuto dell’antropoplastica vitruviana sia in epistemologia – l’uomo come metrica e sussunzione del mondo – sia in estetica nella definizione del bello e del sublime; [...] l’idea

che la carenza non è una condizione originale e onerativa che chiede alla cultura la funzione di esonero, ma è l'esito del legame culturale con le alterità, cioè il frutto stesso della cultura; la concezione antropodecentrativa del farsi-umano, inteso non più come emancipazione-disgiunzione delle alterità, bensì come introiezione delle alterità" (p. 37). Il postumanesimo va inteso così, *in primis* come una visione dell'uomo – o, diremmo, della realtà umana – che "si pone come chiave di lettura di processi e dinamiche sociali e ontogenetiche agenti nella contemporaneità, che vedono nell'infiltrazione della mediazione tecnologia la loro salienza" (ibid.), ma anche come una prospettiva in grado di fornire "una versione differente della storia, quella umana, ormai non più credibile nei canoni mitopoietici della frontiera" (p. 38). Tra le varie tesi che hanno contribuito a rendere pensabile questo passaggio, vi è innanzitutto, per Marchesini, quella darwiniana, che ha permesso l'annichilimento "delle dicotomie che tradizionalmente fondavano i canoni del pensiero occidentale, quali 'natura vs cultura' ma soprattutto 'naturale vs artificiale'" e ha contribuito in modo decisivo allo sgretolamento "di un impreciso concetto di 'natura umana'", che ancora continua a legittimare considerazioni filosofiche di stampo antropocentrico.

Questa prospettiva antropocentrata, tuttavia, per Marchesini non può essere superata senza, in un certo senso, conservarla: "assumere una posizionalità antropo-decentrata significa non rifiutare la propria prospettiva bensì assegnarle un dominio di validità. Ma per far questo occorre fare ginnastica emendativa, implicita nel lavoro dell'etologo, abituandosi a guardare l'umano come una delle tante immersioni nel mondo" (p. 46). In questo senso, inoltre, "l'ibridazione con uno strumento tecnologico è già una messa in mora della prospettiva antropocentrata perché consente all'essere umano di andare oltre il modale interpretativo filogenetico: il cannocchiale o il microscopio non sono dei semplici potenziatori dell'occhio ma sono apportatori di nuove idee proprio nel loro rendere accessibili altre prospettive e rendere evidente la parzialità dell'intuizionismo" (p. 47).

Nel fare dell'evoluzionismo l'occasione di un antropodecentramento, tuttavia, è necessario non cadere ancora una volta nella trappola di una deriva antropocentrica dell'eredità darwiniana - quali, ad esempio, sono per Marchesini quelle di Gehlen e Nietzsche, che proseguono nel considerare l'elemento culturale come una prerogativa in certo senso scindibile da quello biologico, e pertanto in grado, ancora una volta, di perimetrare una peculiare "natura umana". Il postumanesimo, al contrario, va applicato in rottura con qualsiasi contrapposizione tra uomo e natura, riconoscendo dietro questa disgiunzione proprio "l'unità del progetto umanistico che, poggiando su un'interpretazione esclusivamente e solipsisticamente prometeica dell'ontologia umana, ha di fatto preteso: un'autarchia ontologica, definendo l'essere umano come entità autopoietica e la cultura come processo emanativo [...]; un'autonomia esistenziale, ritenendo l'essere umano come bastevole a se stesso e quindi come deputato a rimarcare le distanze e non a cercare ponti di coniugazione" (p. 50). L'antropodecentramento consite perciò, per Marchesini, nel "riconoscere

tanto nell'antropopoiesi quanto nella costruzione della propria identità individuale il concorso contaminativo delle alterità" (p. 51), considerando la possibilità di soggettività altre anche come l'occasione per un costante slittamento ontologico e un processo ibridativo.

Uscendo dal solco della riflessione di stampo biologico-evoluzionistico, il saggio di Rocco Ronchi, *Figure del postumano. Gli zombi, l'onkos e il rovescio del Dasein*, esplora filosoficamente la figura cinematografica dello zombi, che costituisce a suo modo un vero e proprio paradosso antropologico-culturale, portatore di un'antropologia opposta e alternativa a quella dell'umano. "Strane creature che abitano la soglia impalpabile che divide la vita dalla morte, che separa l'essere dal non essere", gli zombi sono, per Ronchi, delle "creature caratterizzate dalla doppia negazione: né... né... , né veramente morte né veramente vive" (p. 82). A dire il vero, nota Ronchi, gli zombi non possono essere definite neppure creature, "dal momento che a ben considerarle, più che creature sono 'decreature'" che non cessano di disfarsi senza tuttavia mai giungere al punto di disgregarsi completamente.

Proprio in questo essere-senza-fine Ronchi vede la caratteristica che pone lo zombi in contrapposizione proprio con il *Dasein* heideggeriano, "l'umanità dell'uomo afferrata alla sua radice", il suo essere per-la-fine che rende la sua esistenza costantemente imbevuta di temporalità. Lo zombi, quindi, "non può [...] lasciare indifferente il filosofia perché è un esperimento mentale grazie al quale un'immaginazione extra-filosofica ha cercato di aprire la porta su ciò che c'è dopo l'uomo, dopo il *Dasein*" (p. 85). La "scioccante ipotesi" di fronte alla quale i non-morti pongono il filosofo è tuttavia, per Ronchi, principalmente quella riguardante il rapporto uno/molti, così come formulato nel pensiero occidentale a partire da Platone. Secondo quanto quest'ultimo delinea nel Parmenide, infatti, l'assenza dell'Uno, di un'unità della molteplicità apre la strada "all'incubo di una moltiplicazione illimitata", inevitabilmente lanciata verso un'infinita e inarrestabile moltiplicazione, un *plethos apeiron* che Platone stesso definisce abnorme e mostruoso. Tra i termini utilizzati da Platone per descrivere il *plethos apeiron*, nota Ronchi, vi è la parola *onkos*, che descrive, per usare le parole dell'autore, "massa che non cessa di fare massa, una massa che 'pesa' e che pesa 'troppo'". Il termine è lo stesso, ovviamente, che descrive, il tumore, il cancro, ciò "che disgrega l'intero attraverso la proliferazione illimitata delle cellule" (p. 88). Al contrario del vampiro, che gode di una sua intellegibile individualità, quindi, lo zombi si configura essenzialmente come una pluralità – abbiamo sempre a che fare gli zombi – che rende la sua condizione di essere-senza-fine simile a una poltiglia indeterminata, a una moltitudine in cui il singolo zombi "si dà sempre disperso in una folla, al centro di una muta in continuo inarrestabile movimento. [...] Gli zombi, a dire il vero, non sono nemmeno (infatti, non sono creature ma decreature). Piuttosto brulicano, pullulano, proliferano. Non finiscono mai. L'impressione che danno è quella del verminaio che si produce con la decomposizione di un organismo" (p. 91).

Proseguendo con questa ermeneutica dello zombi svolta in filigrana al pensiero platonico, Ronchi si sofferma poi su una nota questione del

Parmenide, quella relativa alla possibilità di idee di "cose triviali e volgari", come capelli, fango, sporcizia "o altro, che è privo di importanza e di valore" (130c 6-d1). Una domanda alla quale, come si sa, Socrate risponde negativamente. Questi, avanzi, queste scorie, questi rifiuti – nota infatti Ronchi – sono a tutti gli effetti degli zombi: "capelli, fango e sporcizie sono infatti esempi di resti. I resti sono ciò che avanza dall'intero quando l'olos teleios viene meno. Le unghie e i capelli di cui parla sono le unghie tagliate o i capelli caduti. Il fango è quello che si appiccica ai nostri piedi. I resti si presentano con una caratteristica comune: sono molteplicità che sono sfuggite al dominio dell'uno" (p. 91). Queste cose, come gli zombi, non sono pertanto individui, sebbene assomiglino ad essi, e ciò apre alla significazione politica dello zombi stesso, che è sostanzialmente, per Ronchi, quella di essere una massa confusa e irriducibile a qualsiasi incorporamento e assimilazione da parte del corpo sociale. Lo zombi si scopre così essere la perfetta immagine dell' proletariato non addomesticato, "riottoso al lavoro in fabbrica, il proletario insorto che rivendica il suo diritto a godere dei beni prodotti dalla società industriale [...], prodotto (come scarto) dall'economia borghese. Il proletariato è l'*onkos* che minaccia il corpo sociale borghese", un insieme pullulante di "rifiuti umani" che la società globalizzata – su questo Ronchi si riallaccia alle osservazioni di Bauman – non può che produrre.

Un autore decisamente interessante ai fini della relazione uomo-tecnica, anche in prospettiva postumanistica, è poi Gilbert Simondon, sul quale, nella raccolta, si sofferma in particolare il saggio di Fabio Minazzi, intitolato "*Salire sulle proprie spalle?* Simondon e trasduttività dell'ordine del reale. Tra i più raffinati e complessi pensatori della tecnica, Simondon ritiene, come ricorda Minazzi, che la contrapposizione tra cultura e tecnica, tra uomo e macchina si da considerarsi falsa, fondata com'è su una sostanziale incomprensione della macchina e dei suoi significati, nonché di una "misinterpretazione dell'oggetto tecnico" tipica della cultura contemporanea.

Il punto, prosegue Minazzi con Simondon, è che l'oggetto tecnico è stato concepito come un utensile, ovvero come "una realtà strumentale" che "ci impedisce di cogliere la sua intrinseca natura plastica, giacché l'oggetto tecnico introduce una categoria più ampia rispetto a quella del lavoro: il funzionamento operativo". La lettura "strumentale" dell'oggetto tecnico tende infatti a perdere di esso, depotenziandolo, un aspetto di "informazione pura" che a questo è costantemente associata, e che lo apre alla funzione di supporto e simbolo di una relazione transindividuale. Per "informazione pura" Simondon intende infatti "quella che non è affatto casuale, quella che può essere compresa unicamente se nel soggetto che la riceve suscita una forma analoga a quelle trasmesse tramite la sua componente informazionale; quello che è conosciuto entro l'oggetto tecnico costituisce la forma, la cristallizzazione materiale, di uno schema operativo e di un pensiero che ha risolto un problema" (117). Proprio per questo, quindi, l'oggetto tecnico, al di là della sua funzione strumentale, diviene il medium di "una relazione interumana, modello della transindividualità", un atto di invenzione e di

informazione, dato che porta con sé non soltanto una funzione utile, ma la soluzione di un problema pensata e voluta “da un soggetto umano entro una determinata situazione concreta, nel suo rapporto con il mondo” (*ibid.*).

La questione dell’oggetto tecnico non è tuttavia per Simondon avulsa, ribadisce Minazzi, da quella del processo di individuazione. Per il filosofo francese, che rovescia l’approccio moderno alla questione mettendovi al centro il processo di ontogenesi, va considerata come primaria proprio l’operazione di individuazione, nella quale l’individuo appare come una “determinata fase dell’essere, presupponente una realtà preindividuale” (p. 119). Sotto questa prospettiva, pertanto, l’individuo “non esiste mai di per sé, anche dopo il processo di individuazione, perché ogni individuazione non è mai in grado di esaurire i ‘potenziali della realtà preindividuale’” (*ibid.*), e va quindi considerato come costantemente connesso al suo ambiente, incapace di esaurire tutto l’essere, di cui costituisce tuttavia uno stato. Pertanto, sottolinea l’autore con Simondon, “all’individuo non deve più essere associata alcuna sostanza ontologica stabile, perché deve essere concepito come una fase dell’essere che si contraddistingue per alcuni peculiari equilibri e per altrettante, peculiari, propensioni allo sfasamento originantesi entro un determinato ambiente”.

In conclusione al suo saggio Minazzi nota quindi come “l’universo concettuale simondoniano consent[a] di ripensare non solo il nostro universo cognitivo, ma anche quello affettivo ed emotivo, abbandonando l’orizzonte ontologico ‘neolitico’, nel quale siamo ancora immersi, per ridefinire, innovativamente, il nostro rapporto non solo con gli animali, ma anche con gli oggetti tecnici” (p.125). Al contrario infatti del lavoro, che si esaurisce nel suo compimento, il gesto tecnico “cristallizza il gesto umano creatore e lo perpetua nell’essere”, instaurando “una relazione, a un tempo creativa e normativa, tra uomo e mondo, mettendo capo a un prodotto che si qualifica per il carattere aperto e continuo” (p. 126). Comprendendo la vera differenza tra utensile e oggetto tecnico, ma anche tra uomo e macchina, è possibile dunque dischiudere un nuovo umanesimo emancipativo, che liberi gli oggetti tecnici dall’asservimento e dalla falsa idea “disumanizzante” che si ha di essi, facendone al contrario il medium di una relazione tra uomo e mondo, tra individuo e comunità.

Ancora sulla questione della tecnica si incentra poi il saggio di Antonio Lucci, *Primi passi nel Postum(i)ano*, in un percorso che lega principalmente il pensiero di Bernard Stiegler e Peter Sloterdijk. Per il primo, che come ricorda Lucci, è probabilmente l’autore che maggiormente nel panorama postfenomenologico francese ha portato avanti le ricerche sul tema, la tecnica rappresenta un autentico *proprium* dell’umano. Secondo Stiegler, che Lucci riconnette significativamente all’eredità di Scheler, Plessner e del già citato Gehlen, l’essere umano si evolve “in virtù di un’evoluzione tecnologica, che affianca e modifica quella biologica, rendendolo un essere del tutto unico nel regno naturale, perché sospeso al di sopra delle determinazioni mondo-ambientali proprie dell’animale”. Una posizione, questa, che nella prospettiva “antropodecentrata” espressa, ad esempio dal

citato saggio di Marchesini, potremmo definire "iperumanista" ancor prima che postumanista, là dove presenta la tecnica come una "seconda natura" dell'uomo, in grado di porre una discontinuità ontologica tra questo e gli altri enti del mondo. Per Stiegler, tuttavia, la tecnica può essere definita un *a priori protetico acquisito*, che "si dà sempre come protesi, è un acquisito, consiste in un'acquisizione culturale, dataci tramite le mediazioni storico-concrete che gli uomini hanno messo in atto nel corso del loro cammino evolutivo. Essa però al contempo è anche, sempre, un *a priori*: ci è data, nasciamo immersi in essa, ed essa muta la nostra percezione di noi stessi e quella che abbiamo della realtà che ci circonda" (p. 133). La tecnica viene così per Stiegler a coincidere, nota Lucci, con il tempo, "con il suo essere il fondamento (s)fondamento della temporalità umana". L'unità di tempo e tecnica costituisce quindi una facoltà "unicamente umana di esteriorizzare in un impianto tecnico-culturale la propria memoria, creando così un terzo polo di aggregazione delle ritenzioni mnemoniche, oltre alla memoria biologica e a quella individuale" (p. 134). L'uomo vive quindi in una dimensione culturale che trascende la memoria biologica e di specie, e nella quale risuonano una serie di elementi che costituiscono una struttura a priori.

La presenza di una tale dimensione, prosegue tuttavia Lucci, piuttosto che costituire l'ennesimo basamento solido sul quale costruire un edificio antropologico, mostra l'essenza prettamente storica degli stessi a priori umani, di fronte al cui mutare "la stessa struttura del mondo vacilla, perché non c'è più un occhio fisso a guardarla. Quell'occhio stesso, l'osservatore, è messo in questione, è attraversato da un fremito, da un brivido: il timore che ciò che vede il suo occhio possa scomparire, e anche che all'improvviso il suo stesso sguardo possa non cogliere più qualcosa che poc'anzi sembrava essere proprio lì" (p. 135).

È al "post", quindi, che Lucci si rivolge, prendendo in considerazione il concetto di "postumiano" elaborato da Sloterdijk in *Zeilen und Tage*. Nel pensiero del filosofo di Kalsruhe il concetto, a dire il vero solo adombrato, di postumiano appare indicare una vera e propria epoca della storia dell'uomo, che si rivela nella "duplice essenza linguistica" del termine: "il rimando all'essere-postumi [...] e al contempo il deradicamento del post dalla parola 'umano', che viene formata tramite l'aggiunta di quella 'i' disturbante" (p. 139). Un neologismo che lo stesso Sloterdijk non sviluppa ulteriormente, ma che "invita a riflettere su che cosa possa significare porsi in un'epoca dell'umano diversa dalla nostra, in cui persino il concetto di umanità venga 'infettato' dall'aggiunta suppletiva di una protesi, di un elemento dissonante (quella 'i' così inopportuna)" (*ibid.*). Il concetto di postumiano potrebbe quindi essere inteso, per Lucci, come la premonizione di una fase successiva a quella neolitica, da cui l'umanità, per lo stesso Sloterdijk, non è mai veramente uscita, avendone conservato ancor oggi le strutture fondamentali. Agli albori di questa nuova epoca si pone quindi un'umanità che è riuscita, negli ultimi trent'anni, a modificare radicalmente ed esponenzialmente la propria forma, in un processo che vede tra i suoi

attori i nuovi media, la globalizzazione e l'evoluzione vertiginosa dei mezzi di trasporto e comunicazione.

Il saggio di Francesco Monico, intitolato *Premesse per una costituzione ibrida: la macchina, la bambina automatica e il bosco*, guarda invece, dalla sua, all'occasione offerta dalla postmodernità di una nuova ontologia dell'umano, orientata alla coabitazione tra differenti realtà, quella umana, quella meccanica e quella vegetale, e al superamento del dualismo tra sé e altro-da-sé. "La crisi del modello umanista", scrive infatti Monico, "i confini del paradigma epistemologico, l'affermarsi sulla scena simbolica di una globalità di attori e attrattori di un significato sempre più flottant, i limite del progresso e i danni arrecati all'ambiente assieme a una raggiunta accettazione della relazione uomo-tecnica, producono la necessità di nuovi modelli cartografici del contemporaneo" (p. 151).

In particolare la trattazione di Monico si incentra sulla dimensione che – usando termini impiegati in precedenza – potremmo definire antropodecentrativa del territorio, "in grado di connettere umani e non-umani, portando questa apertura a superare il concetto stesso di vita, dando voce ai viventi e ai non-viventi" (p. 154), e offrendo la possibilità per quella che Monico – con Latour – definisce "costituzione" (e che in appendice al suo saggio espone come una interessante e avvincente "ipotesi postumana"). Si tratta tuttavia di una coabitazione che implica "il venire meno del soggetto dominante della modernità, l'uomo", e quindi anche delle stesse teorie sociali che hanno sostenuto una modernità antropocentrica, in un'ottica di liberatarianesimo compiuto.

A partire, poi, dalle conclusioni heideggeriane sull'uomo come "formatore di mondo", da cui segue la necessità di "situare la stessa fondamentale struttura dell'essere-nel-mondo tra umano e non-umano e di interrogare quindi il senso dell'animale uomo come 'essere aperto', Monico propone questa "nuova" costituzione ibrida come "un dispositivo evolutivo per normalizzare un soggetto all'interno di un territorio nuovo, quello della condivisione e della cooperazione" (p. 156). A fronte, infatti "dell'impovertimento della natura, della sovrappopolazione umana, dell'inquinamento, il soggetto è invitato [...] a cambiare strategia e a riconoscere l'importanza di un nuovo territorio" (*ibid.*). Non esiste più, in tal modo, ciò che Heidegger definiva "povero di mondo", in contrapposizione a uomo "formatore di mondo", ma un uomo in grado di divenire "struttura che connette". La "costituzione ibrida" proposta da Monico guarda quindi, infine, all'opera d'arte in quanto modello di una relazione tra uomo e alterità, compresa quella animale, che si pone come marca costitutiva di un postmoderno postumano.

A chiusura della raccolta va poi segnalato il significativo intervento di Fabio Polidori, intitolato *Di un sintomo e di alcune appartenenze*. Approfondendo una prospettiva che già in altre sedi aveva fornito sulla questione, Polidori non si sottrae dal gravoso compito di mettere dei limiti al programma postumanista, evidenziandone le ingenuità costitutive e l'inevitabile carattere "umano". Per Polidori il postumano appare, più che

come il solido traguardo di una modernità che ha spontaneamente iniziato a figliare i suoi 'post', come "una sorta di meta promessa" che consente di liquidare "o almeno togliere di mezzo una serie di questioni che, in virtù di innovazioni di inconcepibile portata (almeno sino a pochi anni fa), alla luce dell'oggi sembrano avere afflitto pesantemente e quasi inutilmente gli ultimi decenni o secoli di storia" (p. 164). Il postumano, insomma, sarebbe una facile etichetta in grado di riunire una varietà di punti critici dell'umanesimo stesso, permettendo di eludere "moltissime questioni - relative, per esempio, a una definizione dell'umano, a un suo inquadramento in una cornice umanistica o antiumanistica, a una genealogia della sua identità, a una messa alla prova della sua consistenza (e della sua tenuta) soggettiva per via gnoseologica, epistemologica, ontologica" (*ibid.*).

La necessità di porre necessariamente un "post", una frattura cronologica ed essenziale, può quindi esser letta da Polidori come un sintomo, il sintomo della ricerca quasi ossessiva di un futuro che orienti il presente, di un superamento che consenta di guardare alla modernità con una distanza e, in un certo senso, di un anticipo su un capitale storico e concettuale che ancora non è stato definitivamente guadagnato. D'altro canto, la forza con il quale l'umano ha sinora alimentato una fucina di enormi problemi filosofici, ha negli ultimi decenni aumentato a dismisura, per Polidori, la sua azione, "facendoci avvertire una difficoltà oramai insorontabile a definire e circoscrivere l'umano' all'interno di un perimetro cognitivamente governabile, all'interno di una totalità o, per lo meno, di un insieme di aspetti, di dati, di informazioni in qualche misura coerenti e gestibili" (p. 168).

Dietro alla maschera del postumanesimo si nasconde insomma "la difficoltà di afferrare, governare o anche solo descrivere, ancorché parzialmente, l'umano" (*ibid.*), e alla luce di ciò appare chiaro, per Polidori, come il postumano sia il contrario di quanto esso stesso annuncia: "ci troviamo cioè alle prese non tanto con il sollievo di una liberazione ma con il timore di una perdita, definitiva e non surrogabile: la perdita di quella illusione, il venire meno di quella promessa di praticabile autoreferenzialità, di convincente identità, di definibilità, di saldezza, di incontrovertibilità [...] della nozione di 'umano', di 'humanitas', verso la quale hanno tentato di lavorare e convergere le esperienze che ora ci sembrano appartenere a tutto quanto sta(va) prima del 'post'" (p. 169).

La questione del postumano, insomma, si pone e si consegna in termini umani, che non inaugurano davvero una fase rottura, proprio nei confronti di una soggettività umana che semplicemente è ora in cerca di una nuova identità. Lo si evince, per Polidori, dal fatto che il postumanesimo non fa che riscrivere i modi di alcune (co)appartenenze che fundamentalmente individuano l'uomo in quanto umano, in particolare quelle tra uomo e tecnica e tra uomo e animale. "La coappartenenza alla tecnica si affaccia [...] in una versione secondo la quale l'uomo vi sarebbe investito non solo in quanto - oltre che 'vivente' - 'pensante' o 'agente', ma prima di tutto proprio in quanto semplicemente vivente", e quindi al di là di quella congiunzione

di uomo e *logos* che fin da Aristotele ha decentrato l'uomo dalla sua realtà di *zoon*, legittimando una concezione strumentale della tecnica. (p. 176). Quella tra uomo e animale, invece - che per Polidori, come si comprenderà, non può essere distinta alla radice da quella uomo-tecnica - si intravede in "un significativo cambiamento di sguardo sull'animale e gli animali" che si manifesta "nell'ambito delle pratiche quotidiane soprattutto alimentari [...] progressivamente attente a una tutela per lo meno di alcuni animali" (p. 177), e che dischiude la possibilità di una relazione non asservitiva con gli altri viventi.

In conclusione - nota Polidori con Sloterdijk e Nietzsche, in un certo senso riaprendo alla possibilità di un postumanismo, almeno se inteso, questo, nel senso di una nuova concezione filosofica dell'uomo - l'uomo può essere pensato, proprio in quanto animale, come "ciò la cui stabilità è data dal suo essere instabile, dal suo appartenere a un costante e progressivo prendere le distanze da sé" (p. 178). Una dimensione acrobatica che Sloterdijk ha preconizzato nella sua *reductio* dell'umano all'esercizio, la quale, lungi dal porre l'accento sulla trasformazione quantitativa dell'umano, mette in luce la sua "essenziale irriducibilità a qualcosa di stabile", rilanciando "la non risolvibile questione della sua appartenenza".



*Recensione a*

## **Gian Andrea Franchi, *Una disperata speranza. Profilo biografico di Carlo Michelstaedter***

Mimesis 2014

*di Giacomo Dini*

Il testo di Gian Andrea Franchi sul filosofo friulano Carlo Michelstaedter, *Una disperata speranza*, reca come sottotitolo la dicitura "profilo biografico". Già questo particolare indica l'intenzione con cui l'autore si è approcciato alla stesura del volume: non tanto dipingere un compiuto ed esaustivo ritratto del pensatore goriziano, quanto piuttosto «girare intorno a un centro che deve rimanere vuoto» (p. 14). E tale scelta mi pare tanto più azzeccata quanto più permette fin da subito di cogliere la cifra del percorso sia intellettuale sia esistenziale di Michelstaedter. Il legame fra questi due piani può essere in questo caso tutt'al più solo intravisto, ma in nessun caso afferrato una volta per tutte. Ciò è dovuto a un duplice ordine di considerazioni: il primo rimanda alla estrema brevità della vita del filosofo goriziano – suicidatosi all'età di ventitré anni –; il secondo all'altrettanto estrema concentrazione in un così ristretto arco temporale di pensieri, scritti, dipinti, lettere e annotazioni. Così, appare sensata la scelta di voler solo accennare ad una possibile correlazione fra la vita e il pensiero dell'autore de *La persuasione e la rettorica*. Tanto più se si pensa che all'articolata e nient'affatto lineare struttura del secondo, fa da contraltare una condotta poco vistosa e povera di avvenimenti eclatanti della prima, per cui non molte risposte si troverebbero allorché si tentasse di spiegare l'una attraverso l'altro, o viceversa.

Cionondimeno, il testo si propone di ripercorrere da vicino l'intera esistenza di Michelstaedter, dagli anni dell'infanzia al tragico autunno del 1910.

In quest'ottica, preziose risultano fin da subito le notizie riportate all'inizio del volume sulle origini e caratteristiche della sua famiglia, la relazione con la quale, come l'autore ribadisce in più occasioni, ha sempre rappresentato un nodo cruciale per le riflessioni michelstaedteriane intorno ai concetti di "individuo" e "relazione".

Soprattutto nei confronti del padre, Franchi sottolinea quanto il filosofo friulano abbia avuto atteggiamenti ambivalenti. Di origine ebraica come la madre di Carlo, Alberto Michelstaedter rivestiva un ruolo di un qualche rilievo all'interno della società goriziana di fine Ottocento. Era «vicepresidente del Gabinetto di lettura, attivissimo nella Società Filologica Friulana, [...] vicepresidente del Teatro di società, membro del Comitato Ascoliano e delegato della Dante Alighieri» (pp. 30-31). Da una parte,

dunque, è a lui che si deve la precoce passione di Carlo per lo studio e la lettura, in particolare di classici della letteratura italiana quali D'Annunzio e Carducci. Ma dall'altra, agli occhi del figlio, egli fu pure il simbolo di ciò che Carlo definisce "adattabilità", ovvero la tendenza tutta modernoborghese – ma che egli fa risalire allo spirito dell'ebraismo – a conformarsi alle convenzioni e ai valori imposti esteriormente dalla società. Difatti, Alberto Michelstaedter fu dapprima cambiavalute, in seguito lavorò per le Assicurazioni Generali, sempre in ogni caso preso anzitutto da questioni sostanzialmente piccolo-borghesi.

Condivisibile, da questo punto di vista, è la scelta di Franchi di soffermarsi ampiamente su questo iniziale spaccato di vita. Esso, infatti, già contiene *in nuce* ciò che poi sarà pienamente sviluppato ne *La persuasione e la retorica*, ovvero l'irriducibilità dell'esistenza individuale alle categorie medie e retoriche del vivere sociale, sulla quale la condotta paterna gettò certamente una prima luce. Così ne parla Carlo: «Mi fa pena papà tanto soffocato dal lavoro. Sarebbe ora che finisse questa noiosissima [corsivo mio] epoca» (*Epistolario*, pp. 75-76).

La parte centrale di *Una disperata speranza* presenta poi al lettore una cospicua documentazione sugli anni fiorentini di Michelstaedter. Quest'ultimo abitò a Firenze dal 1905 al 1910 per frequentare i corsi dell'Istituto di studi superiore.

Soprattutto dall'*Epistolario* si apprende di nuovo quanto anche in Toscana Michelstaedter visse come su due binari paralleli. Da una parte, è in questi anni che va prendendo forma la teoria della persuasione e che si irrobustisce la 'biblioteca' mentale del Nostro: frequenta molto i teatri della città, vedendo in Ibsen il maggior drammaturgo del XX secolo; approfondisce la filosofia di Hegel e Croce, il pessimismo di Leopardi, Schopenhauer e Nietzsche; intensifica infine lo studio – a sfondo in gran parte filologico – della classicità greca, in particolare Platone, Aristotele e i grandi tragici Sofocle, Eschilo ed Euripide. Dall'altra, però, la ricerca intellettuale di Michelstaedter si scontra con frequentazioni 'mondane' e organi istituzionali vissuti sempre come ostacoli alla realizzazione di sé. Basti qui riportare due esempi. Il primo riguarda il giudizio di Michelstaedter sugli usi e i costumi della gente di Firenze: «Poveri fiorentini che sono caduti in basso, non hanno niente del popolo grande ed artista decaduto [...]. Assolutamente i fiorentini non hanno niente dell'atticismo antico, sono piccini, gretti in tutto, limitati d'ingegno, senza sentimento né per l'arte né per alcuna altra cosa [...]» (ivi, pp. 86-87). L'altro si riferisce invece alla grettezza degli obblighi accademici da assolvere presso l'Istituto, simboleggianti ancora una volta l'abisso che separa vita borghese e pensiero: «Non sono una persona [...] sono uno che deve far la tesi» (ivi, p. 415).

Molto nettamente emerge in questi passi quasi il fastidio provato da Michelstaedter nei confronti delle logiche borghesi che l'individuo è tenuto a seguire per farsi strada nella società, le quali per lui resteranno sempre inautentiche, divergenti rispetto al proprium dell'uomo.

Naturalmente non mancano personalità stimate e apprezzate con cui Michelstaedter dialogherà costantemente. Oltre agli amici di una vita Enrico Mreule e Nino Paternolli, ricordiamo qui *en passant* il filosofo Gaetano Chiavacci, vicedirettore della Scuola normale di Pisa e ordinario di Filosofia teoretica all'Università di Firenze, e Giannotto Bastianelli, affermato critico musicale che introdurrà Michelstaedter a Beethoven.

Rilevanti, per l'evolversi della coscienza sia filosofica sia umana di Michelstaedter, sono inoltre due eventi drammatici accaduti durante il soggiorno fiorentino. Si tratta dei suicidi di Nadia Baraden e del fratello Gino, emigrato a New York. La prima era una giovane russa a cui il Nostro autore dava lezioni d'italiano e con cui spesso soleva confrontarsi su questioni filosofico-esistenziali. La sua morte, avvenuta nel 1907, gli dovette apparire tanto più dura dal momento che Nadia andava offrendogli una seria occasione di affrontare il problematico rapporto con la figura femminile, verso cui Michelstaedter dimostrerà sempre un certo impaccio. La scomparsa di Gino, d'altro canto, fu promotrice di angoscia e desolazione e fu per lui come «paglia sul fuoco» (ivi, p. 353).

Infine, il testo si chiude con l'ultimo periodo fiorentino, dalla primavera del 1909 all'autunno del 1910. Poco più di un anno durante il quale la maturazione filosofico-speculativa di Michelstaedter subisce una brusca accelerazione. È in questo arco temporale infatti che viene definitivamente in chiaro la struttura concettuale costituente il nucleo centrale de *La persuasione e la retorica*. Ciò che negli anni precedenti aveva costituito il sottofondo costante – ancorché non interamente esplicito – dei pensieri di Michelstaedter, assurge ora a limpida visione del mondo. La tragicità della condizione umana viene adesso a essere compiutamente declinata secondo i concetti di "persuasione" e di "rettorica", quest'ultima riportata dall'Autore secondo la grafia medievale, in ciò seguendo Giuseppe Baretti, scrittore e drammaturgo del Settecento al quale Michelstaedter dedicò uno studio per l'Istituto di studi superiori.

I termini stanno a indicare due antitetiche modalità di intendere e di vivere l'esistenza. Converrà in questo caso rimetterci alla spiegazione che ne dà lo stesso Michelstaedter, sintetica ma al tempo stesso esauriente.

Io credo che nel momento che l'uomo con piena persuasione enuncia il suo pensiero egli sia – dal punto di vista dell'onestà dell'intenzione – assolutamente buono, e d'altra rispetto a un criterio di giudizio assoluto egli abbia tanto più valore quanto più la sua concezione è vasta e universale. [...] Ma quando la sua concez.[ione] si oscura e si disgrega da quel punto luminoso di perfetta coscienza e persuasione che aveva ottenuto egli ricade nella meschinità dei suoi interessi particolari: è un disonesto. (*Sfugge la vita. Taccuini e appunti*, pp. 100-101.)

Come già forse si è potuto intuire, è questa doppiezza del vivere umano che ha costantemente stimolato le riflessioni di Michelstaedter. Doppiezza che l'individuo non può non cercare di estinguere e che tuttavia è destinata a rimaner tale. Questo paradosso, analizzato in diversi momenti pure da

altre filosofie italiane e non del XX secolo, è il medesimo che costringe in un vicolo cieco gli eroi delle più compiute pièces teatrali tragiche (in particolare quelle greche). L'abisso prodotto dallo scontro fra interessi particolari e universali, fra azione e pensiero ha come fatale conseguenza il soccombere dell'individuo, che tale lacerazione non può sopportare.

Così, in conclusione, il libro di Franchi mi pare costituire un utile strumento sia per chi si approcci per la prima volta a Michelstaedter sia per chi già lo conosce ma necessita di scandagliare il suo lascito allargando l'orizzonte oltre le sue più note opere.

Inoltre, penso che *Una disperata speranza* possa pure costituire una prima, rapida introduzione a quella che è la filosofia del tragico tout court. Leggendolo, infatti, si possono incontrare i tòpoi più classici di quello che proprio in Italia è stato definito "pensiero tragico", e che vede in Carlo Michelstaedter uno dei suoi più originali e audaci interpreti.