



Felice Ciro Papparo

C O R P U S
FILOSOFIE e SAPERI

Felice Ciro Papparo

sciogliere-legare

Esercizi di soggettivazione

papparo

CORPUS FILOSOFIE e SAPERI

Collana diretta da

Francesco Paolo Adorno • Carmelo Colangelo
Mariapaola Fimiani • Luca Scafoglio • Davide Tarizzo

Comitato scientifico

Timothy Campbell • Giuseppe Cantillo • Roberto Esposito
Thierry Gontier • Paul Kottman • Aldo Masullo • Alberto Moreiras
Bruno Moroncini • Mario Perniola • Jean-Michel Rey • Juan Rigoli

Progetto grafico

artstudiopaparo

Copyright artstudiopaparo srl - Napoli
Collana trimestrale - N. 9 - Dicembre 2015
info@artstudiopaparo.com

Euro 12,00
ISSN 2282 3042
ISBN 978 88 99130 25 1

Indice

- 9 Premessa
- 13 I. *Gedankengang I.*
L'impresentabile
- 35 II. *Una monade con finestre (ma senza porte, forse...)*
- 67 III. *Mon coeur mis à nu (Sull'erotismo dei cuori in Bataille)*
- 97 IV. «*Visti con i nostri occhi macchiati di terra*»
Il posto e la posta in gioco degli affetti
- 131 V. *La vita non è sogno. La vita vera è ipnosi e sonnambulismo*
Speculando su alcune pagine di M. Henry
- 151 VI. *Gedankengang II.*
L'irriducibile

*a chi ha fatto o farà di questa 'legge' la sua passione:
«il pensiero guasta la festa al torpore mentale
e la sua inquietudine guasta l'inerzia» (Hegel)*

Premessa

Tutto si tiene.

...

*Si vive
si scrive di sbieco.*

(Michele Sovente)

Come indicato dal titolo e dal sottotitolo, il libro – composto da alcuni miei studi recenti su autori diversi (A. Masullo, G. Bataille, M. Henry, F. Kafka-P. Valéry-S. Freud-R.M. Rilke), incorniciati, in apertura e chiusura, da due *Gedanken-Gänge* (“corsi di pensieri”, titolo primitivo utilizzato da Nietzsche per la seconda parte di *Umano troppo umano. Il viandante e la sua ombra*): *L'impresentabile* e *L'irriducibile* – intende proporre e approfondire il rapporto, necessariamente tensionale e anche produttivamente contraddittorio, tra l'esser *vincolati-a* e il *legarsi-a*, un rapporto *tensionale* che attraversa e costituisce nel profondo ogni singolare soggettività nel suo duplice genere (femminile e maschile).

Nel gioco che ognuna/ognuno, nel corso della propria vita mortale, è capace di instaurare e allestire – non solo nella propria “intima estimità” ma anche nel “luogo dello spettacolo della [propria] destinazione”, come definiva icasticamente il *mondo* Kant – tra il *patimento del vincolo* (un *dato* che può trasformarsi in servitù volontaria, se non elaborato in direzione della singolare autonomia) e l'*occasione del legame* (una *rencontre* che può schiudere lo spazio ‘libero’ della propria e altrui ‘vitalità’, se viene vissuta nella sua dirimente eventualità) si delinea la fisionomia di una soggettività come intreccio singolare di *voluta* in-dipendenza e *inevitabile* ‘bisognosità’.

Da questa angolazione, ognuno degli studi raccolti nel libro mi è

sembrato indicare, *secondo la maniera singolare dell'autore*, il tema 'operativo' contenuto nel titolo del libro: *sciogliere-legare*, un nesso o un *leit-motiv* assolutamente ineliminabile, più o meno *sentito e risonante* nell'esercizio di ogni *divenire soggettivo*.

Che questo divenire sia sottoposto-esposto, inevitabilmente, alla *durata della perdita* (G. Bataille), ovvero al *tempo*; o meglio e più ancora, che il *sentirsi* soggetti, come acutamente scriveva Nietzsche, consista in *un gioco nel e con il tempo* e che per questo *sentimentale* motivo di fondo esso si presenti e *debba essere* vissuto-articolato nella prospettiva della *pazienza*: nel senso preciso di *un patire che si fa supporto attivo* rispetto a *l'estatizzante per eccellenza*, il tempo, lo indicano i due testi di apertura e chiusura del libro, dedicati rispettivamente all'*impresentabile contingenza* e all'*irriducibile mortalità*, le due caratteristiche, a mio parere, che meglio *siglano* una concezione della soggettività, *né finita né creaturale ma solo mortale*.

In essa risuona il "detto scherzevole", come scriveva Leopardi che tanto l'amava, di Pierre Charles-Roy: *Glissez mortels, n'appuyez pas!*, un *detto* che condensa, in maniera precisa, il tratto precipuo della nostra soggettività: l'assunzione *paziente e passionale* della propria *vita mortale!*

Nota ai testi

I saggi qui raccolti, tutti in versione diversa rispetto alla primitiva redazione o esposizione, sono usciti o sono stati pronunciati, nelle seguenti sedi:

L'impresentabile compariva quale intermezzo filosofico nel libro, scritto insieme a A. Dell'Anna e intitolato *L'impresentabile. Sulla natura primaria del trauma*, presso la casa editrice Filema, Napoli 2003.

Una monade con finestre (ma senza porte, forse...) è uscito nel libro *Theatrum mentis. Saggi sul pensiero di A. Masullo*, a cura di G. Cantillo e D. Giugliano, Mursia, Milano 2014.

Mon coeur mis à nu (Sull'erotismo dei cuori in G. Bataille), relazione presentata al seminario *Georges Bataille Figure dell'eros*, 29 marzo 2014, organizzato dall'università La Sapienza di Roma. In una versione diversa, il testo appare anche nel volume, con lo stesso titolo del convegno, a cura di F. Bassan e S. Colafranceschi, presso l'editore Mimesis, Milano 2015.

Noi, visti con i nostri occhi macchiati di terra. Il posto e la posta in gioco degli affetti, relazione presentata, con diverso titolo e differente dalla stesura che qui si legge, all'incontro seminariale, *Le metaformorfofi dell'identità nella trasmissione generazionale*, organizzato dall'Associazione Metandro a Pistoia il 15 marzo 2015.

La vita non è sogno. La vita vera è ipnosi e sonnambulismo. Speculando su alcune pagine di M. Henry, relazione presentata al seminario di studio: *Educare all'umano a partire da Michel Henry*, organizzato dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (sezione "S. Tommaso d'Aquino"), il 18 maggio 2015. La versione qui presentata è stata leggermente modificata.

L'irriducibile, è inedito.

Ringrazio gli editori, i curatori degl'incontri, per avermi consentito di ripresentare in questa sede i miei studi.

|

Gedankengang I.
L'impresentabile

I.

Accade l'inesplicabile. E il suo accadere è impresentabile. E forse è quanto basta perché l'accadere dell'inesplicabile sia tenuto per impresentabile. Forse perché il segreto dell'inesplicabile sta giusto nel modo di mostrarsi. O forse perché il semplice fatto di mostrarsi impresentabile basta a dirci il suo cuore segreto.

Forse....

Ma l'accadere è altrettanto impresentabile?

Certo, l'intreccio che impresentabile e accadimento talvolta compongono pone a dura prova ogni tentativo di sciogliere nella sua indivisione in un verso o nell'altro l'intreccio, per coglierne separatamente la natura.

Ma può la comprensione dell'intreccio risiedere solo nella volontà di rispetto dell'intreccio e risolversi nell'accettazione astratta del modo in cui impresentabile e accadimento talvolta si danno a vedere?

Se fanno tutt'Uno, quel due in cui ogni riflessione di fatto consiste, mai riuscirà a 'comprendere' l'intreccio di impresentabile e accadimento; dividendoli per due, infatti, la riflessione sempre passerà oltre la loro natura intricata, dissolvendola.

Ma quanto dice della natura dell'impresentabile e dell'accadimento il modo in cui essi si involuppano?

Se ipotizziamo che non è il semplice rimando dell'uno all'altro a poterci dire qualcosa della loro intricata natura, ma il loro essere posti al rovescio l'uno rispetto all'altro, forse allora (o piuttosto?) quel due che la riflessione è potrebbe provarsi a esplicitarne qualcosa – guardando l'intreccio ora da un lato ora dall'altro. Così, l'intreccio cui impresentabile e accadimento danno vita rimarrebbe tale, ma l'incantesimo malizioso che dall'intrico proviene, potrebbe, per un tratto di tempo, almeno, essere sospeso, proprio in virtù dello sguardo alternato (ora l'uno, ora l'altro) tipico della riflessione non speculare.

Che succede invece se la riflessione, per rispondere ad un'astratta volontà di rispetto dell'intreccio, abbandona la sua 'naturale' propensione a farsi

due e si riproduce come l'Uno stesso che le si mostra nell'intreccio? Probabilmente questo. Facendosi intrigare dall'intreccio, riducendosi all'Uno cui esso dà vita, la riflessione involuppatasi nell'intreccio diventa 'uniflessione' e costringendosi a presentare i termini dell'intreccio come un nodo inevitabile, pena l'incomprensione del nodo stesso, essa finisce solo col renderlo scorsoio il nodo – ma a se stessa innanzitutto, e solo a se stessa!

Semplicemente riprodotto in sé, infatti, il nodo rende nulli i margini di articolazione della riflessione, o, più precisamente e sinteticamente, riduce a nulla, strangolandola, la riflessione in quanto tale.

L'Uno o lo Stesso, diventati i referenti essenziali in cui si 'articola' la riflessione, esplicitano questa essenzialmente come uni-voca flessione, e cosiffatta e uniformata, inevitabilmente essa affermerà la propria volontà di disciogliersi, non solo dall'effettivo ed effettuale 'dato ferreo' di un impresentabile accadere ...ma dichiarerà come unica e vera solo la sua 'puntuale' esperienza, il suo allontanarsi cioè da qualunque dato, trasvolando così solo in direzione del suo assoluto accadimento.

Alla riflessione che voglia invece, rimanendo nel contempo il due che essa è, cogliere la natura differenziale di impresentabile e accadimento, si apre di fatto solo la dura via di portare fino in fondo il suo essere due, e sporgendosi sul limite del proprio disquarto, accettare fino in fondo, a fronte di un silenzio che semplicemente fa rimbalzare la propria parola come parola vuota o eco infinita dell'Altro, la 'verità' espressa da Montaigne: «la parola è per metà di colui che parla, per metà di colui che l'ascolta»...

II.

L'impresentabile si mostra. E qualcuno ne viene, più di altri, accidentato-segnato nel corpo e nella psiche. Ma quel che vede nel corpo, poco e a malapena lo scorge nei "nervi dell'anima"...

Ciò che gli riesce di spiegarsi della ferita ricevuta non è sufficiente a dare visibilità all'impresentabile – che talvolta lo assale, come un cupo rimbombo... Rimane allora sgomento, e malamente sorpreso, di trovarsi tra corpo e psiche un inestricabile nodo di cui non sa darsi ragione. E somma così, ai duri silenzi nei quali a volte si chiude, concitati modi per distri-

carsi da qualcosa che ha forma-informe, e lo traduce, non sapendone la ragione, nella forma di un torto subìto.

Si avventura allora a dare all'impresentabile un punto di inizio per circoscriverlo in una qualche figura.

Ma l'impresentabile ha quanto basta di apparentemente acronico e non presentabile per venir meno all'ordine delle misure o alla semplice enunciazione e presentarsi come il 'fuori-misura' e il 'fuori-tempo'.

Dell'impresentabile si riesce in effetti maldestramente a dire quando e dove si sia mostrato, dove e quando sia accaduto. È arrivato un tempo e da allora il suo mostrarsi si svela nella condizione che sola consente di individuare un soggetto caduto in balia dell'impresentabile: «il mal di mare in terra ferma» (Kafka).

Non è la 'nausea' di esistere però a cogliere questo soggetto in preda a un costante mal di mare; piuttosto, un inarrestabile, impetuoso, senza requie, quasi interminabile movimento cui corrisponde un eguale, impetuoso, sfinente debordare del sé, malamente rappreso nel gesto quotidiano di 'stare al mondo', in "terra ferma".

Che fare, allora? Come pensarla quest'esistenza che si sente, tra 'destino' e 'storia', dal 'destino' alla 'storia', 'scordata', disgiunta e sconnessa? Come restituire al mare il suo 'luogo' e alla terra il suo 'sito', senza trovarsi di fatto travolto dall'uno e dall'altra?

Faticando non poco a trovare il punto di disgiunzione e equilibrio appropriato a sé, utile a sopportare-supportare ciò che l'ha immerso a viva forza, espulso, nella storia del mondo, quest'esistenza sincopata proverà, nell'impresa di divenire se stessa, a distendere, per quanto le riesce, le sue corde.

Ma questa soggettività in disquarto (G. Bruno) potrà mai riuscire a 'pretendere' per sé una linearità che l'allenti e la allevi del suo interminabile sfinimento tra terra e mare, se l'unico battito che la connota è un battito sincopato, un respiro affannoso?

Dove troverà mai la propria collocazione identitaria, quella striscia continua che connette, foss'anche solo 'fantasmaticamente', foss'anche solo come una screziatura, i pezzi del proprio essere in una composizione, se il disquarto di fondo che la struttura la spinge soltanto a un eterno cominciamento, ad un andirivieni defaticante, a un da capo sfinente e avvilito?... come se per l'appunto il suo battere destinale non potesse-dovesse mai svolgersi secondo il ritmo compositivo di una storia, ma solo riav-

volgersi e ritornare a Capo, riportando il proprio saggio narrativo sempre al 'punto iniziale', al confronto con Chi lo ha 'spinto' nel mondo!

Servirebbe, in tutta evidenza, a una siffatta soggettività un proprio tempo e un proprio spazio, per articolare la sua non ancora singolare vicenda – certamente discordi rispetto al tempo e allo spazio 'univoco' da cui essa pro-viene, sicuramente in controcanto rispetto al primo 'la' che ha dato l'inizio e l'ha 'eiettata' là-fuori, e che in eco essa ancora sente, mentre cerca di trovare la propria nota. Ma quale potenza vocale propria ha questo discordare, costretto a darsi, almeno nei primi tempi del suo a-venire, per lo più in una e come interferenza nel canto dell'altro, credendo solo così di poter essere riconosciuto-lì, da quel luogo e da quella voce che hanno disegnato-intonato il primo 'la' di avvio, come un altro singolare?

Se a questa singolarità pertiene solo un tempo sincopato, un respiro ogni volta strozzato, che non le consente di 'accordare' in un continuum memoriale gli atomi discordi del proprio vivere, né un ritmo continuo, dando vita così a un proprio tempo e a un proprio respiro, dove trovarlo questo tempo che respira, il tempo largo del proprio a-venire, se la misura al tempo proprio è costantemente testata e contestata dal tempo del(da)Capo? E tuttavia, mai nemmeno ci potrà essere un continuum di sé, fatto di tutti i tagli discontinui e tutte le possibili variazioni singolari rispetto al(da)Capo, se questo sé, con fatica individuandosi, ritiene di poterlo essere un sé solo strappando il filo che lo collega ai suoi antecedenti!

In realtà, è solo attraverso un continuum discordante – in cui la discordanza non è, però, il frutto avvelenato (e velenoso) di una rivalsa per non essere riuscito ad essere lo Stesso(da)Capo, ma la raffinata mossa del cavallo capace di 'lateralizzare' la propria destinazione mentre tiene 'in scacco' il Re – che la singolarità che vuole avvenire potrà probabilmente riuscire a impedire fino in fondo, fino al fondo, la riduzione del proprio essere a supporto voluto-disconosciuto di Una destinazione che costantemente mira a renderla lo Stesso.

III.

L'impresentabile non si annuncia né si enuncia: si mostra. Così, all'improvviso. Come a dire: non c'è tempo databile per l'impresentabile. Eppure esso non è fuori del tempo.

Avviene l'impresentabile e ce lo si trova, come fosse un destino, tra capo e collo. Semplicemente lì, senza perché, complicatamente lì. Piantato con tutto il peso del proprio essere, l'impresentabile è lì a caricare ogni vivente della specie umana di un 'debito', e a quel senza-volto, allo sfigurante, l'umano dovrà comunque corrispondere, perché umano.

Cosa sarà mai, si chiede allora il vivente umano, quella Cosa che sento incombere, colare a volte, tra capo e collo, la cui figura posso solo intuire, e che sembra essere contenuta tra un segno e una macchia, apparentomi perciò ancora tutta dal lato dell'in-forme? Certamente so, perché la sento, che la Cosa piantata 'in me' c'era prima di 'me', e tuttavia fatico non poco a riconoscerLa come appartenente a 'me'. Pur avvertendone la sottile presenza, il vivente umano ancora non sa, situandola tra l'informe e l'estraneo, così pensando di poterLa tenere a bada, lontano da 'sé', quanto la Cosa lo concerni e quanto, oltre il suo saperne, essa lo ri-guardi – nella svolta, tutta ancora da instaurare, dal destino alla storia della propria esistenza. Prima di poterne dire alcunché, la Cosa è lì, come segno destinale, e non vale granché 'averne coscienza' – se questo vuol dire che una volta 'saputa', la Cosa perde, semplicemente, il suo tratto complesso e intrigante. E nemmeno vale sfinirsi a cancellarla, lavandosene a più non posso le mani nel tentativo di cancellare così la traccia (di un delitto?) – la 'macchia' è lì, in quel punto invisibile, tra capo e collo, e si serve di tutta l'intelligenza inconscia del vivente per continuare a mostrarsi nella sua visibilissima, multiforme, impresentabile presenza!

C'è in effetti una persistenza della Cosa che sopravanza e nel contempo 'definisce' qualsivoglia esistenza individuale; 'riconoscere' tale persistenza diventa in una certa misura la garanzia della propria 'salute psichica' – a patto, però, di istituire una propria distanza, vera «instauratio magna» del soggetto, che avvia così concretamente la propria storia.

Vari, infatti, sono i modi di avviarla la storia, la propria di storia rispetto alla Cosa: riuscire o meno in una storia individuale vuol dire invenire la capacità di giocare il proprio a-venire aldilà della ma non di là dalla Cosa. Si tratta allora di trovare un modo che più che mettere fine al 'segno della generazione' – ché Questo è la Cosa e niente altro che Questo segno determinato – consenta, racchiudendolo in un disegno 'pluriverso', oltrepassante cioè il tratto 'uniformante' della Cosa, di rendere possibile la variazione che ognuno è aldilà dell'Uno.

Del resto, se del segno-del-Terribile, la Cosa, possiamo dire che è, per

certe sue caratteristiche, 'il luogo del timore e del tremendo', lo possiamo dire anche perché, a far da battistrada alla possibile e necessaria «instauratio magna» del soggetto che prende le 'proprie' misure rispetto alla Cosa, c'è la traccia inestinguibile e non totalmente dominabile della Paura della Cosa.

L'impresentabile resta cioè, depositato nella Paura da cui prende avvio lo slancio soggettivo, a fare da Resto all'invenzione destinale del vivente umano; ma il suo rimanere, controbilanciato dal ricordo di un luogo in cui Es-so, il soggetto ha cominciato a 'pensare' oltre la Cosa, non è più il Resto minaccioso e Rêvenant, tutto Intero ritornante a ridestinare la storia appena avviata della soggettività, perché alla 'natura informe' dell'impresentabile è stato assegnato innanzitutto un 'posto' nel luogo dell'abitabilità della Paura, che diventa perciò, ora, nell' 'etica' instaurata, percorribile.

Non fatterà allora il 'nato di donna' che in e per via di quella distanza è diventato un piccolo-grande-uomo a riconoscere in quest'espressione: «l'uomo in tutto e per tutto non è che rappezzamento e screziatura» (Montaigne), la carnale letteralità della propria figura: rappezzata e screziata, assieme. La frase di Montaigne compendia bene in effetti il carattere 'maculato', dal segno della generazione, di ogni vivente umano e il suo 'comporsi', oltre il destinale generazionale, come un 'artefatto naturale', una sorta di 'puzzle' in cui destino e storia trovano, oltre l'impresentabile, aldilà di esso, una vivace e significativa espressione.

IV.

Dell'impresentabile che si mostra e incide, a volte tanto, nella vita memoriale soggettiva, al punto da sbrecciarne in qualche soggetto il ben contornato campo d'azione e di pensiero, siamo soliti dire che è il fuori-memoria e il senza-tempo: il puro accadere, la pura pulsazione, la pura impressionalità: la faccia feroce del Niente.

E forse il fatto che l'impresentabile sia così legato nel modo di accadere a un tratto violento e 'insensato', a un improvviso rovesciamento dello 'stato di cose esistente' (senza che dia 'notizia' preventiva del suo avvenire), o che si mostri in tutto il suo rabbuaiante fulgore, lo assegna di fatto (ma non necessariamente di diritto) alla sfera del fuori-memoria e del

senza-tempo – posto che memoria e tempo li pensiamo (e forse non a torto) come il modo attraverso cui un soggetto, abitualmente, si assesta nel mondo –, e di fatto (ma non necessariamente di diritto) al ciò che non sarà mai ‘presentabile’ mediante alcunché.

Sia che pensiamo il soggetto come l’ ‘ordinante-insistente’, sempre posto con queste sue pulsioni al di qua o al di là di un-resto-dell’ accadere necessariamente sottoposto ad essere messo in ordine, sia che, a rovescio, lo pensiamo come ‘il disordinante ex-sistente’, sempre pronto a ‘mettere-in-questione’, a cominciare dal proprio, lo stato-di-fatto di ciò che c’è, il che dell’impresentabile sembra comunque caratterizzarsi, in entrambe le versioni, come eminentemente ‘dissestante’ e ‘inestatico’.

Sarà che l’impresentabile si fa maldestramente circoscrivere, perché forse piuttosto esso è il circoscrivente-sbreciante, o così ci appare a prima vista, resta che le strategie per pensarlo sembrano quasi tutte fallire nel loro intento comprendente – difendersi da esso a tutti i costi o aderirvi fin nelle proprie più intime fibre si rivelano in effetti strategie simmetriche di evitamento dell’impresentabile. Forse perché in entrambe le strategie pensanti, messa a dura prova dal cosiddetto ‘immemoriale’, la funzione della memoria coesistente al pensiero sembra aderire, senza mezzi termini, al «ma tu che sol per cancellare scrivi» (Dante) – funzionando la trascrizione nell’una come radicale cancellazione dell’impresentabile, tutto reso ordinato e ‘presentabile’ e così dominato dal presunto ‘sog-getto’, nell’altra come strutturale oblio del soggetto, tutto reso ex-sistente ed estatico, a fronte di una permanenza dell’impermanente impresentabile.

Se facessimo, contemporaneamente, un doppio passo al di là: dell’impresentabile come strutturale ‘immemorialità’ e ‘mostruosità’ e di un pensare che solo per questo lo ‘cancella’; meglio ancora, un doppio passo al di là: di un pensare che pone l’impresentabile come totalmente fuori di sé e di un altro pensare che approssimandosi così tanto all’impresentabile rischia di confondersi e di confondersi, e adottassimo invece l’abito riflessivo che non rinuncia al proprio essere e farsi due, che anzi di questo suo modo d’essere porta fino in fondo il proprio ‘agire’, troveremmo probabilmente una situazione radicalmente diversa per ‘pensare’ l’impresentabile.

Non necessariamente cioè una torsione astratta dell’impresentabile all’universale ‘presentazione logica’ e nemmeno però l’estrema singolarizzazione del pensare per timore di universalizzare il non universalizzabile.

Avremmo piuttosto una mathesis singularis che, nella paradossalità dell'espressione, mette in luce solo la strutturale «ambivalenza» della riflessività, il suo strutturale andirivieni da e nell'impresentabile.

Dire infatti che nel campo della riflessione giace, come un fondamento e come il fondo stesso della riflessione, l'impresentabile, non basta ancora, se questo giacere dell'impresentabile resta al fondo del pensare quale pietra su cui il pensiero eleva se stesso come totalmente altro, o, viceversa, quale pietra che il pensiero, giustamente stanco di dominare o finalmente conscio dell'inutilità del puro dominio, utilizza per trascinarsi al fondo (detto) sfigurante del proprio essere, e lì impiettrirsi.

Che l'essere dell'impresentabile sia da pensare come fondamento, ma estremamente mobile e 'vivace', vuol dire innanzitutto che l'impresentabile come fondamento 'non sta' come immutabile assise al fondo del soggetto, piuttosto 'scorre' nelle vene del soggetto a costituirne, per alcuni versi, la reticolare figura. Sempre in via di composizione, mai ferma in se stessa, questa figura(del)soggettuale è strutturalmente se stessa sempre solo a metà. E non tanto perché 'vulnerabilmente esposta' al proprio alterante (s)fondo, non più fissata, cioè, alla 'certezza' priva di 'verità' del proprio essere, quanto piuttosto perché 'conscia' dell'impossibilità di dominare astrattamente ciò che la turba e fattasi saggia che «ogni cosa al mondo ha il suo sedimento e la sua feccia» (Nietzsche), essa comincerà a disegnare per sé il pensiero di una composizione di sé secondo la figura del «chaosmos»: un tessuto di cosmo su uno sfondo di caos, un termine sempre incompiuto di compimento di sé, non chino sull'abisso del Niente, ma trasversalmente 'aperto' all' «Aperto»!

V.

L'impresentabile è così: tutti afferra, distintamente, e tutti segna con un marchio di cui, prima o poi, diviene in certa misura patente la presenza ... a volte nel corpo, altre volte, e forse più, nel sogno.

Dell'impresentabile si può dire, dunque, che c'è sapere, anche se l'articolazione di tale sapere si dà nella forma di un non-sapere: lo si sa come non sapendolo (Freud).

Non però nel senso che lo si sa in quanto e solo perché tout court ci affetta, come fosse un puro affetto, un puro choc, senza alcuna rappresen-

tazione; piuttosto perché il suo 'affettarci' è pari e contemporaneo a un 'caotico' presentarsi e accadere di 'rappresentazioni in libertà' che 'urtano' il percipiente e lo tengono sempre al limite di un «incomprensibile».

Da qui, da questo sapere che non è un discorso ma una forma, un marchio, un geroglifico, una 'lettera scarlatta': propriamente un non-sapere che 'graffia' la superficie soggettiva, sarà possibile cominciare a farsi una qualche ragione del proprio esserci, anzi una ragione certa. Da questa certezza, che un grafo ci segna tutti, distintamente, che ci riguarda e riguarderà tutti, chi più chi meno, vita natural durante, e dal modo in cui riesce a tradurre per sé la forma(di)sapere che avverte in sé, l'esistenza sa che è da un graf(fi)o che inizia il proprio 'tempo storico' di esistente e chi più, chi meno, e nelle forme che riuscirà a trovare, proverà allora a 'rendersi ragione' di questo segno che appare come destino impresentabile, nella cui corrente o rete tutti siamo, però, impigliati.

Da questo punto di vista sarebbe giusto dire: all'impresentabile non c'è scampo!

Perché come scampare alla «lunga scia della generazione» in cui ognuno è preso in quanto vivente e come soprattutto scampare alla forma dell'informe: l'impresentabile, appunto, rappreso nel godimento del padre? L'impresentabile infatti è Questo, e ciò che lo rende tale, ovvero e nel senso più 'materiale' del termine, urtativo come un trauma, è il suo 'condensarsi' e 'apparirci' sotto quella specifica 'informatà': perché come 'accettare' che la propria venuta al mondo sia racchiusa in un 'getto', in uno 'schizzo', letteralmente in una 'caduta a precipizio'? Come raccordare il «ciò che io sono, qui e ora» a qualcosa che ha vagamente i contorni di una 'cosa' e ancor più vagamente ancora assomiglia a ciò che di solito ci figuriamo sotto il termine di umano? Come sostenere tutta questa 'impresentabilità'?

La questione è proprio qui, intendo la questione del divenire soggettivo del vivente umano. Essa si gioca esattamente sul come il futuro soggetto saprà alla dimensione dell'impresentabile non tanto dare un 'nome' quanto piuttosto trovare una 'rappresentazione efficace'.

Lo svincolo tra destino e storia e la descent dal destino alla storia di sé ha in effetti la sua risoluzione nella 'capacità' di inventire qualcosa che riesca a schermare il 'colpo di luce', l'abbuiante fulgore dell'impresentabile, che, a volte minacciosamente radente, il soggetto 'avverte' stendersi sull'intera sua vita soggettiva, a illuminarla così tanto che tutto quanto

potrebbe vedersi nell'estensione prodotta dalla scia di luce sarebbe come ridotto a 'pulviscolo'.

Kafka sosteneva, lui che di questa 'dispersione luminosa' ha avvertito nel modo più 'lucido' la carica assorbente e distruttiva, che «l'accaduto non si può annullare, si può solo intorbidare».

Come a dire: al colore della 'macchia' generazionale sulla propria pelle non soltanto non si può scampare, ma è anche inutile opporvi una 'strategia' di 'sbiancamento', di 'decolorazione' – avrebbe solo l'effetto di far rimarcare che in quel punto, proprio lì, altro non c'era che un'antica oscura macchia. D'altro canto, la questione del proprio divenire soggettivo men che meno si determina mediante una processione, simile al «luce da luce»: significherebbe in effetti solo dar vita a un gioco di luci il cui centro starebbe sempre nel fuoco-unario della 'luce maggiore'.

Piuttosto, occorre pensarla come una 'discesa con variazione' che 'deve' essere articolata, per riprendere un'altra immagine kafkiana: la «città solare», come lo 'slontanarsi' del soggetto dal nucleo denso e abbagliante in cui si raccoglie tutta la luce 'primaria', per 'sporgersi' e dirigersi fuori città, dove «s'inizia la campagna aperta, dai colori smorzati, ... appena attraversata dal guizzo di una sorta di fulmine». In questo luogo lontano dal domestico, l'avvenire del soggetto potrà con tutta probabilità schiudersi, verso l'Aperto, come aperto avvenire in proprio.

VI.

Non: c'è l'impresentabile, ma l'impresentabile avviene. E il suo arrivo non provoca nausea o scoramento, ma disquarto. Non semplice dissidio, componibile, se si vuole, se solo si trovano i termini, fossero anche exterminati, per dirlo.

Il disquarto infatti, come è giusto che sia, tiene il soggetto in pezzi.

Da questa immagine siamo soliti risalire a cercare la 'ragione' che ha mandato in pezzi il soggetto, presupponendo, con il ricorso a una 'decisione' ferrea che abiterebbe il mondo e di cui nulla potremmo mai sapere, un Intero da cui i pezzi sarebbero stati eiettati.

Ci inventiamo allora che si esce da un mondo 'compiuto' e che tutto il resto è caduta...nell'incompiutezza.

Lanciati in questa, il nostro compito sembra essere solo come 'parare',

per il resto che ci resta di star-fuori, la caduta a precipizio verso il niente. Oppure, anticipando il niente e disponendolo nel, e come il cuore del, soggetto, rendere questo aduso al niente, abitato dal niente. Creatura dispersa che cerca nel suo disperato desiderio di consistenza riparazione dal niente – insistendo ad essere solo nel cavo infuocato del proprio sempre non finito desiderare.

Con questo niente alcuni ci giocano: attratti, cominciano a discorrere, senza alcuna ragione (o con un intelletto fattosi troppo ragione ...), in termini che tali non sono, giacché da nessuna parte vi è mai termine al ragionamento a precipizio verso il niente. Come un fuoco, che brucia l'amante, ardente del proprio amore, essi vanno dritti al centro della fiamma e lì, con tutta la loro arsa ragione, si lasciano andare, così, senza ragione, se non da quella che li vincola al loro voler-perire.

Altri, con una spossante fibrillazione del proprio esserci, spostano il maledetto esserci che gli è capitato di essere, nel giro infernale di una ripetizione parolaia che nulla riesce a riprendere del proprio essere se non quel tanto che serve a galleggiare sul resto di... niente.

Altri ancora, che fidano nella loro 'lucente' intelligenza e che da essa hanno appreso tutti gli stratagemmi per far venir fuori, anch'essa lucente e abbagliante, la verità di «ciò che è» – materia che corre a rincorrere altra materia, senza il vizio e il vezzo di cercarsi una forma, chora infinita che mai sfinisce di 'deformarsi' – giocano forte con il Niente, lo circuiscono tanto e con così tanta passione, da ridurre a Niente tutto ciò che li circonda, fino a quando un Niente li toglierà, così, senza ragione, dal mondo. L'effetto di disquarto che dall'impresentabile, inevitabilmente, promana sembra non avere altra soluzione che la danza macabra del soggetto su, dentro, intorno al Niente, – giacché un soggetto che stancamente ripete la ritmica dissolutiva dell'impresentabile si riduce fatalmente a non essere altro che un resto di ni-ente, la sua controfigura, in una dissoluzione di sé, lenta o veloce, che rivela solo la propria fascinazione per quell'ancor-nulla-d'essere che lo ha immesso al mondo.

Così, cogliendo del disquarto solo il suo deformante e spezzettante potere, e risolvendo perciò stesso il conflitto che il disquarto impone al soggetto nei termini di una necessaria e rapida ricomposizione, può succedere, nella fibrillazione del disquarto – che c'è, insiste nel cuore stesso del soggetto a dirgli che mai è o potrà essere un tutto, che questo invece è solo la necessaria e sofferta ma anche felice e sorprendente con-divisione – di

non riuscire a cogliere anche la sua richiesta, indubbiamente e decisamente sgarbata, di poter essere nella sua 'impresentabilità' condiviso altrimenti.

L'impresentabile ha, in effetti, una sua ricca e polimorfa esistenza e vuole, e insiste a volere una forma, dal suo punto di vista quale che sia, non importa quale, purché una forma vi sia...

Ma come reggere l'impresentabile, ovvero come sostenere senza azzerarlo il disquarto che l'impresentabile produce in noi? Se l'impresentabile sottostà al nostro e-sistere 'apparendoci' sotto la figura del disforme o come una sovrabbondanza micidiale di forme, allora tutto il gioco del nostro esistere che dall'impresentabile si diparte dovrà consistere nella capacità di assumere la destinazione che il Prima ci invia e di inventarsi la propria storia oltre le mire dell'Identico.

Ma come pensare l'esistere sullo sfondo dell'impresentabile?

VII.

L'impresentabile è così: impossibile, come diceva Goethe della morte, e tuttavia lì, presente nella sua impresentabilità. Ma ciò che l'impresentabile condivide con quella è solo il modo, impossibile-eppure-lì, di accadere. Per questa vicinanza alla morte, l'impresentabile non può certamente essere «concettualizzato», quale che sia il modo che ci inventiamo per farlo.

Se, però, l'impresentabile lo vediamo anche dall'altro lato, in quel luogo dell'eccesso di possibile: la vita-che-vuole-vivere e per questo costantemente irrompe, data la sua natura di possibile 'eccessivo', allora l'impresentabile potrà essere altrimenti, lo si potrà rap-presentare – come Darwin, che 'contemplando' il 'volto' della Natura se lo figurava nei termini di una «pressione sempre pronta» a lacerarne la superficie, aggiungendo: «pensa ai semi interminabili sparsi fuori... un migliaio di cunei sta per essere spinto a forza dentro l'economia della natura».

Rigida, dunque, se la si guarda dalla prospettiva dell'essere-per-la morte, o estremamente mobile se la si scorge invece dal lato dell'essere-per-la-vita, la doppia faccia dell'impresentabile è ciò che, se solo vi porgiamo attenzione, costantemente possiamo intravedere all'orizzonte del nostro medio esistere.

Come un cantus firmus più che una repentina irruzione, l'impresentabile scandisce la nostra vita, la accosta e la circonda, la mette in soprassalto o la scompone, la rende insomma quel che è, giacché quel che la nostra vita è, è sempre ciò che mediamente essa riesce ad essere rispetto all'impresentabile: vita relativamente presentabile, proprio perché 'discesa' dall'impresentabile.

Fuori, diciamo solitamente che sia l'e-sistere, e non senza ragione, se stiamo alla lettera... Ma quello di cui non ci avvediamo, nell'insistere sull'ex, è che la lettera non è letterale.

E-sistere vuol dire essere, alla lettera, fuori-lettera ... lì, in quel punto dell'accadere che manda all'aria tutta la nostra 'letterale' esistenza, per farcela vedere finalmente fuori... fuori di sé ... radicalmente esposta nel e con il suo sé. Cosiffatta, come potrebbe l'esistenza essere as-solutamente chiusa in sé, mancare cioè di tensione o di toni?

Se assoluta o immanente, priva cioè di pulsione o di armoniche, non un e-sistenza sarebbe ma una cantilenante eco, un insistere perennemente sordo al proprio accadere o estremamente attento alla sorte del suo accadergli, tale però che, se sordo-distratto, alquanto sentirebbe di quanto gli accade e se troppo attento-accogliente, altrettanto alquanto scorgerebbe di quanto gli accade ...

Certo, insopportabile è il ciclo in cui l'esistere accade ... e il ciclo ci riprende inevitabilmente nel suo circuito, sì che facili vengono le acrobazie e le giravolte e le scappatoie per sottrarvisi.

E allora, dalla medietà dell'esistere isoliamo un nucleo che ci sembra puro, lo tagliamo tanto e in modo così preciso rispetto a tutto il resto che ci costituisce, ce ne prendiamo così tanta cura e passione che quasi non sembra più somigliarci – con ciò che mediamente siamo quel nucleo di noi stessi non ha più nulla a che vedere e men che meno ci fa vedere di noi stessi, della nostra medietà, qualcosa.

Oppure ci acconciamo, percependo del ciclo la sua inutile e vana consistenza e insieme la sterile opposizione ad esso, a rendere più che media la nostra medietà e conoscendo della noiosa ciclicità tutte le svolte già note, i pesanti già stati, riduciamo noi stessi, o quel che resta, nel ciclo dello stesso in cui ci riconosciamo, ad essere la goccia perfetta del ciclo stesso – niente altro che una raffinata stalattite.

Ammaliati dall'Inizio, sì da pensare, per l'aura di fascinazione che esso ha, di poter essere, a nostra volta, il nostro inizio o sentirci, ogni volta

nell'istante della nostra emozionalità e fuori da ogni vincolo, inizio a noi stessi, sorvoliamo la nostra 'mediana' collocazione tra il prima e l'identico.

Oppure, irretiti dallo Stesso, ripetiamo, per l'ampia estensione che lo Stesso ha nelle nostre vite, solo il già ricalcato passo di altre esistenze, volutamente 'dimenticando' quel tra (prima e identico) che ci contraddistingue, di cui la nostra media esistenza è composta e che potremmo chiamare con Kracauer il campo del «penultimo», «lo spazio intermedio» nel quale «noi respiriamo, ci muoviamo e viviamo».

VIII.

*Certo, faticoso è, tra l'eccitante possibilità del sempre-aperto o la comoda costanza della ripetizione, decidersi per il 'regno del penultimo'. O forse è soltanto avvilente, nell'abitudine che abbiamo a presumerci oltre le coordinate del 'puro' esserci o del vivente, trovarci ogni volta a ricadere nel resto di ciò che c'è oltre noi – cose, piante, animali. Eppure, della cosa, della pianta e dell'animale noi portiamo, nel nostro e-sistere, la traccia vivente e non perché a noi, esseri parlanti, è data la possibilità di nominarli: cose, piante, animali, pensando così di risolverne l'esistenza, ma piuttosto perché noi siamo anche cosa, pianta, animale, di queste 'cose altre' essendo 'informati', come sottolineava Bruno nell'incipit del suo *De vinculis*, e come ci mostrano i nostri sogni, fin dentro la nostra struttura psichica.*

Da tutta questa 'memoria', da questo resto così persistente noi abbiamo, tuttavia, deciso, fidandoci del linguaggio, confidando in esso in modo assoluto, la nostra netta distinzione: noi non siamo né cosa, né pianta, né animale, ma resto ineguagliabile di un resto che mai si arresta, inquieto e-sistere, costante trascendenza.

Di più: abbiamo stabilito e stabilizzato che a noi solo è dato e-sistere, senza che niente altro da noi possa smentire questa nostra categoricità – e del resto come potrebbe, visto che il linguaggio è impertinente all'altro da sé? Abbiamo però aggiunto, come a caratterizzare ancor meglio la nostra preminenza e supremazia sul resto, e per la via di una falsa modestia, che il dato di e-sistere è sì un privilegio, ma che il suo peso, e nella fattispecie il peso-privilegio di essere parlanti, è tragico e sublime al tempo stesso.

Certo, non è senza ragione pensare che, a differenza degli altri viventi, noi manchiamo strutturalmente di qualcosa. Solo che, nel nome di questa carenza, il passo aldilà di tutto il resto che il linguaggio ci consente lo abbiamo reso ontologico, ovvero definitivo-definitorio. Da sempre, infatti, ci diciamo che siamo mancanza-a-essere, sì da essere sempre sulle spalle di noi stessi, pronti a saltare nell'aldilà dell'essere che ci manca... e tuttavia, solo per ricadere ogni volta solo e sempre pesantemente nell'esistere. Resi ottusi dal linguaggio, ci è parso (e ci pare) inevitabile accentare dell'esistere il suo ricader-fuori-di-sé, il suo dover e non poter essere altrimenti che così: sistere fuori, perennemente fuori-di-sé, mal(e)-dettamente fuori. Come a dire che l'essere a noi non si addice; esso in qualche modo si disdice in noi e così disdicendosi sottrae noi stessi a noi stessi, lasciandoci nudi e soli al nostro destino di e-sistenti.

Mai infatti siamo, Noi, e sempre e solitariamente esistiamo, Noi!

E così, divaricata all'estremo la forbice tra essere ed esistere, restiamo chini sul nostro non-finito esistere, fino a quando qualcosa d'altro o ciò che ci è più proprio, il nostro essere mortali, disproprietà definitivamente il nostro singolare esistere.

Che fare allora di questo nostro extremo sistere, sempre dissolto in altro da sé, coglibile solo fuori-di-sé, lì: ex, dove il sé più non riconosce sé ma solo la sua stravolta e mal(e)andata figura?

E poi, così posto, nudo e solitario, come non averne cura? Come non trovare a l'e-sistere riparo? O forse e meglio ancora: come non cercare i modi per ripararsi dall'esistere?

IX.

La brutalità e inevitabilità di un simile pensiero dell'esistere consiste nella sua letteralità: ex-sistere. Esso finisce solo col risolversi e dissolversi nella tautologia del linguistico. E del resto, se Noi siamo quelli che danno nomi alle 'cose', siamo anche quelli che possono disdirne l'esistenza ad esse assegnata attraverso il nome. E dunque, se ci avvediamo di questo nostro potere, eccoci pronti, anche in virtù di uno sfuggire illetterato dell'esistere alla gabbia del linguistico, a individuare e a sottrarre il più proprio-esistere, o ciò che riteniamo di peculiare abbia il nostro esistere, a qualsivoglia declinazione semantica e a irrigidirlo nel 'puro fatto' di e-sistere.

Fatto discendere in modo assoluto dal linguistico o per converso reso assoluto dal linguistico, l'esistere che risulta da e si costituisce come un puro rovesciamento speculare finirà coll'essere o insostanziale o brutalmente sostanziale: nonostante tutto, nonostante i nostri trucchi linguistici o le nostre acrobazie per scioglierlo dal dire, mai l'e-sistere significherà effettivamente un divenire, tra il prima e l'identico, un trapassare cioè di forma in forma fino alla deformazione finale e insieme un consistere temporaneo di alcune forme fino al loro definitivo 'inchoramento', ma solo e sempre 'il prima mai declinabile', o 'l'infinito ripetersi'.

Se non vogliamo far evaporare l'esistere a quelle altezze del Verbo che lo rendono assoluto da tutto il resto, salvo poi a ritrovarselo brutalmente nella propria assoluta solitudine messo in questione da quella realtà cui siamo in modo sublime sfuggiti, si tratterà di sospendere la magia (linguistica) dell'esistere, che lo abbandona alla sua sconsolata solitudine di termine essenziale e prendere, invece, sul serio «la prosa del mondo», se vogliamo pensare l'esistere in tutta la sua radicalità, vale a dire pensarlo nella sua inter-medietà, come diceva Montaigne nei suoi Saggi sulla scia di Plutarco: «ogni natura umana è sempre a metà tra il nascere e il morire, non manifestando di sé che un'oscura apparenza e un'ombra, e un'opinione incerta e fragile».

E così, assumendo fino in fondo la posizione 'mediana' che più conviene alla nostra natura – esistenti nel regno del penultimo, nello «spazio intermedio» nel quale «noi respiriamo, ci muoviamo e viviamo» – scopriremo sì di trovarci in bilico, tra l'Inizio e lo Stesso, ma questo bilico segnerà il nostro esistere come cifra di un'articolazione possibile del nostro sistere tra l'Inizio e lo Stesso, come un'acrobazia che sul limitare del rischio arrischia la propria vitalità di esistente ... fino a quando esisterà. Dall'ex, infatti, che definisce il nostro sistere essenziale, noi possiamo sempre far ritorno al nostro più proprio intus e qui assolutizzarci, in nome del nostro più dispropriante e inappropriante vissuto, contro l'invasione dell'ex. Ma così, quello che per la magia del linguaggio avremmo acquisito, di far stare cioè definitivamente il nostro sistere nell'ex, l'avremmo di nuovo perso.

Probabilmente dal circolo, vizioso o virtuoso, del linguaggio non è possibile uscire. E di certo non è nemmeno possibile annullarlo. Forse però una qualche mossa è possibile esercitare, una chance è possibile ci sia per prenderci sul serio come esistenti – se non vogliamo assecondare i teologi

del Simbolico e la loro nenia 'autonomistica' dello Stesso e neppure i Ripetitori assoluti di quel sempre novum o novissimum vissuto da cui eternamente 'nasciamo'.

Decisamente esitando, allora ... e seriamente alludendo ... ci proveremo ad esistere.

Dell'esistente infatti si può, e per me si deve, definitivamente dire che è l'Esitante per eccellenza e che il suo 'dire' è gioco forza allusivo.

Esitazione e allusione, come tratti peculiari dell'esistente, sono in effetti figure pertinenti all'ordine del sapere e all'ordine della vita al tempo stesso, o meglio ancora sono i ritmi e i toni che scandiscono il ri-prendersi della vita nel sapere e del sapere nella vita, in un 'cortocircuito' che non azzerava la circolarità della vita nel sapere né fa impallidire il sapere nelle sue 'categoriche' modalizzazioni di 'dire la vita', ma semplicemente dice il nostro 'singolare' tra-esistere.

Da sempre infatti siamo-tra e da sempre esistiamo-tra, ed è questo tra che occorre pensare quando pensiamo l'esistenza. È questa decisione: passare dall'e-sistere al tra-esistere che si tratta di rendere nostra destinazione 'pensosa'.

Ma come? Semplicemente esitando e alludendo, tale che l'impresentabile, all'orizzonte del nostro esistere, possa essere 'disegnato', reso presentabile, e dunque anche rap-presentabile e la forma del nostro esistere divenire articolabile nella spazio della con-tingenza, considerata, questa dimensione, in tutta la sua gamma significativa espressiva: come un tastare, un essere in contatto, in contiguità, in relazione-con, come un essere toccati, accidentati da quella che Montaigne chiamava «oscillazione generale», legge generale di «tutte le cose».

Insomma, per sintetizzarla con Michel signore di Montaigne: come un saggiarsi, che sa, con inscienza certa, che «...non c'è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. E [che] noi, e il nostro giudizio, e tutte le cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa», ma che sa anche, con una certa inscienza, di dover sperimentare e assaporare il fatto che «bisogna diventar saggi a proprie spese».

Riferimenti:

I due Gedankengang contengono una serie di riferimenti ad alcuni autori e a certi loro temi. Riporto alla fine del testo il rimando per rendere più scorrevole la lettura del singolo Gedankengang:

§ I –

M. de Montaigne, *I saggi*, a cura di F. Garavini e A. Thournon, Bompiani, Milano 2012, Libro III, Capitolo XIII, p. 2029.

§ II –

F. Kafka, *Descrizione di una battaglia*, in *Id.*, *Schizzi-parabole-aforismi*, a cura di G. Baioni, tr. it. di A. Lavagetto, Mursia, Milano 1983, pp. 62-63.

G. Bruno, *De gli eroici furori, Parte prima, Dialogo secondo*, in *Idem, Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000, p. 799-80.

§ III –

S. Finzi, *Globo dipinto. Le formazioni psichiche e il marchio della discesa dell'uomo*, in "Il piccolo Hans" n° 60, inverno 1988, Media Press, Milano, pp. 15-16.

S. Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, Dedalo, Bari 1989, *passim*.

V. Finzi Ghisi, *La psicoanalisi e le macchie*, in *Eadem, I Saggi, Moretti & Vitali, Bergamo* 1999, p. 353.

W. Shakespeare, *Macbeth*, atto V, scena prima.

M. de Montaigne, *I saggi*, *op.cit.*, Libro II, capitolo XX, p. 1249.

§ IV –

A. Masullo, *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Donzelli, Roma 1995, *passim*.

M. Henry, *Genealogia della psicoanalisi*, tr. it. di V. Zini, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, *passim*. *Idem, Fenomenologia materiale*, a cura di P. d'Oriano, Guerini e Associati, Milano 2001, *passim*.

R. Bernet, *Le sujet traumatisé*, in *Idem, Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris 2004, pp. 269-293.

F. Nietzsche, *Umano troppo umano* (II), *afz.* 389.

§ V –

S. Finzi, *La sciarpa dimenticata*, in *Il cefalopodo 1 (n.s., de Il piccolo Hans)*, 1995, Moretti & Vitali, Bergamo, pp. 315-322.

S. Finzi, *Gli effetti dell'amore*, Moretti & Vitali, Bergamo 1995, *passim*.

S. Finzi, *L'albero genealogico*, in *Idem, La scienza dei vincoli. Opus reticulatum: reti e vincoli in psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000.

V. Finzi Ghisi, *Luogo della fobia e pianta del dazio*, voce dal 'Glossario', in *Eadem, I Saggi*, *cit.* pp. 576-577 (nonché i saggi indicati nella 'voce').

F. Kafka, *Il silenzio delle sirene, Scritti e frammenti postumi (1917-1924)*, tr. it e cura di A. Lavagetto, intr. di G. Herling, Feltrinelli, Milano 1994, p. 99 e p. 131.

§ VI –

V. Finzi Ghisi, *Architetture del soggetto mutante*, in *Eadem, I Saggi, cit.*, pp. 474-506.
Eadem, Cefalopodo o l'amore senza ostacolo..., in *I Saggi, cit.*, pp. 372-403.

§ VII –

C. Darwin, *L'origine delle specie*, a cura di G. Pancaldi, *Bur Rizzoli, Milano* 2009, p. 77; ma si veda anche la versione, qui citata, dell'Abbozzo del 1842, in C. Darwin, *Introduzione all'evoluzionismo*, *Newton Compton, Roma* 1979, p. 54.
S. Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, *cit. soprattutto i capp. II, III, IV*.
S. Kracauer, *Prima delle cose ultime*, *Marietti, Casale Monferrato* 1985, *passim*.

§ VIII –

G. Bruno, *I vincoli in generale*, in *Idem, Opere magiche, sotto la direzione di M. Ciliberto*, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, *Adelphi, Milano* 2000, p. 415.
A. Masullo, *Il tempo e la grazia, cit.*, in particolare i capp. VII, XIV.
E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, a cura di F. P. Ciglia, *il melangolo, Genova* 1987 e *Idem, Dall'esistenza all'esistente, tr. it. di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato* 1986.
S. Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace, cit. in particolare i capp. VIII-XIII*.
S. Finzi, *L'ordine quinquennale della mente*, in *Idem, La scienza dei vincoli...*, *cit.*
V. Finzi Ghisi, *Prime note per demolire il concetto di psicopatologia della vita quotidiana*, in *Eadem, I Saggi, cit.*

§ IX –

A. Masullo, *Il tempo e la grazia, cit. passim*.
M. de Montaigne, *I saggi, op. cit.*, *Libro II, capitolo XII*, p. 1113.
S. Kracauer, *Prima delle cose ultime, cit.*
M. de Montaigne, *I saggi, op. cit.*, *Libro III, capitolo II*, p. 1487; *Libro III, capitolo XII*, p. 1969; *Libro II, capitolo XII*, p. 1113 e p. 1035.

||

*Una monade con finestre
(ma senza porte, forse...)*

«Quanto si stende quell'azione della mente ch'è inseparabile dal sentimento della vita, e sempre proporzionata al grado di questo sentimento, tanto e sempre proporzionatamente al di lei grado, si stende il desiderio dell'uomo e del vivente, e l'azione del desiderare».

(Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, II, pp. 2019-2020)

1.

L'instancabile riflessione masulliana sulla 'dimensione' del *patico* ha raggiunto nelle pagine di *Paticità e indifferenza* una sua raffinatezza concettuale, o, più precisamente, e nonostante la 'matericità' cui viene applicato, un raffinamento nel senso 'operativo' di aver, da un lato, liberato il patico da tutto quanto non lo concerne, sì da estrarne una 'paradossale' purezza e semplicità, e dall'altro, averne evidenziato la 'figura' 'sottilissima e discreta', perciò stesso non (com)prendibile con i 'rozzi' e 'riduttivi' strumenti della 'riflessione' concettuale.

Questa duplice 'operazione' la si potrebbe tradurre-unificare nell'«eloquente metafora» di un autore amatissimo di Masullo, cioè Fichte, precisamente in quella metafora che si trova nelle pagine della *Dottrina della scienza* del 1804, ripresa da Masullo in un capitolo importante, *Il vincolo e la libertà*, del suo penultimo libro, *La libertà e le occasioni*.

La metafora è la seguente: «...chi è giunto, sull'ultimo scalino, non ha più bisogno della scala» (*LO*, p. 120).

Aldilà del significato preciso che la metafora ha nel testo fichtiano (l'ultimo scalino è per Fichte il «sapere assoluto»), quello che mi interessa mettere in rilievo, utilizzandola, a mia volta, in maniera analogica per la riflessione di Masullo, è che l'*ascensio* di Masullo verso la dimensione del patico si configura come una radicale *descensio* nel cuore della 'vita' o 'anima', per individuare qui, in questa dimen-

sione ‘mediana’ – tra «il “corpo”, sistema naturale di movimenti [e] lo “spirito”, sistema culturale di significazioni» (FS, p. 172) – «l’assoluto» esistere o, che è lo stesso, «il sapere assoluto» o «assoluto sapere» di ogni patica esistenza, ovvero lo stare di ogni esistenza «sotto il segno della primaria e radicale emozionalità del riferimento a sé» (LO, p. 122), e in questo stare, ‘sapersi-sentirsi’, aldilà di ogni stratificazione significativa e aldiqua di ogni ‘movimentato’ accidente, come «assoluto fatto e [...]assoluto individuo», instabilmente fermo nella propria differenziatesi esistenza, in quell’animato e animantesi ‘vissuto’ nel quale ‘soltanto’ ‘si riconosce’.

Declinato a questo modo, il patico può essere, è l’ultimo scalino, «sapere assoluto», perché *l’assoluto ‘sapere-sapore’* in cui esso si imprime e il suo assoluto *manifestarsi* accade nella più assoluta ‘sapienza esoterica’ della ‘mia’ individuale destinazione, distante e fuori da ogni ‘cifra’ significativa e come una semplice e assoluta *risonanza di ciò che mi tocca*.

Si potrebbe aggiungere che *cosiffatto* il ‘patico’ sia – per riprendere le parole usate da Fichte per caratterizzare il suo sapere assoluto a fronte del sapere tecnico – quanto di più urtante possa ‘sperimentarsi’ «nella nostra epoca, interessata esclusivamente all’attività lavorativa esteriore», sì che, per includervi adesso il ragionamento masulliano intorno all’*indifferenza* della nostra epoca, esso, cioè il patico, «vi apparirebbe come una grande innovazione», l’unica innovativa risposta all’avvilente ‘stasi’ nichilistica nella quale si è ‘dissolta-risolta’ la nostra epoca.

Ma il manifestarsi esoterico del patico, il suo *rintocco*, è, in una qualche maniera, legato al manifestarsi fluente e al tocco influente della vitalità di altri con-viventi. In altri termini: l’esotericità del patico – il suo essere la manifestazione dell’*assoluto fatto* e dell’*assoluto individuo* (FS, p. 175) – non può non avere, proprio per manifestare-sé, uno sfondo di alterità, ovvero un’essoterica pluralità che ‘invita’ il patico ad essere quell’assoluto-uno che es-so è. Lo dice con chiarezza Masullo, proprio in *Paticità e indifferenza*: «Senza l’incontro di un vivente con altri nessun vissuto ci sarebbe. I fenomeni patici e le fenomeno-patie non si originerebbero senza *il gioco di una pluralità di viventi*» (PI, p. 144, c.m.)

È un punto, questo, del duplice gioco che ‘accade’, si dà, tra *il risonante ‘non detto’* della manifestatività patica con *la ‘rumorosa’*

esposizione vitale degli altri con-viventi, molto alto e al tempo stesso problematico della riflessione masulliana sul patico su cui vorrei provarmi a riflettere in queste pagine. Un punto importante, e per me decisivo, perché il ‘rapporto’ stabilito tra la pluralità dei viventi e la ‘monadicità’ del vissuto – un rapporto tutto da approfondire in quanto niente affatto lineare o puramente derivativo e purtuttavia un rapporto – sembrerebbe in qualche modo ‘dischiudere-sospendere’, almeno in un punto (nel punto del con-tatto con/a l’altro?), la solitudine e/o l’isolatezza patica dalla sua assolutezza silenziosa. Resta, infatti (restava, anzi, come ho cercato io stesso in un mio scritto precedente, *Intransitabile e immemore*, di argomentare), *problematico* nel pensiero di Masullo il ‘passaggio’ – o meglio il *con-tatto*, tra la ‘sfera’ solitaria (o isolata?) del ‘vissuto soggettivo’ con o nel suo (della ‘soggettività, cioè) ‘campo’ espressivo della propria vicenda individuale intesa come vicenda storica.

Prima di addentrarmi, ritengo, tuttavia, necessario riportare, da un antecedente momento riflessivo di Masullo, contenuto in *Filosofie del soggetto*, un passaggio importante della ‘designazione’ del *patico*. Una designazione che mi porta a pensare il *patico* pensato da Masullo, stante la rilettura, compiuta ne *Il tempo e la grazia*, dell’aristotelico rapporto tra *movimento* e *tempo*, come una modalità del tempo, ovvero *come ritmo*, giacché ‘il patico’ (ovvero, *un certo accadere del ‘tempo’*) altro non è che *il ritmo proprio del vivente*.

«Sentire, scriveva Masullo, è *attivamente patire, vivere sperendo*. È *autoaffezione*: non semplicemente essere affetto, cioè modificato da qualche cosa, ma esser affetto dall’esser affetto da qualche cosa; un’affezione dell’affezione; non un subire da altro, ma un appropriarsi del subire toccato, trasformandolo da cieco effetto in fantasticante appetito o commossa immagine, rovesciandone l’oggettività, esposta all’altrui osservazione, in soggettività del manifestarsi a se stessa» (*Filosofie del soggetto*, cit., p. 172).

Ciò che emerge da questo passo, è, si potrebbe dire, una certa *magia del patico*.

Una magia, nel senso della ‘capacità’ (del) patico o della capacità patica *tout court* di mantenersi ed ‘esprimersi’ – appena immediata-

mente aldilà di un 'patire' inteso come «dato-di-fatto [che imponendosi] con la violenza della sua inerzia» mi sottopone a una *mossa deflessiva* e prima-che il 'patire' si lasci tra-durre/catturare nell'«autotrasparenza della significatività [*idest*, l'idea]», ovvero di com-prendersi-rappresentarsi in riflessività – come un'*inflessione singolare* e quella *singolare inflessione* che si 'con-tiene', immobilmente commossa, nel suo 'spazioso' in-stare.

Detto in altri termini: configurarsi, la *patica inflessione singolare*, come una particolare piegatura dell'accadere... 'semplicemente' e 'immediatamente' convertendo il brusco 'cadere' in un affabile accadermi, e nel 'tra-passo' della conversione sprigionare tutto l'"incanto" seduttivo di cui es-sa è capace: il *subire toccato diventa un* «fantasticante appetito o commossa immagine».

Una *magia* che esprime la sua massima 'potenza', pur nell'assoluta invisibilità e inosservabilità dei 'mezzi' a sua (del patico, cioè) disposizione, in questa decisiva *conversione*: «rovesciare l'oggettività, esposta all'altrui osservazione, in soggettività del manifestarsi a se stessa».

Ecco il 'capolavoro' magico del patico!

Ciò che cade, *absque ulla ratione* – sì che 'ciò che cade' può, non soltanto, in istanti, contingendo-mi travolger-mi, rendermi, alla lettera, un *ex-tatikon*, somigliante, perciò stesso, a ciò che è là-fuori, ma anche e soprattutto *ex-pormi* al 'penetrante' sguardo altrui, istituendomi, nel fluire inappariscnte delle cose là-fuori, come 'improprio' e 'inappariscnte' a me stesso – 'diventa', per magico *contra-passo*, *ciò che accade a 'me'*: il 'mio' cadere. Facendolo tra-passare nell'iridescenza 'appetitosa' e 'commovente' del 'mio' sentire, il 'primo' *afficere*, così trans-formato, o meglio forse, *duplicato*, diventa, in effetti, *per me*, 'affabilmente' *prensibile e com-prensibile*.

Ma avviene tutto ciò *absque ulla ratione* o piuttosto *come un contraccolpo* a una 'ulla ratione' che se non trans-formata mi manterrebbe nel niente? Ovvero: il rovesciamento di cui è capace il patico, in quanto affezione *dell'affezione* (genitivo soggettivo o oggettivo? oppure soggettivo-oggettivo, al tempo stesso?), un rovesciamento che consiste nel rendere proprio ciò che proprio non si sente, bisogna leggerlo in quale direzione? Come il modo che il vivente ha, o forse s'ingegna a trovare, per continuare ad essere il vivente che è, e dunque un *puro modo di consistere*, o piuttosto una *ferma risposta*

alla destabilizzante situazione del vivere, ‘stabilizzata’ *tramite il vissuto*, il quale apparirebbe, in questa prospettiva, come ‘il lato defluente rispetto alla ‘fluenza’ del divenire?

Del *patico* Masullo *ha scritto in molti nomi* (affettività, senso, tempo, emozione...) e tuttavia *il patico non si dice in molti nomi*, ma nell’unico ‘*innominabile*’ nome che gli tocca: *fatto*, il ‘mio’ fatto, ovvero ciò che è non-necessità e non-universalità, aldilà di ogni idealità e comunicatività (FS, p. 175): *contingenza impura*.

E tuttavia, questa assoluta contingenza, che nel ‘mio patire’ sempre sono ed esisto, e da questa assoluta contingenza, si dà vita e ogni contingente ex-istenza dà la ‘*propria*’ vita a *stabili e stabilizzanti* ‘*permanenze*’, seppur *storiche e transeunti*, nelle quali essa conduce-trasferisce la propria contingenza rendendola, così, anche *un’esistenza-per altri*.

2.

Lo sapeva questo, l’*indolente* Rousseau, che nella disamina intorno «alla parola *sensibilità*», introduceva una distinzione tra due generi di sensibilità, un primo, «*fisic[o] e organic[o]*, puramente passiv[o]» e *tout court conservativ[o]*, e un secondo, da lui chiamato «*attiv[o]* e morale, [che] non è altro che *la facoltà di legare i nostri affetti ad esseri che ci sono estranei*» (D, p. 898, c.m), dando a quest’ultima forma di sensibilità ‘il compito’ di statuire, prima e oltre la ‘socialità’ dispropriante e duramente commisuratrice, la *comunanza* amicale.

Lo sapeva, eccome se lo sapeva, Rousseau il *malvagio*, quando, preso atto del fallimento della sua aspirazione a costruire una “*società dei cuori*” – dove «*gli oziosi sguardi*» dell’*amor proprio* non hanno ragione di esistere giacché ognuno è, *nel suo cuore*, a se stesso contenuto e contenente l’altro nella ‘assoluta’ differenza –, ha dovuto, senza irritazione o scontento, e *con sentitissimo sapere*, scrivere: «La nostra esistenza più dolce è fatta di relazioni e di collettività e *il nostro vero io non è per intero in noi*» (D, p. 906, c.m.)!

Lo sapeva, sì che lo sapeva, il *sognatore* Rousseau, che il *claustrum delle rêveries*, se pur allontana con dolcezza dalla congerie di passioni nefaste, articolate all’insegna del «*far bella mostra di sé*» (D, p. 911), va *commisurato* con la *fuoriuscita da sé* e l’*abbandono* dei «*propri sensi*

all'impressione degli *oggetti esteriori*» (D, p. 909), onde si produca quella *distensione* che sola può *allentare* «la molla dell'attenzione su di sé» (D, p. 887) mantenuta tesa fino allo spasimo e con il solo fine, una volta presa «l'abitudine di misurarsi con gli altri e di uscire da se stessi per assegnarsi il primo e il miglior posto» (D, p. 899) di «sapere chi [è] il più grande o il più piccolo» (D, p. 886)!

Ciò che in effetti Rousseau *le misanthrope* voleva indicare con la sua attentissima distinzione tra l'*amor di sé* e l'*amor proprio* – tra, da un lato, la 'necessità' o il 'compito', come dice nell'*Émile*, di *vegliare il proprio sé*, di averne cura e, dall'altro, la 'necessità', dettata dall'*invidia* e dallo *scontento*, di 'esibire' fino all'inverosimile, una volta *gonfiato il proprio sé come termine di paragone*, la 'propria cara persona' a detrimento dell'esistenza altrui – è forse *un dato*, assolutamente *incontrovertibile* della 'nostra umana natura', che riguarda il *fatto*, una volta venuti al mondo, di essere *separati e soli* nel nostro corpo e nella nostra psiche, *contenuti ma anche trattenuti* in essi, e dunque passibili ed esposti ad avvertire-convertire la solitudine singolare in dolente o presuntuoso isolamento o anche, e per sfuggire al 'destino' dell'esser-soli, costruirsi una destinazione di orgoglioso isolamento, una *signorile indifferenza*!

Di fronte «allo strepito del mondo» (D, p. 906) – che pone il singolo ad una 'spaventosa' altezza di prestazione di sé inarrivabile, o di fronte al fallimento «di una perfetta intimità» fra me e l'altro (*Ibidem*), che riverbera sulla propria singolarità i limiti della propria singolare espressività a raggiungere l'altro – la solitaria ex-sistenza, faticando o non riuscendo a *ri-modulare il proprio instare*, facilmente torna a sé, ma il 'sé' che viene di nuovo raggiunto si mostra soltanto con i tratti della «solitudine assoluta [...] una condizione triste e contraria alla natura» (*Ibidem*).

Quando allora alla *conservativa* sensibilità, tutta articolata dal semplice principio di piacere e di dolore, Rousseau aggiunge quella *donativa*, esplicandola tramite l'«analogia abbastanza chiara con la facoltà attrattiva dei corpi» e aggiungendo che «la forza [di questa] è *in ragione dei rapporti che sentiamo tra noi e gli altri esseri* [c.m.] e, secondo la natura di questi rapporti, essa agisce talvolta positivamente per attrazione, talvolta negativamente per repulsione» (D, p. 898), ci si può domandare se a questa *distinzione* non si debba assegnare una

valenza euristica più ampia, che vada oltre il puro dato di fatto «che tutti gli uomini ... sono sensibili, e forse allo stesso grado, ma non allo stesso modo» (*Ibidem*). Se essa, cioè, non sia in grado di *illuminarci* meglio sulle *modalità* delle singole esistenze di provarsi a dare alle *fattuali contenute solitudini* la prospettiva non di un *risentito isolamento* (che è solo l'effetto di una mancata risposta da parte dell'altro *a preferire* «a ogni altra cosa e a se stesso», la 'nostra cara egoità') ma quella *compassionevole solidarietà o deliziosa intimità* (D, p. 891 e p. 906) cui aspirava Rousseau nella sua contestazione delle *diseguaglianze sociali* – e proprio facendo aggio su quel modo della sensibilità che ho voluto chiamare *donativa* avendo una tale sensibilità come fine precipuo di *legare il nostro essere a esseri che ci sono estranei* (D, p. 898).

Si tratta allora di *prendere sul serio e fino in fondo l'analogia* posta da Rousseau tra il 'moto donativo' dell'anima con 'la forza attrattiva dei corpi', e pensando quello *in continuità* con questa e definendolo perciò una *potenza inclusiva non espropriativa, porre, al cuore di 'ciò che si sente'* oltre il 'puntuale' senso di piacere e di dolore, *la spinta al legame*, 'il senso come rapporto', caratterizzando di conseguenza il 'senso' non come il *locus solus* di una 'isolante' immanenza (nella quale ci *chiude* la prospettiva semplice del piacere e del dolore) ma piuttosto come una trans-ascendente tensione del proprio verso l'estraneo che consenta al proprio una volta ritornato a sé di trans-discendere verso il suo 'intimo' con l'effetto 'benefico' di una scambievole *langueur* (che Rousseau si attribuiva e desiderava si diffondesse tra i suoi simili, D, p. 922), una *languidezza e/o distensione* che è il segno non di una propria impotenza ma piuttosto *il riconoscimento della 'potenza' del rapporto*.

3.

Di questa 'costituzione essenziale' dell'umano al *rapporto* (PTF, p. 40), Masullo ha fatto una delle chiavi di volta della propria riflessione, chiamandola *comunitarietà*, radice invisibile dell' "umanizzarsi" di ogni vivente appartenente alla specie umana, una radice che 'collega' sotterraneamente *l'io e l'altro*, «una relazionalità originaria... insopprimibile» o meglio ancora, un *vincolo*, che, sulla scorta di Fichte,

Masullo fa ‘derivare’ da un *invito* ‘primario’, entro la cui prospettiva *ogni singolarità non ancora-io, invitata da un tu, si riconosce*, proprio in quanto così col-legata a quello, sotto la ‘voce’ io e trascorrente come tale solo a partire da un’‘incarnata’ «costitutiva relazionalità» che «mi costituisce “debitore”, cioè portatore inesentabile del *dovere* di rispondere all’appello dell’*altro*, di chiunque si trovi ad essere l’“altro io”». (LO, pp. 116-117 e p. 119). Ne discende perciò, *da questo esser vincolato, nella propria individualità, ma non in modo ‘moralmente’ obbligante bensì ‘eticamente’ interessato*, un’altra coesenziale e cooriginaria caratteristica, quella della ‘comunicazione’, che «non è, precisa giustamente Masullo, un’aggiunta accidentale al mio esser l’individuo cosciente che sono, l’*io* che io sono. Piuttosto è il mio stesso essere individuo, l’*io* che mi scopro di essere, ad essere reso possibile dal comunicare» (Ivi, p. 117).

Si dà dunque, a partire da questa prospettiva, una significativa congiunzione tra ‘individualità’ e ‘comunicazione’, anzi e di più, un’*insopprimibile tensione* tra «l’*io* che io sono», la ‘mia’ *singolare individualità*, e quella ‘disposizione accomunante’ o *ethos* che viene ‘avvertita’ da ogni io nella sua profonda ‘natura’ relazionale come *uno ‘star-sempre-volto-verso-un-tu’*.

Dirimente, però, per comprendere *questa ‘scena originaria’* del ‘diventare umani’, è per Masullo *tenere ferma* «la distinzione» tra «morale» ed «etica» (Ivi, p. 116), una distinzione che può esser vista e mantenuta come tale solo se, aldilà di «tutte le filosofie, anche in quelle antidogmatiche, [per le quali] la moralità o eticità è un *dato*, un’assunzione dogmatica», *si va oltre questa datità* e si assume, la moralità o eticità, «come un *processo*, la comprensione di una metamorfosi, la scoperta del punto in cui essa si origina» (Ibidem).

Se ci collochiamo, per comprendere la distinzione, *dalla parte del processo*, quella *vincolatezza originaria* (dell’“io” a un “tu”) ci si illuminerà non nella prospettiva di un’*obbligazione o obbligatorietà* (visione ‘angusta’ propria della sfera giuridico-morale per cui il ‘dovere’ si riduce a un ‘debito colpevole’) ma piuttosto in questa direzione: «potenza di un *interesse*, del più forte di tutti gli interessi: l’interesse per il mio *alter ego*, *nella cui sorte ne va di me stesso* [c.m], dunque un’irresistibile spontaneità», che possiamo sinteticamente *tradurre*, proprio perché è un *inter-esse*, nella dimensione *etica*: *dimora*

condivisa di inter-essi singolarmente e liberamente volentisi scambievoli. Se dunque è questo, l'*inter*, l'indice unico ed essenziale di ciò che si chiama *vincolo* – il rousseauiano *sentire il rapporto-a* perché «il nostro vero io non è per intero in noi» – a connotare il 'mio' 'dovere' o 'debito' verso l'altro come etico, un 'dovere' che 'spontaneamente' 'mi' sorge 'dentro' come 'responsio' alla voce dell'altro-ego, avendola questa 'responsio' già-dentro e dall'inizio, allora bisogna riconoscere, oltrepassando e 'zittendo' la 'moralistica' voce della coscienza che mi 'asservisce' all'astratta 'legge' della 'ragione', che un'altra voce, 'una voce pacata', *mi sollecita*, facendomi fuoriuscire dall'isolatezza del 'mio' ricercare il piacere e il dolore per la pura con-servazione del mio benessere, *verso quel 'piano comune' dove l'inter-esse per l'altro rivelandomisi anche come il 'mio' inter-esse mi vincola liberamente all'altro.* Qui, in questo 'spazio inter-essato', «il vincolo [appare come] il fondo stesso del vissuto *etico*, la nascosta *energia*, per cui *nei momenti di grazia* [c.m.] l'altro, pur mantenendosi nella sua misteriosità, si rivela, e al suo tacito richiamo io non posso sottrarmi perché la sua radice e la mia sono una sola. *Così il vincolo, vissuto, libera in me l' "amore" per l'altro* [c.m.]» (LO, p. 125).

Masullo precisa, rileggendo l'*eros platonico*, che «l'amore non è la cieca passione o il morbido sentimento, con cui troppo spesso lo si confonde. Esso è in radice, la relazione invito-risposta, il movimento in cui nascendo si costituiscono, in uno col *vincolo*, l'*occasione* e la *libertà*. L'*occasione* è ogni volta l' "incontro" con l'*altro*, la *libertà* è ogni volta la risposta – consenso, dissenso, silenzio – al suo "invito": il *vincolo* rende impossibile non rispondere» (LO, p. 127). E più avanti, Masullo sigla il movimento 'accomunante' di Eros riprendendo un passo dal *Simposio*: «l'amore "ci svuota di estraneità e ci riempie di intimità"».

E tuttavia, se è, innegabilmente, da *quest'appello erotico*, «se è per la chiamata dell'"altro" che l'*io* si costituisce, evidentemente tutt'uno con lui si costituisce il *vincolo*, incancellabile segno della sua umanità [...] ne consegue [anche] che *ogni vivere d'uomo, ogni e-sistere, porta dentro di sé, come inguaribili ferite, tensioni emotive profonde* [c.m.]: senso di orfanità, nostalgia di un perduto, *desiderio* di un essenziale mancante; oppure, in funzione reattiva, *smania* di agire, in sé inconcludente ma che il *desiderio*, in determinate condizioni, riesce spesso a utilizzare in modo creativo» (*Ibidem*).

Insomma: il *vincolo*, «costituitosi nel rispondere al primo “invito”» (LO, p. 126), *liberando*, mediante «la sollecitante *cura*, l’amore di un “altro”, umanizzato, [che rompe] la separatezza» (Ivi), rende *successivamente possibile* all’esistenza singolare *l’aprirsi* ad “altri inviti”. Ma questa *grazia*, dalla quale *si sprigiona* «il *gusto* della libertà», è contrassegnata, in ogni singolare vivere dell’umana specie, in ogni e-sistere, da «tensioni emotive profonde» che *si addensano* nella ‘paradossale’ figura del desiderio, il quale può *configurarle* o nel verso di un ritorno al passato, per la ‘sentita mancanza’ di “un non-più”, o viceversa, in direzione del futuro e del possibile, per la sentita voglia, che ogni esistente ha, di apportare ‘nel mondo’, entrandovi, un che di inedito.

4.

Il desiderio, in effetti, inteso «come il vissuto tendersi della vita ... l’intervallo tra il nascere e il morire» (LO, p. 161), non può che rinviare al *tempo*, ovvero al «vissuto differenziarsi» nel quale ‘consiste’, *non volgarmente* inteso, il ‘tempo’.

Di questo coesenziale *rimando* tra desiderio e tempo, Masullo già scriveva in *Il tempo e la grazia*, quando caratterizzava «il desiderio [come] il gemello siamese del “tempo”» e ne esplicitava la ‘funzione’, rispetto al «dolore di irreversibili perdite», cioè al *tempo*, come «l’aspirazione al loro risarcimento» (TG, p. 86). Più precisamente ancora, affermando che «la *paticità* originaria del *tempo* come *dolore della perdita rimbalza* [c.m] nel *desiderio* come struggente passione del *ripristino* e nel *tremore* come inquietante sentore della *contingenza*» (TG, p. 88), Masullo connotava il desiderio e il suo ‘essenziale progetto’ come qualcosa di *essenzialmente* «esacerbato dal malessere dell’incertezza». L’*impossibilità* del desiderio, insomma, non è dovuta alla sua ‘impotenza’ fantasmatica ma alla ‘strapotenza’ della concreta contingenza, all’*instabile irrequietezza della vita* che, *instancabilmente*, ‘taglia e ritaglia’ quel che il desiderio tesse.

Frastornato dalle ‘continue’ perdite (il tempo), reso *inconsistente* dall’insistente differire vitale, il desiderio finisce per assomigliare a un *ubriaco perduto nel proprio mondo*: vani sono i suoi tentativi, *ebbro dei propri fantasmi*, di consistere facendone *in-sistere* uno: *battuto dal*

'tempo' e combattuto dalla 'vita', il desiderio si incaglia e si imbroglia nel suo 'astratto rigore', finendo per bruciarsi costantemente al fuoco del proprio stesso essere.

Così ridotto, il desiderio, più che dal 'malessere dell'incertezza', diventa la *perfetta figura del niente*.

Nella mia prima *lettura* della riflessione masulliana sul *patico*, avevo in effetti notato che la nozione di desiderio, presente in *Il tempo e la grazia*, venendo intesa come 'ritmica' risposta 'riparativa' ma fallimentare all' "irreparabile"-tempo, dava «della dimensione desiderante... solo una lettura...quella *nostalgica* e riparativa» (UD, p. 218), in consonanza, ritengo, con la 'tradizionale' equivalenza desiderio=mancanza, *un'equivalenza che tiene solo se si ri(con)duce la vasta gamma desiderante al 'versante' della 'bramosia'*. Solo se reso equivalente (o addirittura identico) alla 'brama', ovvero a un *ardore*, che proprio perché arde *non può che bruciare ciò di cui arde e bruciarsi al proprio ardore*, si può ri(con)durre il desiderio alla 'mancanza', al 'vuoto d'essere' in cui alla fine, ma in realtà da sempre, va a consistere. E l'equivalenza vale anche se alla brama si sostituisce, come in Kant, la 'materia' della 'fantasia' (TG, p. 85) che, 'liberando' il desiderio dalla 'pesantezza' bisognosa dell'"oggetto specifico" di cui va in cerca per 'riempirsene', *lo sfinisce* nelle 'silhouettes' dell'immaginazione: come Kant stesso aveva infatti mostrato nella sua *Antropologia pragmatica*, l'"animo" reso libero dall'aggancio pragmatico vagabonda follemente nelle sue *fantasticherie*.

Perché il desiderio ritrovi una sua consistente figura, bisognerebbe forse liberarlo *e del suo ardore a vuoto e delle sue 'fameliche' aspirazioni* e 'comprenderne' la strutturale *inquietudine* non tanto come un semplice e irrequieto in-stare (aldisopra, al dilà?), ma piuttosto come una *modulazione capricciosa del tempo*, consistente nel fare del 'tempo' non la sua *negazione assoluta* (perdita irreparabile), ma una *durativa*, ancorché minimale, *perdita*: la paradossale *durata della perdita* di cui parlava Bataille, così definendo *il tempo proprio del mortale*.

Solo a questa maniera, il desiderio, che nel tentativo di 'prendersi per la coda' se la ritrova, uroboricamente, nella bocca (chiudendo-racchiudendo il 'futuro possibile' nel 'passato trascorso' ma così *arrestando-neglignendo il presente*) e *si sfinisce all'infinito in una irriducibile nostalgia*, può *ripresentare disgiunti* i due lati ('passato' e 'futuro') che

lo compongono – essere cioè, come vuole Masullo, *libertà* che si *misura e commisura alle occasioni*, perciò stesso definendosi come *desiderio di desiderio*.

E allora forse da questa prospettiva si capisce meglio il senso di un altro importantissimo passaggio masulliano, un passaggio che contribuisce a ‘ri-definire’, nella direzione di una *monadologia rivista e corretta*, l’area della *paticità*. Una *paticità* che si fonda e si ‘articola’ all’insegna, *simultanea*, del “trascendimento” e dell’“intersoggettività”, e che così ‘dialettizzata’ perde, almeno un po’, la sua *definitoria* ‘natura chiusa’. Scrive infatti Masullo:

«L’uomo si coglie non solo nel fenomeno della “trascendenza”, o *trascendimento* [...] ma anche nell’altro, e inseparabile, aspetto della sua originaria *intersoggettività*. [...] Invero il *trascendimento* e l’*intersoggettività* non sarebbero possibili l’uno senza l’altro. Come potrei uscire – si chiede Masullo – dall’isolata immediatezza del vivere, senza il mio esser nato come coscienza in relazione, senza la sollecitazione di altri, e come potrei aprirmi a questi altri se il mio esser-ci non consistesse nel *trascendere* la mia chiusa identità corporea per aprirmi alle comunicanti presenze del mondo? *Perciò l’umano si attua solo nell’ “universo in espansione” di una monadologica pluralità non so se «senza porte», ma certo non «senza finestre», nell’aperto degli incontri e degli scontri* [c.m.]» (LO, p. 183)

Riprenderò l’ultimo passaggio, da me corsivato, della citazione quando affronterò un’altra pagina masulliana, contenuta in *Paticità e differenza*. Vorrei però anticipare qui che, probabilmente, *la monade con finestra* non può che corrispondere a quello *spazio tra-margini* (una finestra, appunto) da cui ‘si affaccia’ la tensione della vita, cioè il desiderio.

E in effetti (o almeno a me così appare), nelle pagine di *La libertà e le occasioni*, la lettura sostanzialmente ‘retrò’ del desiderio, viene, di certo *per l’immissione del fortissimo concetto dell’occasione*, in una qualche misura ‘raddrizzata’ e ripresa nella comprensione radicalmente e ‘temporalmente’ tensionale, nel senso che il desiderare lo si pensa secondo una sua, del desiderio, cioè, *ritmica temporale* (“passato” e “futuro”), dalla quale e per la quale il ‘desiderio’ si costituisce, così *apprendendo la sua ‘paradossale’ doppiezza, il suo essere, diciamo così,*

un Giano bifronte, e dunque per questa 'natura' istituendo, come scrive giustamente Masullo, «nella coscienza ... il senso del perduto ad opera della differenza... e la reintegrazione, il senso del ripristino dell'unitaria identità a cui vanamente per quanto irresistibilmente si tende» (LO, p. 157).

Anche in base a questa sua 'duplice natura' temporale, ovvero di essere differenza 'vissutamente saputa' (fantasticata), il desiderio può volgersi – e così appare a Masullo nelle pagine che ad esso dedica in *La libertà e le occasioni* – o nel modo della 'moralità', quando, «vivendolo nelle multiformi forze della vita, [si è] costretti da ragionevolezza sociale a regolarne l'intrinseca conflittualità [c.m.]», o nel modo del «misterioso splendore» dell'etica, quando «illuminati da matura razionalità, [il desiderio si trascende da] la vita che esso è [e si assolutizza] nella purezza di desiderio di desiderio» (LO, p. 163).

5.

Tenendo sullo sfondo questa duplice 'incarnazione' del desiderio, vorrei soffermarmi su un passo, sempre relativo alla 'giunzione gemellare' di tempo e desiderio, del capitolo *L'occasione invisibile* di *La libertà e le occasioni*.

«L'intervallo tra il nascere e il morire – scrive Masullo – è il vissuto tendersi della vita: il desiderio. (Se non è slancio in avanti, il tendersi estremo della vita è desiderio retroverso, resistenza puramente mentale, nostalgia, o psicofisica, agonia, contro la morte). Che l'intervallo ci sia, non ce lo dice il pensiero, ma appunto la vita nel suo avvertito viversi. Il vissuto differenziarsi è il tempo: l'avvertire di esser sottratti a una situazione, che è insieme l'avvertire di trovarsi in una situazione diversa. Il che comporta, nella strettoia dell'unico avvertimento, una per quanto piccola distanza: una sia pur sottilissima fessura tra le due situazioni [c.m.]. Tra i due margini della fessura, per quanto si voglia vicini, si scatena la tensione della vita [c.m.], il desiderio, retto o retroverso che sia. Nell'unica battuta, del tempo che irrompe e del desiderio che esplose, in sé scissa, ogni momento della vita viene vissuto» (LO, p. 161).

Questa bellissima e ardua pagina ci dice del rapporto tra *tempo e desiderio* la loro *giustizia*: insieme *coinvolti* nella strettoia fissurata della vita essi ne ‘svolgono’ il “suo avvertito viverci” nei modi ad essi distintamente ‘appropriati’ e tuttavia similmente prossimi nella *manifestazione*: *irruzione*, per il tempo; *esplosione*, per il desiderio, *contraindo-racchiudendo* nel ‘vissuto’ l’instabile accadere.

Ma la pagina ci mostra soprattutto la collocazione dell’irrequieta figura del desiderio, una figura che ‘si forma’ giusto nel punto di giunzione e insieme di disgiunzione, nel *sempre inarrestabile fessurarsi*, del *vitale*, una figura estremamente ‘mobile (una fiamma pura e perenne?) che potremmo stringere nell’immagine di *una fibrillazione costante*, di un ‘agitarsi’ *interminabile*, che risponde all’‘infra’-dif-ferenziarsi della vita, al suo ‘costante moto’: «avvertire di esser sottratti a una situazione [e] insieme avvertire di trovarsi in una situazione diversa», un moto che viene, per dir così, ‘rappreso’ nel *momento-tempo*, ‘corrispondendovi’ una *tensione-giunzione tra* i due ‘avvertimenti’, che si potrebbe anche definire come *un com-muoversi dia-ferente nella movimentata differenza della vita*, stante l’*aprirsi*, nell’“unico avvertimento”, *di una distanza*, ancorché piccola, tra “l’esser sottratti a” e simultaneamente “trovarsi-in”.

Nella *stretta temporale* da cui la vita è presa e nella quale soltanto può essere com-presa – si fa (*il*) *largo* il *desiderio* che, cosiffatto, ovvero come *schiusura di uno spazio* nel quale la vita *riprende respiro* dal turbolento incalzare traumatizzante e angoscioso del tempo, diventa *pausa e luogo insieme* dell’*abitabilità del tempo*.

E che si possa leggerla in questa direzione la dimensione tensionale del desiderio (PTF, pp. 113-114), una dimensione che non può non avere su di sé e dentro di sé le stimmate del tempo, lo dice proprio la caratteristica stessa del desiderio, *retto* (lo slancio in avanti) o *retroverso* (nostalgia) che sia. È proprio questa *duplice possibilità* a fare del desiderio *il luogo e l’esperienza della libertà*, o meglio ancora il *crogiuolo* dove le *occasioni* si fanno ‘materia’ della e per la libertà, perché, per dirlo con le parole di Masullo, «ogni mente vuota di “spazio” sarebbe risucchiata dall’immediata fisicità della vita: il piacere e il dolore ancora agiterebbero le fibre del vivente; ma, senza suggestioni di “altri” spazi, senza trasfigurazioni favolose, senza irruzioni d’immaginarsi possibili, non più sarebbero “trascesi” in pensiero [e] allora il mentale si

ridurrebbe all'insensata efficienza dell'impersonale calcolo con cui il sistema tecnico ininterrottamente si gestisce, ordinando e riordinando per grandi masse i gesti e le operazioni degli individui» (LO, p. 195). Ecco perché non senza ragione Masullo può dire che «l'umano *si attua solo nell' "universo in espansione" di una monadologica pluralità non so se «senza porte», ma certo non «senza finestre», nell'aperto degli incontri e degli scontri [c.m.]» (LO, p. 183)»!*

Ora quale *nome* possiamo dare alle *finestre* della monade masulliana, se non quello di *desideri*? Non sono forse i desideri il 'battito' del mio 'immanere-in me' che vuole 'trascendersi' dal suo in-stare, come le finestre che, in una casa, *danno sull'aperto*, sono il 'punto' di proiezione *sull'aperto*? E ancora: come in una casa la finestra è il *punto di comunicazione con l'aperto, con il fuori-casa*, non è forse il desiderio, sia nella versione retta o retroversa, *ciò per cui e mediante cui l'individuo si sporge verso l'altro, la passerella verso la 'messa in comune' di me con l'altro e dell'altro con me?*

Per dare una risposta (affermativa-negativa?) a tali domande, bisogna ancora interrogare alcuni luoghi del testo di Masullo, e soprattutto una pagina di *Patività e indifferenza*, dove la *chiusa* sulla "compassione", che starebbe 'a fondamento infondato' della ricercata comunicazione r(el)azionale con gli altri viventi (s'intende, *umani!*), schiude un momento per me ancora problematico, e problematico proprio sul ruolo del "*con*" (*cum*), data la strutturale *chiusura (anche se 'con vista-sul-fuori')* del *vissuto patico*. Forse riuscendo a capire *in che modo il con* si 'istituisce'-'visibilizza', alla monade masulliana potremmo anche *aggiungere le porte!*

6.

A far da introduzione alla questione, vorrei richiamare ancora due punti cruciali di *La libertà e le occasioni*.

Nel primo si legge:

«La mente non potrebbe mai dal proprio interno subire offesa, e soffrirne, se la sua vita fosse tutta e soltanto la sua, dunque insensibile, *se non fosse funzione della vita naturale, organica, espressione di un*

corpo vivente, radicata nella paticità [c.m.]. La “paticità” appunto, secondo il significato profondo dell’eschileo pàthei mǎthos, vuol dire non il meramente fisiologico, intransitivo, vivere godendo e soffrendo, ma il vivere culturalizzato, transitivo, il patire il dolore e il piacere, farli dunque propri, “soggettivi”, “umani”, istituendo nell’appropriarsene stesso il sé a cui l’appropriatezza si riferisce [c.m.]» (LO, pp. 27-28).

Nel secondo ci vien detto:

«Il tempo è il *patico* nel suo nascere, e dalla *paticità* si origina la coscienza. [...] Il tempo è il fenomeno *patico* originario. *Con esso si insediano nella psiche, e vi si radicano, la traumaticità della perdita subita e la paura di nuove perdite. Con esso si desta la coscienza, in se medesima contraddetta* [cc.mm.], tra, da una parte, la stupefatta percezione del mondo e la fiducia nella sua verità e, dall’altra, l’ignoranza e la paura di essere ingannati» (LO, pp. 72-73).

Evidente risulta qui, per il lettore delle pagine masulliane, un *avanzamento* (o forse un aggiustamento?) nella ‘individuazione-comprensione’ del *patico*, rispetto, ad esempio, alle pagine di *Le filosofie del soggetto e il diritto del senso* (ma anche alcune di *Il tempo e la grazia*) (UD, pp. 153-154) se è vero, come è si è letto, che il *patico* – nel quale si condensa per Masullo ‘il fenomeno della soggettività’ nettamente distinto dal ‘concetto’ moderno di ‘soggetto’ – non viene più caratterizzato, *a fronte della transitività semantica, come strutturale intransitività*. Quest’ultima ‘nozione’ viene ora attribuita al “meramente fisiologico, intransitivo, vivere godendo e soffrendo”, il *patico* mostrandosi invece *come il transito da una ‘vita qualunque’ a una ‘vita umana’*, ovvero, da una vita che ‘sopravvive’ meramente, imbrigliata nelle sue ‘funzioni’ fisiche, nelle sue operazioni ‘calcolanti’, a una *vita che ‘pensa’ il suo accadere calcolante portandolo oltre la sua immediatezza* (PTF, p. 18-19).

Il *patico*, così *corretto: magico transito dall’improprio al proprio*, diventa *la differenza specifica* di quella specie che, tra tutte le altre specie, non si configura più, essenzialmente, come *animal rationale*, ma, in maniera forse ancora più essenziale, come *vita* (o anche, ‘mente’) *patica*, una ‘vita’ (e una ‘mente’, anche) che *caccia fuori, ex-pone, il sistere vitale dall’in-sistenza ciclica della sua macchina calcolante per ‘introdurlo’ in*

un 'mondo', che altro non è che «lo stare in relazione complessa di punto di vista e orizzonte, non solitariamente percettiva ma comunitariamente "ideale", nel che appunto consiste l'originario esser pensiero» (LO, pp. 180-181).

Dalle affermazioni sovrariportate emerge allora:

– da un lato (prima citazione), che *il patico*, in quanto "ritmo" della vita organica-naturale, 'mette in funzione' la 'mente', *avvia* questa, proprio perché è transito, ad essere una disposizione 'accogliente' (potremmo chiamarla anche così la 'mente') dove viene in certa misura 'ripresa' quella che chiamavo, qualche pagina prima, *la magica conversione ritmica* 'operata' dal patico – rendere, cioè, 'propri', 'soggettivi', 'umani' l'accadere 'impersonale' del piacere e del dolore a un 'dato' organismo vivente, cosicché, a questo modo, la 'mente' diventa e si 'presenta' come *il luogo di quel sé*, una 'camera con vista', cui *avviene* e può essere riferito (*punto di vista e orizzonte*) l'accadere già singolarizzato nel 'fondo patetico' di ogni vita;

– dall'altro, che *il patico* (seconda citazione), o, il che è lo stesso, *il tempo* – un'equivalenza questa tra *tempo* e *patico* che si mantiene costante in tutta la riflessione masulliana mirante ad individuare lo spazio e il 'diritto' del 'senso' in opposizione al 'significato', ma un'equivalenza che nella *commistione di tempo e paticità* (della loro *indifferenziatazza?*) induce, tuttavia, a pensare a un '*senza-tempo*' della psiche, a un suo 'precedente' quieto instare che verrebbe poi, sotto la 'percezione' della perdita, destabilizzato dall'irrompere patico-temporale – il *patico* e/o *tempo* sono *nella psiche* 'ciò che' permette alla 'coscienza' non solo di 'nascere' ma anche di *essere configurata* nella sua 'intima natura' *al modo traumatizzante (perdita infinita)* che l'ha 'immessa al mondo'; da questo *costante trauma* la coscienza verrebbe segnata e ne 'memorizzerebbe' 'in sé' 'l'evento', hegelianamente dicibile-trascrivibile come: *il segno della contraddizione*, più specificamente ancora come *la contraddizione sentita* del vivente nell'avvertimento doloroso del 'proprio' vivere.

Ora, se il patico, o forse meglio, *la dimensione patica* ha queste caratteristiche: essere, nel vivente-umano, *il punto di snodo* (l'hegeliano salto non naturale dalla natura allo spirito?) dalla 'vita meramente naturale' (quella *funzionalmente calcolante la 'propria' fisis*) alla 'vita pensosa' (quella che *trascende* il complicato calcolo della *fisis* nel *raffinamento meta-fisico*, ovvero alidlà del calcolo), e questa sua caratteristica la di-

mensione patica la *svolgerebbe* perché in se stessa è il ‘volgimento sensato’ (tempo) del movimento che attraversandola la coinvolge e la *appassiona*, resta da capire *come* tutta questa *infra-struttura* (e dico, volutamente, *infra*, pensando alla collocazione dell’*anima*, posta *tra e sottostante* il ‘corpo’ e la ‘dimensione spirituale’, e all’equivalenza varie volte espressa da Masullo di *paticità e anima*), riesca, e *in quali modi*, svolgendo questa sua ‘funzione’, ad essere la cifra della *cum-pateticità*. Essendo, peraltro, questa ‘struttura’, *gelosa*, (e uso qui con cognizione precisa questo termine, pensando al suo duplice significato: di stato emotivo e di serramento della finestra che consente a chi sta dentro di guardar fuori senza essere visto, e dunque di spiegarmi *anche in questa maniera* l’uso che Masullo ne fa quando dice della ‘sua’ monade che ha *delle finestre*) *gelosa* della propria ‘incomunicatività’ e ‘inconoscibilità’, di esser cioè *restia a qualsivoglia sua semantizzazione come a qualunque sua riduzione a ‘vita’ meramente organica-fisiologica* – si tratta di capire come faccia ad essere, *nonostante ciò*, quel ‘fondo cum-patetico’ da cui *emerge* «l’impulso che spinge il singolo vivente a costruire razionalmente la comunicazione con gli altri» (PI, p. 144).

Affronto allora, finalmente, la pagina masulliana cui ho accennato, di cui le righe appena lette sono la conclusione e dò direttamente il passo, segmentandolo in *momenti* e segnando in corsivo i punti che voglio discutere.

7.

«Il fenomeno patico *non ha portata conoscitiva*, e il sapere fenomenopatetico *non è che un fenomeno patico a sua volta*, il quale consiste nel *richeggiamento del primo*, e dunque è ancor esso *chiuso nella propria irriducibile incomunicatività*. Se però *chiuso in se stesso è il vissuto*, *chiusa non è mai la vita che in esso si vive*. *Non il vissuto ma il vivente è avvinto con mille fili ai viventi circostanti*, e con essi scambia le più varie influenze d’ordinario, *comunicando attraverso linguaggi simbolici e convenienti pratiche*» (PI, p. 144).

Chiaro e risaputo appare dal passo la ‘natura’ del *patetico*; il suo modo d’essere peculiare è necessariamente questo: *inconoscitivo, incomu-*

nicativo, in una parola: *chiuso, solo con se stesso, puro autoriferimento a sé e risonanza del suo sé.*

Già qui, diventa discutibile la successiva, e già citata definizione del patico, di essere *un transito* (il *vivere culturalizzato*) – ma forse questa aggiunta non mette in causa la natura essenziale del patico: se pure *fa transitare 'qualcosa'*, il *transito avviene nella 'buia camera' del sé e solo a sé manifesto* (dalla sua *gelosia* fuori non viene visto ciò che accade dentro!) e la 'parola' o il 'significato' *non com-prenderanno mai* ciò che 'dentro' o 'dietro la mia gelosia' *mi accade.*

Ma, al *patico* nel suo 'chiuso-dentro' (il *vissuto*) *avviene un transito, vi fluisce qualcosa:* la vita che *si vive in esso*, 'racchiusa' nel e, quasi *fermata*, dal *vissuto*, 'scorre' (come? sottostante e ai margini, data la chiusura, della 'camera patica?') e *aggancia* altri viventi (all'insaputa del *vissuto?* o con *l'indifferenza* del *vissuto* rispetto a ciò che la vita mette in opera?). Si potrebbe dire, stante il rapporto *inclusivo-escludente* di *vissuto* e *vita*, che l' "opera" del *vissuto* non consista in altro che *nel 'fermare' il fremito* (la vita che 'dentro' gli vive e scorre e solo continua, scorrendo-fluendo, a *sopra-vivere*, per dirla con un termine usato da Masullo, *LO*, p. 181), 'rinchiudendo', il *fremere irrequieto* che *impersonalmente* lo attraversa, nel 'cerchio magico' del suo *potere convertitivo-appropriativo*, facendolo diventare, *a sé, un fremito fermo*, uno *stirring still* (Beckett) o, forse e meglio ancora, *data la passione claustrofilica che attraversa il patico*, una *still life*: una *natura morta* e una *natura quieta* insieme. Nel *frattempo*, si potrebbe dire, "la vita che si vive" *tesse* la rete dei rapporti con «i viventi circostanti», vi si *accomuna*, influenza e si lascia influenzare *dalla segnaletica propria e altrui* 'stilizzata' in simboli e pratiche...

Si potrebbe dire... ma la *passione chiasmatica* che ha sempre attraversato i testi masulliani ci porta subito dall'altro lato, all'altro estremo del *chiasma*, costringendoci a *ripensare da un'altra prospettiva l'intera questione.*

Scrive infatti Masullo:

«La vissutezza del vissuto, nella sua autenticità, è incomunicativa, *ma ogni volta, quel che dentro se medesima essa è, la fanno essere nella sua incomunicatività gl'incontri e gli scontri del vivente con gli altri viventi e le altre forze del mondo in essa.* Nel mondo è gettato il vivente, *ma il*

vissuto irreversibilmente ne scioglie la conoscibile e narrabile vicenda nella non conoscitività e non comunicatività dell'emozione. Senza l'incontro di un vivente con altri nessun vissuto ci sarebbe. I fenomeni patici e le fenomeno-patie non si originerebbero senza il gioco di una pluralità di viventi.» (PI, p. 144)

Questo secondo momento ci fa vedere da un lato, come la vissutezza del vissuto, stante la definizione masulliana di vissuto: «quel modo d'essere che nel vivere si esperisce nel nome dell'“io”» (PI, p. 11), non possa essere, nel suo modo d'essere incomunicativo, se non *l'effetto appropriativo* (l'“io” cui viene riferito-riportato il modo d'essere del vissuto) di *ciò che accade tra i viventi*; ma, dall'altro, che quel che 'avviene' *fuori-del vissuto* è sottoposto dal vissuto a un 'procedimento', per dir così, di 'destoricizzazione' (la conoscibile e narrabile vicenda del vivente) e *as-solutizzato-piegato* nel 'fermo trattenimento' della *cifra* emozionale.

Il 'ruolo' dell'emozionale consisterebbe dunque 'essenzialmente' nell'essere ciò che, del *flusso che attraversa i viventi, affluisce, segnandolo*, al vissuto, ma, al contempo, il 'momento' di *arresto 'significante'* del flusso nella incomunicativa 'sensualità' del vissuto.

Ora, se pur è decisivo, come giustamente precisa Masullo, per 'l'essere' stesso dell'emozionale, per il suo stesso 'originarsi', essere esposto o *trovarsi in mezzo al 'rumore' degli incontri e degli scontri tra i viventi*, alla loro 'fragorosa' *comunicazione*, resta fermo però che l'emozionale non solo *quel rumore* lo converte-in e lo riduce-al *silenzioso accadere del suo modo d'essere*, ma della comunicazione fragorosa che avviene *là-fuori* e che pur lo segna nel 'profondo' del suo 'essere', esso *non sa che farsene*, e ne ritiene-trattiene solo 'l'eco lontana', una 'traccia' assolutamente 'labile', perché, quanto al suo 'più proprio essere', né la comunicabilità né la conoscitività, nelle quali e attraverso le quali si sviluppano *concretamente* gli incontri e gli scontri tra i viventi, possono *configurare-tracciare* 'adeguatamente' il suo 'singolare' modo d'essere, che è e rimane *incomunicativo e inconoscitivo*.

Ma cosa intende Masullo quando delinea così i caratteri dell'emozionale? E qual è il 'senso' del *non* nell'*incomunicativo* e nell'*inconoscitivo*?

8.

Leggiamo Masullo:

«Non che le emozioni altrui siano per noi “inconoscibili”, come se solo un ostacolo c’impedisce di conoscerle. Esse piuttosto sono intrinsecamente “non-cognitive”. Perciò esse non sono “incomunicabili”, come troppo spesso si dice in modo fuorviante, ma sono “incomunicative”» (PI, p. 100).

Ma il tratto *decisivo-distintivo* che consente di ‘capire-carpire’ ‘la sostanza’ dell’emozionale sta nell’ ‘intenderlo’ *alla sua maniera singolare*: essere cioè *per essenza* qualcosa di non cognitivo e di incomunicativo, perché il suo *unico e assoluto* modo d’essere è *provare-provarsi*:

«Io a voi, scrive Masullo, a proposito di ognuna di queste emozioni [sc.: la gioia, la paura, l’entusiasmo, ecc...], mentre la provo posso dire di essa, *posso dirvi che la sto provando*[c.m.], ma non posso dirla, *non posso comunicarla, metterla in comune con voi, farvi provare il mio provarla* [c.m.]» (Ivi).

Chiaro dunque è lo spartiacque individuato da Masullo per *mostrare* lo spazio dell’emozionale: *esso è ciò che non si può metter in comune*, perché *ciò che si prova*, ciò che *ognuno/a prova*, nei limiti del proprio patire, *non è trasferibile o accomunabile*, è *nei limiti del suo e-motus*; si può trasferire, dicendolo, non il provare-in sé ma solo il ‘dato inesplicabile’ di starlo provando: all’altro posso *solamente segnalare* di stare nella prova dell’emozionale – come da una finestra posso *far segno all’altro* che sono in casa – *ma mi è impossibile farlo entrare nella ‘mia prova’* – giacché l’emozionale, pur essendo, *ma solo nella sua natura linguistica*, ciò che si ‘verserebbe’ aldilà di sé (farsi avanti, spingersi, trasportarsi fuori), dunque *trans-feribile*, è *sprovvisto di porte per far passare aldilà di sé ciò che sente ‘in-sé’*.

E per rafforzare questa *natura claustrale* dell’emozione, e insieme tratteggiarne *definit(iv)amente l’impresentabile ‘figura’*, Masullo – una volta stabilito che le emozioni *sono sempre coscienti*, nel senso del *pu-ro sensus sui*, accadono cioè a un ‘sé’ (foss’anche solo *allucinato*,

questo sé, puro gioco della fantasia, *TG*, p. 70) e che «se non sono coscienti, non sono neppure emozioni propriamente umane» (*PI*, p. 100) e una volta dichiarato con fermezza che «nessuna scienza ‘fisica’, modernamente intesa, può arrogarsene la competenza [...perché esse non sono] né enti naturali né eventi definiti entro campi spazio-temporali di mondo» e men che meno «enti ideali» – aggiunge la seguente *categorica* (o anche, *sit venia verbo, categoriale*) affermazione:

Le emozioni *non hanno identità* [c.m.]. Sono semplicemente, ogni volta, *irruzioni della potenza del differenziare nella coscienza* [c.m.] che ne viene sconvolta *ma nessuna di esse è un “differente”, determinato come tale rispetto ad altri*. Ad esse, *come ai sogni, non si applica il principio di non contraddizione*[c.m.]...» (*PI*, p. 100).

Insomma: l’emozione, questo *sommovimento-sul-posto*, o forse, e con più precisione, questo *luogo dove (ac)cade-si raccoglie il ‘trauma’ del ‘tempo’*: «la potenza del differenziare», dove il ‘separante’ *trova alla sua istanza di separazione una, più o meno ‘accogliente’, anche se sempre ‘provvisoria’, stanza*, non pertiene, pur essendone *trafitta, sconvolta*, nessuna riconoscibile ‘identità’ ... foss’anche, questa *fragile e scomposta identità*, un ‘semplice’, ‘puro’, ‘silenzioso’ *differenziarsi nel mentre viene differenziata*. No!

È così tanto, l’e-mozione, *il segno incandescente di quella ‘immane potenza’, il risolversi-dissolversi in un unico momento dell’irruzione differenziante*, che ogni sua, sia pur minimale ‘configurazione’: *esser questo o quest’altro*, non le si *addice*. Trapassata dalla ‘furia’ della ‘separazione’, *l’emozione finisce per essere né questo né quello: un puro o impuro neutro!* O di più ancora: *un ni-ente*, pura ‘fola’, visto che essa è *inapparentabile e al fisico e all’ideale*.

Si potrebbe allora dire, *con ragione*, riprendendo il ‘paradossale rapporto’ di vivente-vissuto, e facendolo ‘giocare’ con la ‘neutra figura’ dell’emozione appena emersa dalle pagine masulliane, che l’emozionale è, insomma, ciò che *dello storico incontro-scontro tra i viventi rimane astoricamente tradito-tradotto, convertito*, nel ‘fondo’ di ogni singolare e-sistenza come un *assoluto fatto*, presentandosi, per questo motivo, *rispetto al movimento di ogni esistenza storica* come ‘il fondo mitologico’, ‘l’immoto accadere’ in ogni *storia singolare*, che

‘ripete’ sempre, eternamente, lo stesso moto, *né identico, né differente, ma ‘neutralmente’ infisso nella ‘fissurante’ e ‘invasiva’ insistenza del ‘tempo’ traumatizzante* (si veda, in tal direzione, in PTF, p. 113).

E d’altro canto, per il fatto di essere comunicative e inconoscitive quanto al loro modo di essere, per il fatto che il loro ‘ruolo’ consiste nell’essere, nell’esistenza, *il ‘contrappunto’ e ‘contraccolpo’ insieme che ferma il ‘fluire vitale’: la contingenza*, non finiscono le emozioni, nella *intangibile vissutezza del mio vissuto*, col diventare quelle *singolari e al tempo stesso universali ‘cose’* assumibili *indifferentemente proprio perché mai ‘differenziabili* da ogni singolare differenza, analoghe, in questo, al ruolo che assume quel *pronome singolare universalmente pronunciabile* da ogni accidentale singolarità, «l’io», per cui l’io, dicibile da tutti, *non è nessuno* dei tutti?

Ma, aldilà di questa singolare ‘natura’ dell’emozionale, e anche aldilà del ‘curioso’ rapporto, nell’e-sistenza, tra il suo ‘vitale vivere’ e la sua ‘vissutezza’, per cui questa, chiusa in sé, tuttavia ‘sentirebbe’ scorrere in sé *l’aperto che è la vita*, ma *ogni volta* ne arresterebbe-chiuderebbe, per poter essere l’autoreferenzialità assoluta nella quale soltanto la vissutezza si riconosce, *il movimentato accadere* – il concreto *individuo* (il *non diviso*) si *dividerebbe*, dunque, *ogni volta* da un lato, nell’ “uno-tutt’uno-con sé” in cui si riconosce se solo si racchiude in sé (il vissuto) e, dall’altro, nell’ “ente”-vivente-qualunque dove la vita *si vive* (il vivente) ma ‘disconoscendosi’ però come *un singolare individuo*.

Quel che fa più problema, per me, è tuttavia, e arriviamo così alla chiusa della pagina masulliana, *come*, ciò che è comunicativo e inconoscitivo, *l’emozionale, possa ‘fungere’* – senza *mescolarsi mai*, anzi, *ri-traendosi* ogni volta da ciò che lo ‘com-muove’ (la vita che *si vive* nel suo vissuto) *per farsi ‘muta e-mozione’* – da *tramite*, da *nesso*, diciamo così, ‘produttivo’ per e della *comunicazione razionale-relazionale* con gli altri viventi, ognuno *chiuso* peraltro nel proprio singolarissimo vissuto. Eppure, è proprio questo *paradossale rapporto* che Masullo dichiara, quando scrive:

«*Al fondo dell’impulso* che spinge il singolo vivente a costruire razionalmente la comunicazione con gli altri *sta l’incomunicativa emozione vissuta della “con-passione”*, che segna la paticità dell’incontro». (PI, p. 144)

Prendiamo allora in considerazione il paradosso.

Per Masullo l'umano si caratterizza in maniera essenziale *come esistenza*, ovvero come «tensione di fondo ... [tra] lo strenuo desiderio di una stabile identità (*sistere*) e l'assillo della martellante differenza eiettiva (“e” da “ek”, “ex”)» (PI, p. 132), e *questa tensione di fondo* si ‘rispecchia’ nell’esistenza in un modo particolarissimo: «[essa] è originariamente “inquietata” dall’irreversibilità del nesso vivere-vissuto (*dove il vissuto non può esserci senza il vivere, e quindi prima di esso* [c.m.]), ossia dal tempo, senso di pena per *l'impercettibile fessura che sempre e subito separa il vissuto dal vivere* [c.m.], dolore della perdita del vivere da parte del vissuto» (TG, p. 121).

Interamente e *internamente* attraversata da questo *destino*, l’esistenza viene da sempre segnata, non appena *e-siste*, da quella *fessurazione*, dove il vivere cola via ad ogni istante del proprio ad-venire e non c’è ‘cosa’ che possa lenire questo *specifico*, costante e cooriginario dolore... se non *la prova a rendere possibile l'impossibile: far nascere una ginestra nello spazio della desertificazione costante, provarsi a farla schiudere tra i margini dolorosi del ‘proprio tempo’, ‘illudersi’ che possa attecchire, anche solo per un istante, nello spazio determinato di un incontro...*

Ma come tutto ciò, se *la prova*, ovvero *l'emozione da cui sono attraversato*, è proprio ciò che *mi è impossibile mettere in comune?*

Come tutto ciò, *se tra le isole di solitudini che vogliono co-invitarci c’è solo e sempre ‘l’abisso della perdita’, che annulla, con rigoroso disincanto, ogni illusione di ‘dare durata’ all’incontro* – come per gli amanti lucreziani che, *nell’ansia di dare corpo, consistenza durevole, al fantasma che li avvince*, «cadono sulla propria ferita... [e] non sanno di cosa prima godere con gli occhi e con le mani... e premono stretta la creatura che desiderano, infliggono dolore al suo corpo [giacché] vi sono oscuri impulsi che spingono a straziare l’oggetto» (RN, Libro IV, vv. 1049, 1079-80, 1082)?

Come, *il non* della sottrazione *e-motiva*, può alimentare *il sì* dell’addizione *impulsiva*, il separante *trans-formarsi* nel leit-motiv della congiunzione, se, per l’impossibilità in cui consiste *la paticità*

strutturale a farsi porta per l'altro, l'io e l'altro sono murati nella loro 'prova' e non c'è finestra che possa, se non come un semplice e impotente stare a guardare, consentire a me e all'altro di metterci in con-tatto?

Come, in definitiva, la *con-passione*, se la radice del *con*, cioè la *passione*, l'unico *fuori che ha, che conosce e riconosce*, è quel suo *assolutissimo fuori-dentro* scavato, tra i margini abissali del tempo, dalla sistenza stessa con se stessa e in se stessa che instancabilmente 'esce'-da sé per poi rientrarvi, nel tentativo di 'com-prendersi una' e durevole nonostante la perdita?

Abbiamo visto infatti che per Masullo *c'è uno iato strutturale* tra 'il provare' e la sua 'dicibilità': quello non *si mostrerà mai* in quella e mai la 'dicibilità *raggiungerà* il 'cuore' del 'provare'. E se pur possiamo, andando con le parole intorno al provare, *in questo modo indiretto, trasportarci* verso l'altro, *approssimarlo* al nostro provare, mai riusciremmo, mediante il trasporto del dicibile che a questo modo cerca di con-tattare l'altro, a far *venir-fuori* il provare in quanto tale: questo resta *muto e isolato* dentro *la selva di parole*. E così, alla fine, ma in realtà da sempre, il 'solitario patire' e il suo 'irruento' insistere, l'emozionale, sottraendosi a qualunque con-le-gamento all'altro, *disciogliono ogni pur minimo tentativo di legatura*, ogni volta *demolendo*, in nome di *un malinteso irreparabile* e di una *gelosa appropriatezza*, 'il labile ponte', che si *forma* negli amanti, ad esempio, o nei fedeli, o nei militanti – il cuore di ognuno continuando a *pulsare a suo modo e tuttavia così compulsando con l'altro cuore* insistere a costruire un ambito e un abito comuni – quando, gli amanti, i fedeli, i militanti *fanno uso di quel particolare 'linguaggio'* – un 'ponte di segni e di parole', in cui consiste il *discorrere amoroso, religioso, politico*, *discorrere non metalingusitico ma performativo* che sta, in effetti, a indicare a l'altro che la *costruzione di una porta di accesso* è possibile, e che dunque *la comunicazione* – sia nel senso di una *messa in comune*, sia nel senso di un'*impressione che si fa espressiva*– non è, per *principio*, impossibile, se però al termine: *comunicazione*, si restituisce tutto lo *spessore e la gamma di cui è capace, ma anche i suoi limiti*.

E in effetti, ciò che rende problematico, per me, il discorso masulliano sull'emozionale è proprio il particolare uso che esso fa della 'nozione' di *comunicazione*, ri(con)dotta solo alla sua, giusta indubbiamente, ma forse insufficiente, *radice etimologica*: la *messa in comune*, e lo svuotamento, contestuale, della *radice etimologica* di e-mozione (dove l'*e* è il segno della *fuoriuscita, del trans-ferire il moto da cui si è mossi*, verso un 'fuori' e un 'trans' che *il corpo* nella sua struttura espressiva si incarica di rendere visibile, di *segnalare*, attraverso le sue molteplici 'facce', i suoi 'scomposti' movimenti – anche a dispetto dell'irreggimentazione linguistica) fissata, l'emozione, solo a un 'immoto e impotente instare', a un *infinito* 'sconvolgimento'.

Quando Masullo, nel passo che sto considerando, distingue, da un lato, la «costruzione razionale di una comunicazione» e dall'altro, l'«incomunicativa emozione vissuta della con-passione», dichiarando che è *da questa incomunicatività* che prende avvio e forma l'altra comunicazione, se tra le due modalità non viene posta *la possibilità di un medio* che le faccia, per dir così, *trascolorare l'una nell'altra e dall'una all'altra*, diventa, probabilmente, 'incomprensibile', sul piano logico, e *non avvertibile*, su quello del vissuto, il 'nesso' posto da Masullo.

Oppure, esso diventa o meglio è solo un *presupposto* per 'spiegarsi' *lo stupefacente accordo* che a volte si dà tra i singolarissimi viventi e i loro corrispettivi vissuti, e allora il *presupposto* ha la stessa funzione di un *credo quia absurdum* che rende *impotente* non tanto quel 'pensiero' che ha di mira solo la riduzione dell'altro a sé, ma anche quel 'pensiero' 'col-legato' co-originariamente alla radice patica, che vuole *passionalmente ri-sentire nel proprio pensare ciò che infinitamente lo commuove*.

E dunque, se è *in e da questa prospettiva* che si muove la riflessione masulliana, mi domando se al «pensiero critico» – di cui nella prefazione a *Patività e indifferenza* si dice che «non può cercare essenze, strutture, metaempiriche universalità o qualche suprema architettura ontologica o logica, trascendente o trascendentale, ma comunque dispensatrice di senso, né appagarsi dell'abile descrizione di generalità fittizie o dell'analisi decostruttiva di complicati congegni rappresenta-

zionali» (PI, p. 10) – si possa limitatamente assegnare *il compito*, «nell'occasione di ogni fattuale e irriducibile differenza vissuta (*la quale entro sé e soltanto entro sé elabora il suo senso, anzi non è che questa elaborazione [c.m.]*)», di sfidare questa «a scoprirsi nella pienezza della sua eversiva improvvisazione» (Ivi).

Perché assegnare al pensiero critico la 'funzione' di *sfidante*, sapendo che «*la sfida in tal caso non può nascere se non dall'interno dello sfidato [perché] al vivente vissuto, e a lui soltanto, tocca d'interrogarsi e in tal modo intensificare il suo senso [c.m.]*»?

Non si riduce, così, *la criticità del pensiero* a una *fittizia criticità* o a una 'risonante' interrogazione dell'"altro" *senso* (o meglio, dell'unico e vero *senso*) nel proprio incomprensibile 'dominio significante', visto che mai sarà 'afferrabile' o 'udibile', *quel senso*, nella sua 'pienezza di vissuto', nel 'campo' del pensiero (certo *non operativo* al modo del 'pensiero calcolante' e tuttavia pur sempre articolato in una rete di nessi significativi) in cui *consiste*, nel bene come nel male, la *dialogicità della mente*?

Perché e come la 'necessità' di una criticità del pensiero se è solo *la differenza vissuta* a poter interrogare se stessa?

Se, *nonostante questo*, si fa ricorso alla criticità del pensiero, dicendo che solo questo tipo di pensiero è capace di fare emergere e 'accogliere' la soggettività, allora delle due l'una: o si deve ammettere che *da sola, la differenza vissuta*, ovvero la *soggettività vera e propria*, è *impotente a manifestarsi* e necessita di 'qualcosa' che la *sfidi* a presentarsi (ma così *il senso*, foss'anche solo nei termini della presenza di uno sfidante, *ha bisogno del significato*, il presentarsi *reclama* il rappresentarsi); oppure al *pensiero critico* bisogna dare una *connotazione* più ampia, nel suo *esercizio critico*, di quella, *francamente aggressiva*, della *sfida*, e una connotazione che sia però, al contempo, *distante* dalla heideggeriana *meditazione pensosa* opposta alla 'non pensante scienza', perché se in parte vi coincidesse (pur con tutte le significative *sfumature* dal modo heideggeriano introdotte da Masullo nella sua riflessione sulla *Tecnica*, LO, pp. 169 e sgg.) si sarebbe *solo spostato il 'termine' della meditazione e il suo compito*: non l'Essere, ma il Senso!

Se però *il pensiero critico* poco o male si distingue dal 'senso', perché il suo interrogare ricade, inghiottito, nell'autointerrogazione del senso e questo, che è sempre senso vissuto, e dunque non-comunicativo,

non si mette in comune se non con se stesso, di nuovo: *qual è il senso dell'appello a un pensiero interrogante criticamente e come si dà la 'possibilità' che il 'fondo patico' strutturi la "razionale comunicazione con gli altri" rimanendo assolutamente invisibile e inaudibile in questa?* Non dovranno, anche se *labili*, «della medesima "materia dei sogni"» (PI, p. 10), le 'spinte' dell'incomunicativo *tracciarsi dentro, disegnarci in una qualche maniera, nello 'spazio' r(el)azionalmente comunicativo*, sì che, *pur non essendo del tutto 'traducibili' nella 'dialogicità' statutaria del r(el)azionale*, a questa e in questa *logica* dovranno, 'bene o male', *apparire*, se è appunto di una *ragione umana* che stiamo parlando?

Quando, allora, Masullo, nell'*Epilogo* di *La libertà e le occasioni*, afferma che «come *vita umana*, la vita non potrebbe *vivere*, se il *pensiero* non la traesse incessantemente *fuori* dalla sua immediatezza, *fuori* dall'effettività del *reale* che essa sempre è, per proiettarla nel *possibile*, in ciò che essa attualmente non è» (LO, p. 181), bisogna ammettere che egli fa *un passo oltre* l'impostazione di *Paticità e indifferenza*, proprio perché, assegnando al pensiero un *campo che va oltre la sfida*, ne configura il *compito critico* come *'funzione' di un'apertura*, rispetto al *reale immediato in cui la vita si richiude*, e lo *disegna* come uno *spazio di possibile* che 'trasvaluta-trasferisce' il *mero vivere* in una 'vita', per dir così, *degnata di essere vissuta*, in quanto *finalmente libera* dalla 'coazione a ripetere' in cui *insiste* il mero vivere.

Non c'è dubbio che questo *passo oltre* vada tenuto fermo – anche se non mi risulta del tutto convincente e accettabile la 'distinzione' di vita e vita umana, perché concependo *il pensiero come un al di là delle operazioni vitali* (anche se *collegato*, ma in maniera *reattiva*, ad esse), si rischia, non volendo (PTF, pp. 18-19) di 'devalizzarlo' della 'vita naturale' che gli scorre dentro, al punto tale da renderlo 'irricognoscibile' *come pensiero di un mortale umano* e indurmi a ripetere, *con l'Amleto masulliano*: «...cos'è questo "dentro", in cui dovrei "oltrepassarmi", ma che in me francamente non riesco a trovare? Cose da pazzi son queste, o da maghi! Per esse io che, a tuo dire, "calcolo" ma non "penso" non sono programmato! Non mi resta che tornarmene muto» (Ivi, p. 19)!

Se, però, questo 'oltrepassamento' lo vogliamo *tener fermo*, allora *lo statuto stesso del patico* va necessariamente *rivisto* o riarticolato, e, non comprimendolo più nella *configurazione claustrale* che ha sempre avu-

to (*Sunt Monades, non Monachae*, diceva Leibiniz delle sue monadi), cominciare a *disegnare-inserire* nella struttura della masulliana *monade con finestre*, anche *dei tagli più consistenti: le porte*, appunto, come *segno dell'accessibilità del fuori verso il dentro e del dentro che si spinge fuori*, che consentano il *fluire e il fuoriuscire* della 'prova patica' dalla sua 'concentrazione' e la sua *incontestabile diffusività*, 'riarticolando', così, anche la 'nozione' di comunicazione, strettamente legata a quella di *prova*, in una direzione che *oltrepassi* il solo ed esclusivo significato che Masullo vuole: *messa in comune*, stante il 'fatto' che questa 'messa in comune' non è mai, 'significativamente' e in modo versatile, accmunabile e dunque finisce con l'essere ri(con)dotta' a una esclusiva-escludente e anche 'impotente' aspirazione a un 'proprio-comune' inespropriabile, *ritornante*, come l'Amleto masulliano, nel proprio *mutismo*, perché *sognante sempre* uno «sciogliersi, svaporare e tramutarsi in rugiada [della] troppo, troppo solida carne» e mai *l'incarnarsi carezzevole, flessuoso e fluente, delle reciproche e delimitate superfici carnali* (SC, *infra*)!

Oppure, anche accettandolo, quell'*esclusivo* significato, di riuscire a *pensare*, però, *il comune*, incluso nel termine di comunicazione, oltre *la stretta patetica ma solo parallela della comunanza* (AM, *infra*), e più nel verso del *rapportarsi-a*, di cui *il desiderio è la cifra eminente*, che include sia *la distanza* che *la schiusura*, di sé all'altro e dell'altro verso me, *accontentandosi*, ogni singolare esistenza, *nella limitante e limitativa 'donazione'* ("non v'è mai miseria del poco", scriveva Lucrezio, RN, Libro quinto, v. 1119) che essa *può fare di se stessa e della propria prova*, di quella *comunicazione mortale* che, sola, è data al vivente umano: *porsi in con-tatto con l'altro nella e per il tramite della separatezza della propria corporeità, abban-donarvisi, abbracciarlo*, ovvero *desiderarlo*, con *la costanza tipica* di ogni desiderio, una *costanza* ferma e fremente, che sola ha la forza di affermare quella che per me è la 'strana legge' del desiderio umano, 'raccolta', ad esempio, in questa *esclamativa* dicitura: «Ti ho amato fino a formare il cuore. Guardami!» (E. Mazzarella).

Riferimenti e sigle:

Aldo Masullo,

Filosofie del soggetto e diritto del senso, Marietti, Casale Monferrato 1990 (FD)

Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza, Donzelli, Roma 1995 (TG)

Paticità e indifferenza, il melangolo, Genova 2003 (PI)

La libertà e le occasioni, Jaca Book, Milano 2011 (LO)

Piccolo teatro filosofico. Dialoghi su anima, verità, giustizia, tempo, Mursia, Milano 2012,(PTF)

Leopardi, *Zibaldone dei pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3vv., Garzanti, Milano 1991

Lucrezio, *La natura delle cose*, tr. di Luca Canali, Bur, Milano 1994 (RN)

J.J. Rousseau *Rousseau giudice di Jean Jacques. Dialoghi*, in *Scritti autobiografici*, a cura di L. Sozzi, tr. it. di Pierangela Adinolfi (D)

F.C. Papparo

Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione, intr. di S. Finzi, Moretti & Vitali, Milano 2002 (UD)

Se questa solida carne potesse..., con un saggio intr. di Bianca Maria d'Ippolito, ETS, Pisa 2010 (SC)

Allucinare il mondo, Note sulla filosofia di M. Henry, Papparo, Napoli 2013 (AM)

Il verso che chiude il testo è tratto da una poesia di Eugenio Mazzarella, *Resurrexit*, contenuta in *Anima Madre 2004-2013*, artstudiopaparo, Napoli 2015.

III

Mon coeur mis à nu

(Sull'erotismo dei cuori in Georges Bataille)

a M.

*Leggi lo scritto d'un tacito cuore,
udir con gli occhi è un concetto d'amore.*
(Sonetto 23)

W. SHAKESPEARE

*Stupidi i miei occhi
stupiti,
perduti dietro la cometa
del tuo nome,
alba e acqua,
il sale e il miele
nel caldo della tua bocca.*

C. MASINI*

1.

Uno dei saggi, intitolato *Il tempo dell'amicizia – e dell'amore. La rosa di Laure* (raccolto nel mio *Perdere tempo. Pensare con Bataille*)¹, recava in esergo una frase di un'amica cui avevo inviato in lettura un testo su Valéry: *Un rimedio esasperato dal male, ovvero i due corpi di Valéry*². Il tema centrale del mio scritto era costituito dall'interrogazione, nell'opera del pensatore francese, della questione del "corpo d'amore" e delle turbolenze, a volte vere e proprie devastazioni, che un simile 'corpo' suscita nell'assetto complessivo, psico-fisico, di chi ama.

* W. Shakespeare, *Sonetti*, a cura di Ettore Perrella, Elitropia Edizioni, Reggio Emilia 1988. C. Masini, *In prima approssimazione*, Stamperia dell'arancio, Ascoli Piceno 2002.

¹ F.C. Papparo, *op. cit.*, Mimesis, Milano 2012.

² Ora raccolto in F. C. Papparo, *Un narcisismo ben temperato. Paul Valéry e la riforma di sé*, *Presentazione* di Carlo Montaleone, ETS, Pisa 2012, il saggio si trova alle pp. 95-115.

L'amica, riassumendo alla perfezione l'atteggiamento valeriano di fronte alla Cosa amorosa, condensava le sue 'impressioni' di lettura con questa frase:

«...che l'amore è l'unica metafora che ci resta, quella che tutte le spiega (e fuor di metafora: che spiega tutto), a patto che ci si tenga a una certa distanza dal terriccio che la suscita».

La frase, così lucida e tagliente, mi risuonò, nella sua 'potenza' interpretativa, ben oltre il limitato riferimento alla riflessione valeriana. Nella frase ci leggevo infatti anche una 'diagnosi', per dir così, dei mancati effetti dell'Amore, della sua forza metaforizzante, nella e sulla nostra epoca, più disponibile alla 'valorizzazione' *sans phrases* del "terriccio", che alla 'coltivazione' del campo d'Amore.

A me, che nel frattempo stavo finendo di scrivere l'ultimo testo del mio volume batailleano, quello citato all'inizio e dedicato peraltro, a sua insaputa, giusto alla mia amica lettrice, il cui tema era analogo a quello dello scritto su Valéry (la dimensione dell'eros in Bataille, vista dall'angolazione della sua 'storia d'amore' con Colette Peignot, *alias* Laure), quella frase mi suscitò la seguente replica:

«sì, ma l'amore... se è "l'amore di un essere mortale", cui è legge "durare perdendosi", è al tempo che consuma e disperde che deve ispirare la sua potenza metaforizzante, è al tempo che "corrode e offusca le 'sintesi'" che deve chiedere, se vuole essere "l'unica metafora che ci resta", la sola trascendenza possibile: essere fino in fondo e fino al fondo "l'amore di un essere mortale"».

Che la mia risposta fosse anzitutto in tono con il tema complessivo del mio libro: il tempo come durata della perdita, e che per questo motivo ci tenessi a restituire al "terriccio" – e alla sostanza che lo compone, cioè il tempo, prima e ultima materia che compone/scompono, struttura/destruttura, nella sua incancellabile immanenza, ogni vita singolare – anche 'la trascendenza' dell'amore, il suo, come diceva intelligentemente la mia amica, trasportarci aldilà, meta-forizzare appunto la nostra vita singolare quando è 'preda' di Eros, mi appare adesso, che dedico la mia attenzione a una particolare declinazione della ba-

tailleana dimensione erotica, un segnavia importante, ancorché paradossale, data, come vedremo, l'ambiguità dell'esperienza che è in questione, per addentrarmi nella tematica dell'eroticismo dei cuori.

È infatti proprio alla dimensione trascendente-metaforizzante di Amore e nella fattispecie all'amore individuale dell'essere mortale, che Bataille pensa quando affronta nell'ambito generale dell'eroticismo, che è per lui per definizione la risposta all'«orrore che l'uomo ebbe per la sessualità»³, quell'avventura erotica racchiusa nel cuore amante, un'avventura che, pur scandendosi nel rarefatto luogo del 'sublime', non può non sporcarsi col terriccio della sensualità-temporalità, se è vero come vedremo che la 'società degli amanti', meglio ancora l'*isolotto* dei cuori amanti, è – nonostante opponga ad essa l'aspirazione al duraturo – alla perdita e al perdersi, ovvero al consumarsi, e dunque al tempo come durata della perdita, che abbandona la propria 'storia avventurosa'.

È forse allora per questa congiunzione urticante: stare nel tempo che disfa e consuma ma come se la potenza disfattista che è il tempo non incidesse più di tanto sull'avventura dei cuori amanti nel loro trascendersi oltre, è per questo paradosso mortale iscritto 'al cuore' di ogni visione 'romance' che Bataille ne *Il colpevole* ci tiene a scrivere di odiare il romanticismo⁴, e che io invece, nonostante Bataille, ritengo sia alla base della sua riflessione sull'eroticismo dei cuori, per cui parlo esplicitamente di *lato romantico* nella sua riflessione sull'eroticismo?

Prima di affrontare direttamente tale questione, metto preliminarmente in campo, come cornici entro cui far stare la 'materia erotica' del cuore amante, alcune 'immagini' batailleane relative all'isola degli amanti – e dico *isola* e non comunità perché il 'nucleo' dell'esperienza 'accorata' degli amanti individuali consiste propriamente nell'abitare, dentro il mondo-là-fuori, un'isola: «il mondo vero degli amanti», come lo definiva Bataille stesso nel suo giovanile *L'apprendista stregone!*

In un passaggio dell'*Introduction générale a La souveraineté* Bataille scriveva:

³G. Bataille, *Storia dell'eroticismo*, a cura di F. Rella, tr. it. e postfazione di S. Mati, Fazi, Milano 2006, p. 102.

⁴«Odio il romanticismo: la mia testa è una delle più solide che ci siano. Il disordine in me viene dalla forza inutilizzata». G. Bataille, *Il colpevole*, tr. it. di A. Biancofiore, pref. di M. Manghi, Dedalo, Bari 1989, p. 71.

«Personalmente ciò di cui parlo è semplice e non vi è nessuno che non lo provi ad ogni momento: parlo della vita che si consuma, indipendentemente dall'utilità che ha questa vita che si consuma. Non dovrei dunque provocare mai sconcerto. Ciò di cui parlo è sempre di fronte a noi, a noi tutti. Ma sempre un po' segretamente. Soltanto un linguaggio un po' confidenziale lo comunica. È, ad esempio, l'amore e, per rimanere nella realtà grossolana, quella percepita dall'uomo più comune, l'amore sotto la forma sensuale: se se ne parla, è in maniera confidenziale (*en aparté*). È anche il senso sovrano che la vita assume talvolta: ciò che è sovrano dipende spesso dalla conoscenza volgare.»⁵

Questo essere *en aparté* del 'discorso' amoroso (sensuale, nel passo citato, ma in tutta evidenza anche quando non lo è sensuale, e lo si vedrà) – il suo essere 'detto-recitato', *in disparte*, a margine, in modo che nessun'altro, pur essendo presente, debba sentirlo, perché indirizzato, in particolare, solo ad uno-una, il suo essere, insomma, segreto, nonostante sia "en face de nous, de nous tous" che il 'discorso amoroso' viene 'rappresentato' – questo marchio di *étrangeté* Bataille lo conserva e lo conferma anche quando, come scrive ne *L'eroticismo*, «si è verificato un indebolirsi della proibizione nella nostra epoca» (aggiungendo: «senza questo [dato], oggi non sarei qui a parlarvi»), per la ragione molto semplice, precisa Bataille, che «io credo, malgrado tutto, che l'eroticismo resterà per noi qualcosa di estraneo», innanzitutto e soprattutto in quanto noi «apparteniamo al mondo del discorso». E nel discorso l'estraneità dell'amore, il suo essere *en aparté*, resta fino a quando non si prende sul serio questo suo carattere e lo si traduce nell'esperienza ad esso appropriata della solitudine: «[la realtà estranea dell'eros, scrive infatti Bataille] ci è accessibile solo a una condizione: che si esca, al fine di isolarci nella solitudine, dal mondo in cui siamo attualmente»⁶.

Questo tratto di *stranezza-estraneità* dell'Amore e della Voluttà, che forse più precisamente si dovrebbe definire *irriducibilità*, o anche, per

⁵ G. Bataille, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1973..., vol. VIII, p. 599.

⁶ Idem, *L'eroticismo*, tr. it. di Adriana Dell'Orto, SE, Milano 1986, p. 233.

usare i termini più ‘suggestivi’ di uno scritto batailleano, «...un “a picco” e insondabile»⁷, ebbene, questo tratto, significabile anche con un altro termine, decisivo in Bataille, quello di passione, da intendere, come voleva Bataille stesso, nel senso ‘unico’ e nell’ ‘unico’ significato di *patimento non obbligante* che rivela una ‘volontà’ non perseverante nell’essere ma aperta alla propria dispersione e consumazione⁸, è ciò che mi consente, in maniera pertinente e impertinente al tempo stesso, di collegare Bataille, nonostante lui, alla ‘temperie’ romantica, perlomeno a uno dei temi più riconoscibili del romanticismo: *il desiderio di sfinitezza-infinitizzazione dell’individualità*.

Dico nonostante Bataille, ripetendo ancora una volta la frase contenuta nelle pagine de *Il colpevole*:

«Odio il romanticismo: la mia testa è una delle più solide che ci siano. Il disordine in me viene dalla forza inutilizzata.»

Un’affermazione che può apparire al lettore alquanto risibile, data l’asperità, per dir così, sintattica e concettuale dei testi batailleani, che a tutto fanno pensare... tranne che a una testa solida in cui si sviluppa un discorso coerente!

Ma il rifiuto del termine romanticismo, o forse meglio, dell’attitudine romantica, ha per Bataille un duplice significato.

È in primo luogo la risposta alle sottolineature critiche mosse alla sua riflessione da Kojève e l’esplicitazione – strappata o perduta che sia la lettera su cui era stata espressa, come scrive Bataille immediatamente dopo⁹ –, di una modalità di intendere e praticare il ‘ruolo’ del negativo profondamente diversa da quella kojèviana.

⁷ Idem, *Le bonheur, l’érotisme et la littérature*, in O.C., vol. XI, p. 448.

⁸ Rinvio per questa tematica al mio saggio *La vénération n’est pas mon fort. Una morale aldilà della giustizia*, pp. 105-134 in F. C. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata 2005 e alla mia *Postfazione a G. Bataille, Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, a cura di F. C. Papparo, Cronopio, Napoli 2007, in particolare alle pp. 186-193.

⁹ «Ho strappato (o perduto) la lettera a X..., in cui esprimevo l’idea che, al compimento della storia, la negatività sarebbe stata senza impiego: la negatività, ovvero l’azione – che disturba (si trattava di Hegel)». G. Bataille, *Il colpevole*, cit., p. 71.

In secondo luogo, il rifiuto è, più in generale, la difesa della peculiarità della sua riflessione – soprattutto della fondamentale ‘operazione destruyente’ in cui essa si risolve dell’ordine logico-concettuale del discorrere – contro le letture e le interpretazioni che da più parti venivano date della sua operazione riflessiva come indice di una mollezza soggettiva (o di un eccessivo vitalismo, come diceva Camus, ad esempio), che non vuole, o non riesce a fare, i conti con la Storia e si adagia, senza virilità, nella ‘comodità’ di una vita *sans phrases*, «senza contesto», una vita che preferisce, piuttosto che ‘lavorare’ e diventare una ‘vita civile’, consumarsi nello *scialo di sé*.

Nell’ottica dei critici di Bataille, questa disposizione da *cupio dissolvi*, è ricondotta a una sorta di sindrome antigonea: resistenza solitaria, ‘intima’, impolitica (mistica o vitalistica, fa lo stesso) all’espropriazione societaria-statuale! Non è così, ovviamente, nell’ottica batailleana che pratica invece quella disposizione tenendo ferma e radicalizzando l’hegeliana «potenza del negativo», e sperendola però non nel verso ‘superomistico’ di una volontà che pur di continuare a volere vuole anche il niente, ma in quello, «umanamente più interessante perché l’uomo è così», perché «l’uomo in fondo è una storia alquanto difettosa (*assez mal venue*), che ha ogni sorta di inconvenienti», dell’*amusement* a «*se supprimer*»¹⁰.

Con i termini stessi di Bataille (quelli da lui utilizzati in un’intervista radiofonica proprio in risposta a una domanda relativa alla presenza ingombrante, nella sua riflessione, di una ‘pulsione’ a sopprimersi) si tratta, nella lucida consapevolezza di far svolgere al negativo il suo ruolo fondativo nell’esistenza singolare, di praticarlo nella forma «umanamente più interessante»: quella di un *amusement* «a sopprimersi attraverso una ginnastica della mente e delle sensazioni»¹¹. Una ginnastica che consiste nel portare all’estremo la dimensione pensante e l’esperienza della vita sensibile, a cui più precisamente – come si legge in uno scritto, non casualmente, forse, intitolato *L’erotismo o la messa in questione dell’essere* – è associato questo compito: «Dobbiamo pensare fino al limite per non essere più vittime

¹⁰ G. Bataille, *Une liberté souveraine*, Textes et entretiens réunis et présentés par M. Surya, Farrago, Paris 2000, p. 102.

¹¹ Ibidem.

del pensiero, agire fino al limite per non essere più vittime degli oggetti che produciamo»¹².

Ma quest'intensificazione del proprio modo d'essere, questa sorta di acrobazia cui sottoponiamo la nostra vita singolare non mira affatto all'eliminazione di questa stessa vita nella sua singolarità di vita – dice, infatti, Bataille al suo interlocutore: «né ora né in passato ho preso un revolver o un veleno». Essa si declina invece nel più puro stile di pensiero hegeliano, uno stile condensato ed espresso da «un intraducibile verbo», *Aufheben*¹³, vera e unica cifra dell'umana specie, secondo Hegel, e anche secondo Bataille, che testualmente ne ripete il significato speculativo a questo modo: «C'è sempre nell'uomo questa necessità di sopprimersi conservandosi»¹⁴.

Se questa è la posizione di Bataille – e anche l'ultima affermazione la si può leggere senza difficoltà come conferma del citato rifiuto dell'attitudine romantica quando coincide con un'identità snervata, sognante e imbecille –, perché insistere, allora, a tenere ferma l'idea di un lato romantico del suo pensiero? Un'insistenza non nuova nella mia riflessione¹⁵, tant'è che riferendomi soprattutto alla figura della *Nacht der Aufbewahrung*, affermavo, in quel mio primo libro su Bataille, che la 'nozione' di *soggettività profonda* o *infinita* (su cui mi soffermerò anche in questo scritto) non era da intendere in senso “debolmente romantico”, ma più esattamente, in quanto “traduzione-ripresa-stabilizzazione” della figura hegeliana della “notte della conservazione”, come un modo di ‘mantenere’ il tratto romantico, come aveva spiegato Kojève, che Bataille in *Hegel la morte e il sacrificio* sintetizza così:

¹² G. Bataille, *op.cit.*, pp. 416-417, in Idem, *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F. C. Papparo, Guida editori, Napoli 2000.

¹³ Ivi, p. 409, nota.

¹⁴ Id., *Une liberté souveraine*, cit., p. 102.

¹⁵ Di questo *côté romantique* avevo in effetti già parlato nel mio primo testo su Bataille, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, ESI, Napoli 1997 (si vedano, in particolare le pp. 108-121), leggendo la presenza nella sua opera del concetto hegeliano di *Selbstgefühl* (il sentimento di sé) e della 'figura' della *Nacht der Aufbewahrung* (la notte della conservazione), già annunciata da Hegel nelle pagine giovanili della *Filosofia dello spirito jense* e ripresa poi nella sezione *antropologica* della *Filosofia dello spirito soggettivo* dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*.

«Se Hegel fu romantico, lo fu forse in una maniera fondamentale [in quanto] non vide nel romanticismo il metodo attraverso cui un'intelligenza sprezzante crede di subordinare il mondo reale all'arbitrio dei suoi sogni»¹⁶.

È così anche per Bataille; anche per lui non si tratta di sprezzare il mondo attraverso l'arbitrio di una 'coscienza' sognante, ma più precisamente di 'contestare' un certo ordine del mondo contestando innanzitutto la coscienza che lo mette in questione, fino a raggiungere un'attitudine, come dice in uno scritto su Proust, a lasciarsi liberamente afferrare dal mondo¹⁷.

2.

Anche da questo appena ricordato, si desume che è innanzitutto Bataille stesso a volersi, in una certa maniera, romantico, proprio perché riprende esplicitamente il 'giovane' progetto fenomenologico hegeliano di una 'dialettica dell'esistenza' pensata all'insegna di Eros e questa ripresa, formulata in questi termini: «mostrare come l'essere umano si formi e appaia in occasione del gioco erotico»¹⁸, diventa in lui un ulteriore tassello del dissidio concettuale con Kojève e uno *spostamento*, nel senso freudiano del termine, del ruolo e della funzione di Eros, o, che è lo stesso, del desiderio umano nella storia¹⁹.

Quando infatti Kojève cita, e non potrebbe non farlo, nelle sue lezioni il celebre *Frammento sull'amore* definendolo un «testo "romantico"», è solo per limitarne il «valore» fondativo e per mettere in questione la «credenza» hegeliana «di aver trovato nell'Amore il contenuto specificamente umano dell'esistenza dell'Uomo», una credenza che, a detta di Kojève, verrà eliminata quando Hegel penserà la "dialettica

¹⁶ G. Bataille, *op. cit.*, in Id. *L'aldilà del serio*, cit., p. 150.

¹⁷ Idem, *Marcel Proust*, in O. C. vol XI, p. 392.

¹⁸ Così in una nota della *Storia dell'erotismo*, cfr. G. Bataille, *op.cit.*, p. 162.

¹⁹ Rinvio a tal proposito alle pagine finali (103-105) del mio "Per non scrivere sotto dettatura" *Il tempo dell'immediato*, in F. C. Papparo, *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, cit.

dell'esistenza" non più nella prospettiva della dimensione amorosa ma in quella storica²⁰. Sappiamo tutti invece quanto fondativa e dirimente sia, per Bataille, la dimensione erotica nella stessa costituzione storica dell'essere umano! Non c'è per Bataille storia e storia umana se, prendendola come cifra dell' "inessenziale essenzialità della natura umana", per usare una formulazione del giovane Hegel, si ritiene, alla Kojève, essenzialmente inessenziale il momento dell'Amore!

Se quindi volutamente insisto nel dire che c'è nella riflessione batailleana un tratto 'romantico' è anche perché un certo modo del romanticismo vi gioca un ruolo fondamentale. E non solo, ovviamente, nella prediletta versione eccessiva e maledetta (si vedano ad esempio le annotazioni in proposito nelle pagine su Emily Bronte, Baudelaire, di *La letteratura e il male*) ma anche in quella, per dir così, elegiaca e dolente incarnata dalla figura e dal pensiero di J.J. Rousseau, riassunti nella "rêverie" di trasparenza e di amicizia dei cuori come rimedio al malessere sociale e possibilità per la vita individuale di non denegare questa propria 'natura', pur nella consapevolezza, come testualmente scrive Rousseau, che: «la nostra esistenza più dolce è fatta di relazioni e di collettività e *il nostro vero io non è per intero in noi* [c.m.]»²¹.

Ci sono, in effetti, nella scrittura riflessiva di Bataille, segni, indizi, spie linguistiche – ancorché non immediatamente leggibili come diretta filiazione e piuttosto ascrivibili ad un'analogia o sintonia di fondo, o se si vuole a un'aria di famiglia – di una presenza sotteranea del 'pensiero' rousseauiano (e Sartre, in effetti, nel suo scritto polemico, aveva fatto, insieme ad altri nomi, il nome di Rousseau). In questa sede mi limito solo a tre accenni, che mi sembrano però abbastanza rilevanti trattandosi di punti capitali del pensiero batailleano.

Il primo è relativo all'erotismo, definito nella *Storia dell'erotismo* (ma anche ne *L'erotismo*) a questo modo: «L'erotismo è nel profondo il senso dell'orrore che l'uomo ebbe della sessualità», una definizione che nell'introduzione viene addirittura inscritta in una sorta di necessità: «...l'esistenza umana esige l'orrore di ogni sensualità;

²⁰ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 636-637.

²¹ *Rousseau giudice di Jean Jacques. Dialoghi*, in J. J. Rousseau, *Scritti autobiografici*, cit., p. 906.

questo stesso orrore richiedeva il valore d'attrazione dell'erotismo»²². Ebbene, nell'*Emile*, Rousseau, distinguendo sessualità e amore, formula, nella sua prospettiva oppositiva: natura-cultura, la seguente definizione:

«L'amore, lungi dal venire dalla natura, è la regola e il freno delle sue inclinazioni: per esso, ad eccezione dell'oggetto amato, un sesso non è più niente per l'altro»²³.

Il secondo lo tratto da una brevissima annotazione di Bataille *contra* Camus: «Le reazioni vitali mi fanno difetto, spesso mi dico: se tutti gli uomini avessero la mia stessa passività»²⁴, che sembra quasi l'eco e il calco di un'espressione rousseauiana contenuta nel *Rousseau giudice di Jean Jacques*. Messa in bocca a Jean Jacques, – a quel Jean Jacques così distante dall'attività e dall'azione per via del suo «umore indolente e voluttuoso» e dunque predisposto al vizio antisociale (la pratica dell'ozio e della fantasticheria) – la formulazione rousseauiana, che è una risposta alla domanda “perché gli uomini non sono felici?”, dice:

«Se tutti gli uomini mi rassomigliassero regnerebbe senza dubbio un'estrema languidezza nella loro attività; avrebbero poco lavoro, un'attività rara e saltuaria, ma vivrebbero fra di loro in un dolce rapporto»²⁵.

L'ultimo lo tratto dal già citato testo *L'erotismo o la messa in questione dell'essere*, e in particolare dal paragrafo intitolato: *L'origine del mio metodo*, nel quale Bataille, anche qui con un'assonanza molto forte a 'stilemi' linguistici rousseauiani, caratterizzando la sua modalità 'distruttiva' dell'ordine logico-discorsivo coerente, la sua contestazione di un pensiero servile, con un 'rifiuto', o meglio, con una pratica dissolutiva del pensiero portato fino al limite dell'impensabile, tale da

²² G. Bataille, *Storia dell'erotismo*, cit., p. 102 e p. 9.

²³ J.J. Rousseau, *Emilio*, in *Opere* a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 495.

²⁴ G. Bataille, *O.C.*, VIII, p. 657.

²⁵ J.J. Rousseau, *op. cit.*, in *Scritti autobiografici*, cit., p. 922.

poter paragonare a e 'vivere' il pensare in quanto tale come «un deserto di cui dovevo venire a capo, di cui dovevo cambiare il contenuto in vuoto che lasciasse trasparire alla fine il nulla», condensa questa possibilità estrema attraverso la figura de «la vita senza riflessione cui ci conducono il rapimento e il terrore mescolati»²⁶.

Di fronte a questa «vita senza riflessione» (altrove definita una «vita senza contesto», peculiare a l'esistenza animale, «misurata dal sole o dalla pioggia [e che] si burla delle categorie del linguaggio»²⁷, come non pensare alla famosissima affermazione rousseauiana della *Prefazione al Narciso*: «[L'uomo] è nato per agire e pensare, e non per riflettere. La riflessione serve solo a renderlo infelice senza renderlo migliore né piu saggio»²⁸, una tesi che Bataille, a suo modo, estremizza nel modo dissolutivo di cui si è detto.

Ora aldilà, se si vuole, di questi miei suggerimenti, è innegabile, la presenza in Bataille, di un uso del romanticismo, che si potrebbe siglare con uno dei tratti decisivi del 'modo di pensare' romantico: la ricerca, da parte dell' "individualità", di una totalità e/o continuità che, inglobandola, le consenta, se l'individualità vi si predispone, di superare, nell'abbraccio con l'Intero, la propria parzialità. Ebbene, questo modo è un *leit motiv* del pensiero batailleano, una costante e un tono mai abbandonati della sua *inflessione* filosofica.

Certo, la totalità cui pensa Bataille si articola, come ho scritto altrove²⁹, a partire da e nell'ineliminabile prospettiva di «un antropomorfismo lacerato» – per cui l' "uomo", pensato come un essere «che non può evitare i suoi limiti e non può nemmeno mantenersi»³⁰, è quanto di più distante vi sia dalla figura e da una concezione di un essere che, riprendendo progressivamente tutti i suoi 'momenti d'essere', matura verso la sua 'vera natura'.

E del resto, sarebbe sufficiente già la sola connotazione di un essere costitutivamente teso nel suo essere-finito non a trascendere, si badi, ma a *trans-finire* quel suo modo d'essere nel *multiversum* dell'universo

²⁶ *Il colpevole*, cit. p. 416.

²⁷ *Ivi*, p. 80.

²⁸ J. J. Rousseau, *op. cit.*, in *Opere cit.*, p. 28, c. m.

²⁹ F.C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., pp. 39-44.

³⁰ G. Bataille, *Il colpevole*, cit., pp. 37-38.

che lo contiene³¹, a riportare Bataille, senza lederne la figura eccessiva e la sua ‘marginale’ riflessione, nell’alveo di un ‘romanticismo’ ben pensato e ben vissuto, inteso cioè come una declinazione soggettiva sorretta e articolata per intero e nella sua aspirazione all’“Intero” da un’ineliminabile e instancabile tensione erotica, esprimibile tale tensione, come dice testualmente Bataille ne *L’erotismo* mettendola a fondamento dell’esperienza interiore dell’erotismo³², nella più classica delle parole romantiche: *nostalgia*, da declinare anche, e forse meglio, nell’accezione di *Sehnsucht*: desiderio di desiderio, o dipendenza dal desiderio, insomma *tensione ardente all’infinito*, nostalgia di e verso una continuità cui ogni irriducibile differenza aspira nella sua ‘dolorosa’ esperienza della propria discontinuità!

Espressa dalla figura della *soggettività infinita*³³, vero e costante respiro della sua ‘inquieta’ riflessione, la prospettiva romantica trova, proprio attraverso questa figura, ampio spazio nella ‘solida testa’ di Bataille. Simile a una sorta di buco nero dove va a ‘dissolversi’ ogni ordine oggettuale, la figurazione della soggettività come infinita non ha tuttavia nulla a che vedere con un soggettivismo sfrenato o con un culto della singolarità. Se sfrenatezza c’è, in questa peculiare soggettività dove vanno a sfinire-dissolversi tutti gli ‘oggetti distinti’ del mondo razionale-oggettivo (che tuttavia, non perde la sua solidità a fronte della dissoluzione operata dalla soggettività), ebbene, occorre dire che il tratto di sfrenatezza di tale soggettività si riassume essenzialmente nell’immagine della «testa sfinita in cui *io sono*» (per utilizzare un’espressione di *L’esperienza interiore*), ovvero come un *eroico furore* a voler perdere la ‘propria qualità di soggetto’, a voler soprattutto e innanzitutto perdere, definitivamente e definitivamente, quella qualità: volontà di sapere da cui è animato l’imperio del Soggetto che si dice nella formula cartesiana: *Cogito, ergo sum!* E se questa *diffusiva soggettività* appare singolare, è sufficiente dire, per svuotarla di ogni significato ‘iperegoico’, che essa sta tutta ‘contenuta’ nella più ‘dolorosa’ e ‘incondivisibile’ *ir-*

³¹ Si veda su questo e le pagine di *Il limite dell’utile*, a cura e con un saggio di F. C. Papparo, Adelphi, Milano 2000 e quelle di *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, cit. *passim*.

³² G. Bataille, *L’erotismo*, cit., pp. 16-17.

³³ G. Bataille, *Sade e la morale*, in Id., *Sulla religione*, cit. p. 110.

riducibilità di ogni essere particolare: «la possibilità di morire» e «il sopportare la sofferenza in solitudine», che rendono ogni singolarità per nulla eccezionale ma solo mortale!

Tutta ritmata da una “libera demenza dell’immediato”³⁴, in balia di una sensibilità pari a quella “dolorosa dei denti”, eccessiva ed eccedente nella sua ‘disciplinata’ immaginazione o finzionalità, bisognosa di uno ‘spazio’ comunitario articolato all’insegna della regola ‘umorale’ dell’amicizia, la soggettività infinita si prospetta, nell’ottica di Bataille, attraverso l’unica modalità che realmente le appartiene: un «colatoio dove scorre il tempo»³⁵, come *un* essere che, attraverso le proprie esperienze interiori e tra queste soprattutto la più prosaica delle esperienze di un essere mortale: quell’erotica, *esperisce di durare solo perdendosi!*

Vorrei allora, stabilito questo sfondo, caratterizzare in maniera più ravvicinata e precisa la batailleana dimensione ‘romantica’ (con particolare riferimento all’erotismo dei cuori) riprendendo le parole che Denis de Rougemont, autore del notissimo *L’amore e l’Occidente*, utilizzò per aprire la sua conferenza, intitolata *Amore e guerra*, tenuta il 19 maggio 1938 al Collegio di sociologia. Nella maniera più concisa e chiara viene fuori da esse una definizione del romanticismo che è esattamente quella che io trovo all’opera nella riflessione batailleana e in modo particolare nell’erotismo dei cuori.

Dice de Rougemont:

«*Dal desiderio alla morte attraverso la passione*: è questo il percorso del romanticismo occidentale; e tutti noi vi siamo impegnati per il fatto stesso che siamo tributari, beninteso inconsciamente, di un complesso di consuetudini e di costumi di cui la mistica cortese ha creato i simboli. *Ma passione significa sofferenza* [cc.mm.]»³⁶.

³⁴ Id., *Postulato iniziale*, p. 80, in Id., *L’aldilà del serio*, cit.

³⁵ Id., *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, tr. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970, p. 156.

³⁶ D. de Rougemont, *Amore e guerra*, p. 228, in *Il collegio di Sociologia 1937-1939*, a cura di D. Hollier, ed. it. a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

3.

Inizio dunque, attenendomi al tracciato ‘romantico’ delineato da de Rougemont, ad evidenziarne la presenza in Bataille, da una pagina del *Sur Nietzsche*.

«L'amore - scrive Bataille nella sezione del libro intitolata: *La "tazza da tè, lo "zen" e "l'essere amato"* – è un sentimento così eccedente (*exorbitant*) che mi stringo la testa tra le mani: questo regno del sogno, nato dalla passione, non è forse quello, in fondo, della falsità? L'“immagine” (*figure*) infine si dissolve. Invece di una lacerazione nel tessuto delle cose – lacerazione straziante – rimane soltanto una persona inserita nella trama del tessuto»³⁷.

Questa definizione dell'Amore ci dice, in prima battuta, ciò che comunemente si intende con il nome di Amore: niente altro che l'effetto, sulla base di uno sconvolgimento patico («*chi mi difenderà dal tuo bel volto?*», scriveva Michelangelo), della ‘costruzione’-‘istituzione’ di un regno del falso, meglio ancora, di una ‘veduta scorretta’ del ‘sentire’ – esorbitante, dice alla lettera l'originale, e sappiamo quanto sia importante un tale termine nella scrittura batailleana – che malamente inquadra il ‘Soggetto’ proprio dell'amore. Si potrebbe dire, con più esattezza, che si tratta di *un'allucinazione assolutamente singolare*, ovvero di uno *stra-vedere* o *veder-altro* che esorbita dalla comune visione, proprio perché ha la sua fonte e la sua radice nella mobilità turbativa ‘interiore’ della propria passione. Un turbamento, o forse e meglio, una turbolenza passionale che ‘vortica’ in direzione di quell'altro che ci è capitato sotto gli occhi, e che, per il ‘trasporto’ che verso di es-so avvertiamo dall'istante che è apparso, e per i modi del suo apparire (l'essere amabile, la sua figura somigliano quasi perfettamente alle figure del «mondo sconvolto del sogno»³⁸), ci porta a riconoscere, nella *silhouette* di quell'accidentale altro che passando ci ha turbati, l'altro atteso, e da sempre atteso:

³⁷ G. Bataille, *Nietzsche*, cit., p. 85.

³⁸ Id., *L'apprendista stregone*, in *Critica dell'occhio*, a cura di S. Finzi, Guaraldi editore, Rimini 1972, p. 285.

«Noi, scrive infatti Bataille, riconosciamo l'essere amato da questa impressione di risposta: l'essere amato è l'essere atteso, che colma il vuoto (l'universo non è più intelligibile senza di lui)»³⁹.

Un'impressione di risposta alla nostra attesa: così Bataille sigla il riconoscimento da parte dell'amante dell'essere amato. Come se su questi, sulla sua figura, ci fosse impresso, e riconoscibile dall'amante, il segno che l'altro, l'amato, è propriamente colui che, *en passant*, stavo attendendo.

E a me, lettore di Valéry, la frase batailleana ricorda una frase analoga, contenuta in un bellissimo scritto del poeta e pensatore francese «“Phèdre” come donna» (una lettura della *Fedra* di Racine), nel quale si legge, a proposito dell'oggetto d'amore di Fedra, Ippolito, un enunciato di strabiliante verità e di eccezionale bellezza speculativa, un enunciato assolutamente non smentibile e dunque assumibile da qualsivoglia specie d'amore perché individua e mostra la legge di movimento e di composizione dell'oggetto d'amore.

«Qualcuno appare, scrive Valéry, che subito appare essere colui che doveva apparire»⁴⁰.

Nella definizione valeriana tutto il 'viluppo' entro cui si avviluppa l'amante in attesa dell'oggetto d'amore si gioca intorno a un unico verbo: *apparire*, il verbo del fantasma. E in effetti, con quella 'fede' tipica che regge ogni passione amorosa, quell'essere-in-attesa, ovvero l'amante, crede, da un segno-segnale a lui solo visibile e comprensibile, di riconoscere in quella particolare figura incontrata che al suo primo e improvviso apparire ha, per lui, l'*allure* stravolta delle figure del mondo onirico, il *contra-segno fenomenico* del 'proprio' oggetto d'amore.

Fuori da me, in quel corpo lì e altro da me, che è però per me e in me anche un corpo figurale, ovvero il *monogramma del 'mio' interno patire-il-corpo-dell'altro*, in questa ambiguità di un 'fuori' che è già 'dentro' e di un 'dentro' che è da sempre 'fuori': cifra questa 'tensione-

³⁹Id., *Nietzsche*, cit., p. 73.

⁴⁰P. Valéry, *op. cit.*, tr. it. in *Varietà*, a cura di S. Agosti, Rizzoli, Milano 1971, p. 141.

torsione' del corpo desiderato della figura stessa dell'attesa, si disegna per me, come ne fosse lo schema, 'ciò che' da sempre attendevo: *il corpo d'Amore*.

Dal quel *mortal coil*, quel viluppo di membra, forme, colori, movimenti, e proprio quel viluppo lì e non un altro, un geroglifico immediatamente si sviluppa e prende forma nella mia testa, e di rimbalzo si forma nel mio cuore, e come corrispondenza a quel particolare viluppo esteriore, tutto *l'intrico intimo di segni* nel quale mi smarrisco e mediante il quale io credo di 'raggiungere' l'altro.

Come nel sonetto baudelairiano, *A une passante*, l'amante, rivolto alla «bellezza fuggitiva», si dice e si ripete l'accorata e amara esclamazione: «...o tu che avrei amato, tu che lo sapevi», evidenziando, in questa maniera impossibile, non tanto l'irrealizzabile concretizzazione di "un" amore fuggitivo, quanto piuttosto l'*arcano* che regge ogni 'combinatoria' amorosa e che, soprattutto nell'erotismo dei cuori, a mezzo tra quello dei corpi e quello sacro, a mezzo tra la 'carne' e lo 'spirito', è all'opera in tutta la sua invisibile potenza e posiziona l'altro, l'oggetto del 'proprio' amore, a quell'altezza di 'sfinimento' – la 'cima tempestosa', 'il furore mortale' – in cui si articola l'intensità di qualunque singolare amore. Un tale arcano Bataille lo individua perfettamente quando, in una pagina del *Sur Nietzsche*, lo esplicita a questo modo: «il desiderio si volge (*porte sur*) spesso a una presenza indefinita»⁴¹.

Sarebbe dunque questo modo o maniera di essere del desiderio, il suo volgersi all'indefinito («l'indefinito, precisa Bataille, ha logicamente il segno negativo»⁴², e da qui dunque con tutta evidenza il tratto 'interminabile', *unendliche*, in-finito, inesausto del desiderio), a rendere esorbitante il sentimento amoroso e a spingere quindi Bataille a leggerne il carattere esorbitante, la 'potenza' scissionistica-diabolica del sentimento amoroso, che si abbatte innanzitutto sul soggetto amoroso rendendolo irricognoscibile a se stesso, smarrito in se stesso, come 'qualcosa' che non riesce a incidere più di tanto nel tessuto delle cose, ma solo in quella tessitura fine e labile dell' "immaginario" sog-

⁴¹ G. Bataille, *Nietzsche*, cit., p. 77. Zanzotto traduce il *porter sur* non con *volgersi a* ma con *vive*. Ho preferito l'espressione letterale, perché immediatamente connota la 'natura' stessa del desiderare: *una tensione e un orientamento a*.

⁴² *Ibidem*.

gettivo. Ciò non toglie, anzi conferma, quella caratteristica del desiderio come incongruità e interruzione della ‘vita quotidiana’, di cui scriverà nelle note a *Les larmes d'Eros*⁴³.

Il ‘grido’ d’amore (l’affermazione-appello del proprio amore a una presenza che passa: «...o tu che avrei amato, tu che lo sapevi»), che dovrebbe, data l’intensità che lo sostiene e lo fa traballare, squarciare ‘il mondo’, straziarne la ‘compatta sostanza’, si rivela essere alla fine solo una capacità ‘impotente’ a destituire ‘la verità del mondo’ – mondo che vorrebbe che io considerassi il ‘mio oggetto’ d’amore uno qualsiasi degli oggetti mondani, equivalente a tutti gli altri – connotando così il ‘grido’ di ogni amante come espressione, per dirlo alla maniera di Hegel, di un *delirio della presunzione* alla cui base sta ‘l’impossibile’ affermazione della *legge del cuore*. Così, l’impotenza del sentimento amoroso a scardinare le leggi della città, a istituire quell’aspirazione ‘accunante’ che Rousseau chiamava *società dei cuori*, si risolve solo nella tirannica potenza a ‘imprigionare’ l’«essere amato» nella trama del tessuto filata dal proprio sentire *es-orbitante*, trasformando, così, l’estrema e patita singolarità dell’altro, il suo essere, come diceva Proust dell’ “essere amato”, *un essere di fuga*, solo e più in una persona *à cul-de-plomb*, ri(con)dotta alla mascherata del mio sentire! Ho volutamente utilizzato più volte i termini mio, proprio, perché quella che, dal passo del *Sur Nietzsche*, sembra essere una definizione generale dell’Amore, comprensiva di tutti gli io che patiscono l’amore e dunque applicabile ad ogni io particolare cui capita di patire un amore, è, in effetti, come si legge in una versione del manoscritto, espressione singolare del modo di Bataille di avvertire l’amore: «In me, scrive Bataille, l’amore è un sentimento così esorbitante, ecc.»⁴⁴. Ma chi, se ha avvertito almeno una volta la *voce diabolica di Amore*, non potrebbe dire altrettanto? E ridirlo con la sua propria voce, e solo con la propria singolare voce, perché *non c’è generalità dell’amore*, perché *ogni amore non è mai un qualunque amore o un amore qualunque* e dunque se un’esorbitanza del sentimento amoroso c’è, è proprio perché ogni sentir-d’amore è sempre e solo confitto nel mio

⁴³ «L’incongruità del desiderio interrompe la vita continua», scrive appunto Bataille. Cfr. *Dossier des “Larmes d’Eros”*, in O.C., vol. X, p. 651.

⁴⁴ Id., *Sur Nietzsche*, p. 403, in O.C., vol. VI.

sentirlo, cifra, quest'indubitabile sentire, insieme al suo gemello siamese (l'esperienza della propria morte), della più *irriducibile irriducibilità* dell'essere mortale.

Come giocano allora questi irriducibili, *Eros* e *Thanatos*, congiunti nella più urtante delle definizioni batailleane: «l'erotismo è la conferma della vita fin dentro la morte»? E quale ruolo hanno in quella dimensione che, a prima vista, sembra essere quella più sublimante l'erotismo, l'erotismo dei cuori?

4.

Nell'*Introduzione a L'erotismo*, questa dimensione viene indicata da Bataille tra «le tre forme dell'erotismo». A mezzo tra quella dei corpi e quella sacra, la forma: erotismo dei cuori svolge tuttavia la stessa funzione delle altre due forme: «sostituire all'isolamento dell'individuo, alla sua discontinuità, un sentimento di profonda continuità»⁴⁵. Ma ognuna di queste forme porta a compimento la ricerca 'sentimentale' della continuità in una maniera peculiare raccogliendosi così in un tratto unario che la individua rispetto alle altre:

a) per quella dei corpi, *la maniera* e il suo *tratto unario* consistono nell'*effrazione* dell'altro corpo, nel cercare, attraverso la 'fisica' apertura o gli squarci carnali, l'irresistibile voglia di indefinito che da quello squarcio promana e che corrisponde alla 'natura' stessa del desiderio erotico che, a partire da quello squarcio che attiva il singolare *cupio dissolvi* di ogni amore, siolge a una presenza indefinita;

b) per quella dei cuori, *la maniera* e il suo *tratto unario* stanno nella *voglia* che immediatamente si fa *doglianza* – e che in realtà e più precisamente, ma sulla base di una distinzione tra violenza e violazione (che andrebbe secondo me mantenuta e che Bataille invece unifica⁴⁶), è una tensione indiscutibile a violare, senza necessariamente violentarla, l'interiorità dell'altro, altrimenti nessuna comunicazione si darebbe ma solo una neutra conoscenza – a configurare, far assomigliare e ri(con)durre la figura amata-desiderata alla sua parte più intima, a ciò

⁴⁵ Id., *L'erotismo*, op. cit., p. 16.

⁴⁶ Ivi, pp. 17-18.

che, segretamente, gli dà 'vita': *il cuore*, «inteso come l'organo dei sentimenti e non del sangue, del *principio intimo* (c.m.) di cui quest'organo è il simbolo»⁴⁷. Insistendo a 'portar fuori' il cuore dell'altro, ad esibirlo tenendolo sulla 'punta acuminata e incandescente' del proprio amore⁴⁸, e a chiedere 'ragioni' all'altro del suo 'amore' verso di me che siano all'altezza e a misura del 'cuore', questa forma dell'eroticismo si sfinisce ad assottigliare l'interezza figurale dell'altro riportandola a una costante ed estenuante *pulsazione*, in sostanza a un *interminabile soffrire*: cifra unica e originale di questa maniera d'essere dell'eroticismo;

c) per quella sacra (esemplata dall'esperienza mistica), *la maniera* e il suo *tratto unario* consistono nella *riduzione*, operata essenzialmente attraverso la "sfera interiore della coscienza", dei "movimenti" di un corpo e un cuore non più riconoscibili come i "moti" del corpo e del cuore di un particolare individuo, cifra espressiva di una personalità determinata, ma piuttosto e per lo più come mobile espressione di una personalità portata al suo punto di ebollizione e di indefinizione, segno, questa personalità sfinita perché non più definita, di una metamorfosi di sé in 'cosa-del- mondo', di un *farsi atmosfera* che tutto comprende, nella cui figura traspare, disciolta qualsivoglia opposizione pregiudiziale, quella che Bataille chiamava l'opacità del mondo o la 'semplicità dell'essere'.

Carne, cuore, coscienza: ecco i tratti unari delle tre forme, o maniere, dell'eroticismo.

Ma se, come io credo, a quella maniera che va sotto il nome di erotismo dei cuori si attaglia perfettamente, quasi ne fosse il compendio, la 'formula' per eccellenza dell'eroticismo, che si legge nell'*Allelubia*: «Il desiderio e l'amore si confondono, l'amore è il desiderio di un oggetto a misura della totalità del desiderio»⁴⁹, forse non è scorretto dire, senza discioglierla dalle altre due dimensioni ma leggendola piuttosto come il loro "inveramento", o meglio ancora come l'espressione, alla

⁴⁷ Ivi, p. 175.

⁴⁸ Si veda a tal proposito *l'immagine*, tratta dalla *pièce* di John Ford "Peccato che sia una squaldrina", che Bataille pone a epigrafe del *Sur Nietzsche*, dove il personaggio di nome Giovanni arriva in scena «con un cuore infilzato alla punta del suo pugnale».

⁴⁹ Id., *Il colpevole*, cit., p. 207.

lettera, più *accorata* della soggettività che ‘si vuole’ infinita e tesa alla totalità-continuità con “il resto dell’accadere universale” (Freud), che è in essa e nella sua stupidità idiota (come diceva Valéry di Eros) che ‘si svela’ il segreto dell’erotismo, se è vero, peraltro, come vuole Bataille, che questo tratto, il ‘più umano’ dei tratti, è la risposta ‘troppo umana’ al senso dell’orrore che l’uomo ebbe della sessualità⁵⁰.

Certo, se stiamo alla ‘legge’ fondativa dell’erotismo: «L’erotismo è uno degli aspetti della vita interiore dell’uomo. Non deve ingannarci il fatto che esso cerchi senza posa un oggetto del desiderio posto al di fuori... quest’oggetto corrisponde all’interiorità del desiderio ...ciò che interviene [nella scelta dell’oggetto] è spesso un elemento inafferrabile, non già una qualità oggettiva»⁵¹, – tutte e tre, e in tutte e tre le forme o maniere dell’erotismo si dà e avviene, nel modo a ognuna peculiare, la *ri(con)duzione dell’oggetto scelto alla misura della totalità del proprio desiderio*. Una *ri(con)duzione* all’interiorità che, peraltro, ci fa capire perché Bataille insista, nonostante l’apparenza contraria che mostra le forme dell’amore come modi accomunanti le distinte individualità, a dire che *la dimensione dell’erotismo è fondamentalmente un’affermazione solitaria*, una dimensione che, attraverso la confusività, più che la fusionalità, dei corpi⁵², e il rimbalzo dei cuori, apre alla *comunità isolante dei desideranti*, alla loro inenarrabile e indescrivibile solitudine ed estraneità al mondo (il ‘progetto’ degli amanti scrive Bataille è «isolarsi nella solitudine»⁵³), *una comunità isolante* (l’isola dei cuori amanti, come dicevo all’inizio) cui corrisponde la figura teorica, altrimenti incomprensibile nella sua cifra fondazionale, della *comunità assente!*⁵⁴

Perché insistere allora a dire che è nella forma o maniera dell’erotismo dei cuori che più è afferrabile ‘il senso’ dell’erotismo, nell’Amore cioè: in questa parola che diventa, quando la si declina a partire da

⁵⁰ Id., *Storia dell’erotismo*, cit., p. 102.

⁵¹ Id., *L’erotismo*, cit., p. 30.

⁵² Id., *Il collegio di sociologia*, p. 440, in *Il collegio di sociologia*, cit.

⁵³ Si veda il capitolo VI di *L’erotismo*.

⁵⁴ Su *la comunità degli amanti* si è soffermato anche B. Moroncini, nel suo *La comunità degli amanti. Bataille, l’erotismo e la letteratura* (intervento al convegno romano, ora raccolto insieme agli altri interventi in F. Bassan-S. Colafranceschi, *Figure dell’eros*, Mimesis, Milano 2015).

una giustapposizione di soggetto e oggetto, solo una «parola bruciata, senza forza»⁵⁵, e che nonostante ciò sta pur sempre, quella parola, a indicare e costituire «un mondo reale, il mondo in cui gli amanti si ritrovano come una volta sono apparsi l'uno all'altro, avendo ciascuno preso l'aspetto emozionante del destino dell'altro»⁵⁶, foss'anche, questo mondo e le sue figure sognanti, limitato e delimitato, nella sua 'immensità', «al mondo strettamente reale di una camera»⁵⁷?

Forse perché, di nuovo, lì più che altrove, la spasmodica ricerca della totalità: «il senso della continuità dell'essere»⁵⁸, coniugata con la 'consapevolezza' di un'incompletezza strutturale, di una casualità che mina costantemente e il mio amore e la mia ricerca d'immensità, e che per questo motivo Bataille dice essere un amore «persino più grande ...dell'amore divino»⁵⁹, si visibilizza in tutta la sua estensione, dando così ragione di quell'*antropomorfismo lacerato*, di quella lacerante tensione a «non poter evitare i propri limiti e nemmeno a mantenersi» che, qui, nell'erotismo dei cuori, si manifesta in tutta la sua patica e passionale 'natura'.

Come scrive Bataille, proprio parlando dell'erotismo dei cuori, d'un lato,

«la passione ci consacra alla sofferenza [*nous engage*, ci spinge, ci immette nella sofferenza], giacché, in fondo, essa è la ricerca di un impossibile [sc.: la piena confusione di due esseri, la continuità di due esseri discontinui] e, superficialmente, è sempre la ricerca di un'intesa che dipende da condizioni aleatorie»⁶⁰;

dall'altro, la mira dell'amante a «possedere l'essere amato» contiene, come un suo inestinguibile cruccio, il desiderio di far tutt'uno con il cuore dell'altro (di appropriarsi-espropriare il suo "principio più

⁵⁵ Così Bataille ne *Il colpevole*, cit., p. 43.

⁵⁶ Id., *L'apprendista stregone*, cit., p. 284, corsivo mio.

⁵⁷ Ivi, p. 285.

⁵⁸ Id., *L'erotismo*, cit., p. 14.

⁵⁹ Id., *L'amore di un essere mortale*, tr. it. di A. Chersi, Edizioni L'obliquo, Brescia 1992, pp. 11 e 17.

⁶⁰ Id., *L'erotismo*, cit., p. 21.

intimo”) che solo consente «a un cuore strangolato dalla solitudine», uscendo da o tentando la ‘messa in comune di due solitudini’, di «formare», ovvero dare vita a, la cifra stessa della continuità: «un cuore solo con quello dell’essere amato»⁶¹.

5.

Bataille mette in evidenza che due sono le *tonalità fondamentali* di questa forma dell’erotismo: *sofferenza e tenerezza*, come indici del tremore della separazione, che minacciosamente incombe sul proprio patire l’altro⁶², e l’impotenza angosciosamente avvertita della discontinuità reciproca che induce gli amanti, nella consapevolezza della loro forma separata, a *farsi teneri l’un l’altro*, cioè permeabili nei propri confini, attraverso una reciproca affezione che illude gli amanti e li spinge a credere nella realizzazione di una «forma duratura dell’amore»⁶³.

Se è noto, nel contempo, quanto Bataille sia, pur nella consapevolezza della loro fundamentalità, critico e dell’una e dell’altra tonalità⁶⁴, è pur vero, ripeto, che è *soprattutto in questa maniera dell’erotismo* che può essere rinvenuto il senso concreto – non riconducibile alla «realtà sessuale»⁶⁵ – di ciò che Bataille chiama erotismo: uno *spasmo indefinito*

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem* e anche p. 224.

⁶³ Ivi, p. 225.

⁶⁴ Rinvio per la prima, alle pagine ‘polemiche’ de *L’esperienza interiore* dedicate all’“amore prigioniero” di Proust e per la seconda, alle notazioni contenute nello studio V° di *L’erotismo: Mistica e sensualità*, dove l’istituzione della tenerezza viene letta come una sorta di ‘contrappeso razionale’ al disordine sensuale, una *sorta di conversione affabile* del carattere *destabilizzante* della tenerezza, quando viene appunto *esercitata* nella dimensione del matrimonio. Altrove, nella recensione a *Tristi tropici* di Levi Strauss, Bataille dedica alla dimensione della tenerezza una differente attenzione, facendola addirittura diventare, pur essendone il *lato contrario*, la *cifra espressiva-fondativa* di «quell’inquietudine inguaribile ... che diciamo religiosa». Si veda: G. Bataille, *Un libro umano, un grande libro*, p. 399, in Id. *L’aldilà del serio e altri saggi*, cit. La diversità delle posizioni sta dunque proprio nel fatto che, nell’istituzione matrimoniale, la tenerezza perde il suo carattere *inquietante*.

⁶⁵ È Bataille a sottolineare questa non rinviabilità: cfr. *Erotismo*, cit., p. 10.

proteso alla confluenza di due desideri, sperando attraverso di esso la tensione irresistibile, la “frenesia” a *confermare la vita fin dentro la morte* sfondando i limiti della propria ‘cara persona’, uno spasmo tuttavia che, proprio perché tracciato e ritmato ogni volta dal desiderio, dal volgersi del proprio intero e singolare essere a una presenza indefinita, ricaccia da un lato pesantemente nell’angustia del proprio singolare e irriducibile limite la tensione desiderante e dall’altro, ma simultaneamente, tiene costantemente aperto lo spasmo desiderante al superamento del limite.

Se insisto a dire che è nella e alla maniera dell’erotismo dei cuori che risiede la ‘verità’ dell’erotismo *tout court* – rischiando così di dare un’immagine poco infuocata della ‘figura’ di Bataille, di riportarlo alla comune misura di un essere mortale che non ha costantemente voglia di giocare all’eccesso ma gode anche dei momenti di indolenza e di stasi della propria vita – forse si capirà meglio il ‘senso’ della mia lettura non riduttiva della figura di un essere eccessivo quale Bataille si dipingeva⁶⁶, si capirà meglio il mio intento se provo a tradurre l’intero significato dell’erotismo come lui lo concepisce – la ricerca della continuità e/o totalità – con un termine mai letteralmente scritto dal nostro autore, e che a me sembra invece corrispondere perfettamente al senso della sua ricerca. Mi riferisco al concetto poetico rilkeiano: *das Offene*, l’*Aperto*, contenuto, come è noto, nell’*Ottava elegia duinese*. Mi ci ha spinto a pensarlo, da un lato l’intera riflessione batailleana sulla dialettica discontinuità-continuità (a volte proprio nella stessa direzione figurale-eseplare dell’ottava elegia di Rilke dominata dalla coppia distonica creatura animale-creatura umana), e dall’altro una sua concisa espressione, contenuta nella conferenza intitolata *L’erotismo e la fascinazione della morte*, tenuta il 12 febbraio 1957 al «Cercle ouvert». In questa conferenza – e guarda caso proprio parlando dell’erotismo dei cuori – Bataille dice:

«Nell’erotismo dei cuori, l’amante, *par chance*, intravede (*aperçoit*, scorge, percepisce) nell’essere amato la totalità, cioè la continuità del-

⁶⁶ ... e quale di fatto si è mostrato nella sua singolare vicenda storica, sempre alla ricerca di *situazioni confusive* – le orge cui *da estatico personaggio* partecipava o organizzava – che confermassero, in qualche maniera, la propria figura di dissoluto... (si veda la biografia di Surya).

l'essere (a ciò che separa comunemente gli esseri si sostituisce davanti all'essere amato il sentimento di un'apertura all'unione definitiva dei cuori)»⁶⁷.

Nell'*Elegia ottava*, Rilke dice che «l'esperienza» dell'Aperto, ovvero di quel «*Nessun dove senza negazioni puro*», la sperimentano nella loro singolare maniera tre 'figure': il bambino, il morente e... gli amanti. Di questi ultimi, Rilke dice: «Gli amanti, se non ci fosse l'altro, che /preclude la vista, a quello spazio puro son vicini e/stupiscono.../come per svista è stato aperto loro /dietro l'altro».

Se il bambino ci si perde, il morente lo diventa (o lo è), gli amanti invece ci sono prossimi e ne restano stupefatti, ebbene questo sperimentare l'Aperto, o forse e meglio ancora, questo *occasionarsi dell'Aperto*⁶⁸, agli amanti avviene, si 'presenta' – ed è qui l'assonanza o l'analogia con la frase batailleana – *aus Versehen* (per svista), dice Rilke, *par chance* (fortuitamente, occasionalmente), dice Bataille.

Che sia *aus Versehen* o *par chance*, è evidente, da entrambe le espressioni, che gli amanti, tesi nel loro spasimo all'infinito a oltrepassare la propria distinta definitezza, è solo per una svista o per il sentimento confusivo che li trasporta e che schiude, appunto in grazia della *sovranità dell'occasione*⁶⁹, un sentimento di apertura, che possono fare e fanno l'esperienza della continuità dell'essere: afferrare cioè, *par chance*, "l'inafferrabile" *Nessun dove senza negazioni puro*, ovvero *la continuità dell'essere* dentro e oltre la discontinuità degli esseri: il solo e unico casuale fine dell'esperienza erotica. Come scrive Bataille stesso:

«L'essere amato è, per l'amante, la trasparenza del mondo. Ciò che attraverso l'essere amato *traspare* (c.m.) [...] è l'essere pieno, illimitato, a cui l'individualità non oppone più barriere. È, in una parola, la continuità dell'essere visto come liberazione a partire dall'essere dell'amante. In questa apparenza si manifesta un'assurdità, un'orrenda mescolanza, ma anche, attraverso l'assurdità, la mescolanza, la sofferenza, una

⁶⁷ Id., *O.C.*, X, p. 691.

⁶⁸ Id. *L'eroticismo*, cit., p. 232.

⁶⁹ *Ibidem*.

verità miracolosa. *Vuole il caso* (c.m.) che tramite l'oggetto d'amore, sparita la complessità del mondo, l'amante scorga il fondo dell'essere, la semplicità dell'essere.»⁷⁰

Come si sarà notato, Bataille accentua sempre nell'esperienza degli amanti la presenza del caso e dell'occasione affinché si possa schiudere per loro l'Aperto, o, per utilizzare il suo linguaggio, 'darsi a vedere' l'Universo. Ma se così è, lo è soprattutto per un motivo diciamo strutturale: «il mondo degli amanti, aveva scritto Bataille nel giovanile *L'apprendista stregone, si costruisce* (c.m.), come la vita, a partire da un insieme di casualità che danno la risposta attesa a una volontà di essere avida e potente»⁷¹. Dunque: il caso, l'occasione, la *chance*, hanno un posto centrale e decisivo nell'avventura amorosa giacché la costruiscono.

Avevamo già visto, richiamando la frase valeriana: "*qualcuno appare che subito appare essere colui che doveva apparire*", che l'apparizione dell'essere amato è dovuta, d'un lato, al gioco occasionale del tempo, e dall'altro, ma insieme, all'avvertire, da parte dell'amante in attesa, che ciò che occasionalmente si è presentato altri non era che ciò che doveva presentarsi. In questo *gioco a rimbalzo*, dove, come dice a sua volta Bataille, al mio essere-in attesa (dell'oggetto da amare) è sotteso un insieme di casualità che si danno come risposta all'inclinazione della mia volontà avida e potente, spingendola in qualche maniera a declinare la propria attesa in una sorta di 'così sia': «l'elezione dell'essere amato [è tale che] la possibilità di un'altra scelta, rappresentata con logica, ispir[erebbe] orrore»⁷², quel che si compone è un arco di sorpresa-attesa che sempre 'incornicia', per dir così, la 'storia' degli amanti, un arco che mai potrà essere demolito, giacché esso è la ragion d'essere peculiare della storia d'amore.

Il caso insomma dispone in parte della volontà che si espone ad 'afferrare' ciò che il caso le lancia. Ma questa volontà, come scrive Bataille, può realizzare l'incontro («dare un carattere vero [agli] insiemi di casualità che non avrebbero senso se il capriccio umano

⁷⁰Id., p. 21.

⁷¹Id. *op. cit.*, p. 285.

⁷²*Ibidem*

non li avesse scelti»⁷³), solo attraverso «il possesso» capriccioso dell'«oggetto-da amare». Più precisamente ancora: «Solo una volta conquistata, o perduta, l'immagine fuggitiva del destino cessa di essere una figura aleatoria per divenire la realtà che fissa la sorte»⁷⁴.

Come a dire, da un lato, che *un coup des dès n'abolirà jamais le hasard* ma che, d'altro lato, solo la nota capricciosa di una volontà che “delibera e interviene” seguendo il gioco del caso e non con «decisioni o intenzioni prestabilite», potrà concretare la “storia d'amore”, trasformando «l'emozione estetica» iniziale, la baudelairiana «fugitive beauté», che scorre impassibile davanti al mio sguardo che vorrebbe fissarla, in una vera apparizione, o meglio ancora, ne «l'umana verità degli amanti»⁷⁵, ‘verità’ che solo quell' «a picco e insondabile» che è la nudità – nella sua capacità di attrarre e mettere a soqquadro, di emozionare e sconcertare assieme – riesce a cogliere e mostrare.

Ma tutto questo si gioca nella prospettiva essenziale dell'«occasione», o della *chance*. L'occasione, per riprendere una precisazione vichiana, «non è causa»⁷⁶, e dunque implica e prevede, dal lato della ‘volontà’, la ‘disponibilità a formare’ un motivo che cor-risponda al *casus* incontrato. Solo cor-rispondendo non come un a-fronte demolitivo-annientante ma come esposizione motivata all'accadere: *Eccomi!*, la volontà di possesso, che pur ritma “l'intenzione amante”, si tiene ‘aperta all'Aperto’, non riduce cioè la ricerca del *senso* (che connota umanamente una vita) all'attenta imposizione significativa univocamente protesa a ridurre le *chances* contenute in *ce qui arrive*⁷⁷, e dispiega, «in un attimo di scompiglio dell'attenzione»⁷⁸, i propri motivi nel tono capriccioso che più si addice alla ‘presa’ non impositiva di *ce qui arrive*.

Così ‘vivendo’, l'umana verità degli amanti non fa altro che rappresentare

⁷³ Ivi, p. 286.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Id., *Storia dell'erotismo*, cit., p. 172.

⁷⁶ Rinvio per una riflessione su questo concetto, sia in Vico che oltre, al libro di A. Masullo, *La libertà e le occasioni*, cit., in particolare alle pp. 44-46, il cap. IV e l'*Epilogo*.

⁷⁷ G. Bataille, *La chance*, O.C., vol. I°, p. 541.

⁷⁸ *Ibidem*.

la propria storia amante nella cornice, come aveva scritto Nietzsche ne *La nascita della tragedia*, del «supremo spettacolo» svelato da Eraclito: «il gioco del tempo distruttore»⁷⁹, e lo assume, questo ‘gioco’, come ‘padrone’ della propria storia, dicendosi:

«...è il caso che mi ha tolto ciò che mi manca, è il caso che me lo restituisce. Se me l’avesse restituito la necessità, non l’avrei potuto riconoscerlo. Perché non vi è nulla di necessario in me e l’amore mi ha chiesto senza riserve questo abbandono alla sorte»⁸⁰.

⁷⁹ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in *Opere complete di F. Nietzsche*, a cura di G. Colli e Mazzino Montinari, vol. III, t. II, Adelphi, Milano 1990³, p. 306. L'espressione: «il gioco distruttore del tempo», è di Bataille e si trova nella *Nota di accompagnamento* alla traduzione del brano nicciano su Eraclito comparso nel n° 2 della rivista *Acéphale* (cfr. G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 30).

⁸⁰ Id. *L'amore di un essere mortale*, cit., p. 11.

IV

«Noi visti con i nostri occhi macchiati di terra»

Il posto e la posta in gioco degli affetti

Qualche anno fa chiudevo un mio scritto sugli affetti con questa frase: «L'affetto è sempre e innanzitutto *patimento e risonanza del mondo* – senza l'andirivieni del mondo ogni affetto, foss'anche il più puro e sublime, o forse proprio perché puro e sublime, intristisce e impazzisce.»¹

Intendevo, nell'ottica complessiva data al mio discorrere su: *la manutenzione degli affetti*, sottrarre la dimensione affettiva ad un'isolatezza avara o ad una esibizione vuota da parte di un Io che se ne ritiene proprietario assoluto e di conseguenza il solo autorizzato a 'donarla' o 'ritirarla' a suo *libitum* e, legarla, viceversa, al 'mondo', facendola diventare risonanza e patimento *del mondo*, invitando ad *abitarla con agio* e a *farne* dunque anche una *regolare manutenzione*, sapendo peraltro, per parafrasare il famosissimo titolo di uno scritto di Virginia Woolf: *una stanza tutta per sé*, ma andando *oltre l'istanza proprietaria*, che *la stanza degli affetti*, la nostra cosiddetta *interiorità*, è anche, e *forse sempre*, una *stanza di passaggio*, il luogo dove *transitano* il me e l'altro con le loro reciproche *istanze affettive*, che altro non sono se non le espressioni del *nostro desiderio di versarci* 'fuori' o di accogliere il 'fuori'.

Da questo punto di vista, allora, *il mondo*, intendendolo qui come *ciò in cui* si manifestano e vivono *altre presenze* (e non solo la mia e non solo quelle umane), e come l'*aldilà* dell'*Io*, giacché, come diceva Rousseau, «il nostro vero io non è mai per intero in noi», più che l'orizzonte – linea immaginaria che posso quando *mi conviene* vedere o non vedere, tenerne conto o non, dalla postazione della *mia stanza* – il mondo diventa *il paesaggio insostituibile* senza il quale *la nostra figura identitaria* perde spessore e forza e *si estenua* in uno «scontento con la sua privata autorità»².

¹F. C. Papparo, *La manutenzione degli affetti*, p. 112, in Id., *Se questa solida carne potesse...*, cit.

²M. de Montaigne, *I saggi, op. cit.*, Libro II, cap. XIII, p. 1041.

Se così è, e a me così appare *debba essere* svolto un discorso intorno agli affetti, allora è giusto porsi la domanda, dall'interno ad esempio della cornice *Le metamorfosi dell'identità nella trasmissione generazionale*³, su quale sia *il posto degli affetti e soprattutto qual è la posta in gioco* che essi pongono, sia nella 'trasmissione' che nella costituzione delle identità singolari. Insomma, chiedersi se non siano soprattutto gli affetti *come vie di scorrimento* da me agli altri e dagli altri a me a rendere possibile e pensabile *le metamorfosi* che attraversano le singolarità – tenendo conto però di questa *avvertenza* di Simone Weil: «Ci dirigiamo verso una cosa perché riteniamo che sia buona; e vi rimaniamo incatenati perché è diventata necessaria»⁴, un'avvertenza che, piegandola al mio ragionamento sugli affetti, ci dice di essi *la strutturale dinamica che li costituisce e li attraversa tra desiderio del legame e la possibile 'prigionia' in un vincolo*, cui qualunque affetto *va soggetto* quando si *svolge* con la sua 'ragione assoluta', ovvero in nome de «la sua privata autorità».

Proverò allora a pensare il *posto* e la *posta in gioco* degli affetti servendomi di alcune riflessioni di Kafka, Valéry, Freud, Rilke, che in maniera differente possono darci strumenti per articolare la questione posta dal seminario.

E chiamo subito in campo lo scrittore praghese, con una sua acutissima e sintetica proposizione, lui che sentiva *bruciante*, come è testimoniato dalla famosissima *Lettera al padre*, proprio la questione della trasmissione generazionale, condensata nei due corni della *riproduzione* e del *matrimonio*.

«La catena delle generazioni non è la catena del tuo essere e tuttavia esistono dei legami. Quali? Le generazioni muoiono come gli istanti della tua vita. Dov'è la differenza?»⁵.

Affianco a queste domande, un'altra sua affermazione, contenuta in

³ Titolo generale che è stato dato al ciclo di incontri organizzato a Pistoia (15 marzo 2015) dall'*Associazione Metandro*.

⁴ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, tr.it. di F. Fortini, intr., di G. Hourdin, Bompiani, Milano 2002, p. 93.

⁵ F. Kafka, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi* cit., p. 74. D'ora in poi siglato: *SFP*.

una lettera del 1921 al suo amico Max Brod, nella quale Kafka, esprimendo la sua difficoltà a iscriversi nella dimensione della *virilità*, vale a dire a sostenere la coppia riproduzione-matrimonio, radicalizza la propria difficoltà chiamando in causa un'altra coppia decisiva, quella di *destino-storia*, attribuendo alla *disgiunzione*, nella sua vita singolare, di quei termini *il proprio fallimento*.

«...tutti voi, dice Kafka a Brod, siete stati promossi alla condizione virile. Impercettibilmente, qui non decide nemmeno il matrimonio, forse ci sono destini di vita con un'evoluzione storica e altri che ne sono privi»⁶.

Da entrambe le affermazioni, risulta che il problema di Kafka – ma in effetti il problema di ognuno di noi, legato alla propria singolare esistenza –, consiste nel misurarsi con la difficile *invenzione*, dentro la catena delle generazioni, del *proprio posto peculiare nel mondo*, un posto singolare da inventare non tanto come semplice inserzione di sé nella catena generazionale, quanto piuttosto, e aldilà di una posizione *rivendicazionista* del proprio peculiare sé al cospetto del mondo, nel *trovare gusto alla propria singolarità*!

Curiosa espressione, quest'ultima, eppure non incomprensibile se per l'appunto, riprendendo le domande kafkiane, si tratta di assumere il dato di essere stato voluto (da Altri), di essere in qualche maniera ad essi vincolato, e avvertire tuttavia talvolta una forte *discrasia*, nel senso etimologico di una “cattiva mescolanza”, da cui sorge *la voglia* di trovare il proprio gusto. Dovendo, in una certa misura, dare avvio alla propria storia singolare sullo sfondo di una destinazione, più che di un destino, che continua a incidere, per vie non tanto o soltanto segrete, dentro il proprio vissuto singolare, si tratta allora, ogni volta che tentiamo di essere aldilà della serie che ci contiene, sentendoci-volendoci in qualche modo dei fuori-serie, di individuare, nel *retrogusto* che inevitabilmente sentiamo quando ci assaporiamo come se fossimo dei frutti autoctoni, il piacere di esserci nel nostro singolare gusto.

⁶ F. Kafka-Max Brod, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, Neri Pozza, Milano 2007, p. 331, c.m.

⁷ *SFP*, p. 23.

Il compito, come ognuno-ognuna di noi sa, di *saggiare* la propria particolarità, non è semplice; la sua complessità consiste nel fatto di *dover* disegnare il proprio rilievo su uno sfondo già segnato-assegnato altrove e da altri, ovvero di costruire la propria storia, di desiderare di dare avvio alla propria narrazione non in eco a quelle già sentite e che continuano a sussurrarci: non puoi essere altro che una ripresa ripetitiva di un 'mito' fondativo, — ebbene, questa complessità ci fa apparire a noi stessi solo degli eterni dilettanti, nella cui figura Kafka identificava la propria posizione nel mondo⁸.

Per esplicitare ancor di più questa singolare e difficilissima *posizione*, che si tratta di disegnare a partire dalla consapevolezza, come sottolinea Kafka, che «ogni uomo è chiamato ad agire peculiarmente e in virtù della sua peculiarità»⁹, e dal rapporto drammatico con sé e di sé con l'altro che mi ha immesso nel mondo, vi dò una descrizione che l'autore praghese fece del suo rapporto conflittuale con il padre:

«Talvolta mi par di vedere spiegata una carta della terra mentre tu vi sei disteso sopra trasversalmente. Allora ho l'impressione che a me rimangano per viverci solo le regioni che Tu non copri o che sono fuori della tua portata. Secondo l'idea che mi sono fatto della tua grandezza, le regioni sono poche e non molto gradevoli, e il matrimonio non ne fa parte»¹⁰.

La descrizione non ha bisogno di molte spiegazioni, ma ciò che ne consegue è esattamente la questione che è dentro il nostro argomento seminariale: la costituzione dell'identità in rapporto alla trasmissione generazionale.

Essa è *segnata*, per dirla con Darwin, *da una 'lotta per l'esistenza'*; ogni esistenza lotta *per aprirsi un varco comunicativo* con e contro la generazione precedente, un varco, qui nell'esempio di Kafka, che bisogna *aprire 'affrontando'* e *facendosi spazio attraverso la massa corporea del*

⁸ Kafka, *Frammenti dalla serie "Egli"*, in *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1983, p. 809.

⁹ *SFP*, 23.

¹⁰ Kafka, *Lettera al padre*, in Idem, *Confessioni e immagini*, tr.it. di I. A. Chiusano, A. Rho e G. Tarizzo, con una prefazione di Elémire Zolla, Mondadori, Milano 1964², p. 231.

padre che copre tutta la cartina geografica e che perciò impedisce o concede alla ‘piccola massa’ corporea del figlio di occupare solo minime porzioni di spazio.

Ora, se nella descrizione kafkiana viene messa in evidenza l'*impressionante esibizione della corporeità del genitore*, che nella sua *enormità* si presenta al ‘piccolo di donna’ sempre troppo imponente e quasi irraggiungibile, o per l'appunto talmente *estesa* che solo *un ri-taglio* nella superficie altrà da sé rende individuabile e costruibile la propria autonoma ‘collocazione’, e se il corpo è la sede per eccellenza dell'affettività, allora probabilmente *il primo spazio ‘trasmissivo-comunicativo’ e il primo spaziamento* che il ‘piccolo di donna’ deve ‘produrre’ non possono che *aver luogo* prendendo atto delle ‘macchie’ – e uso volutamente questo termine che rinvia immediatamente alla figura della carta geografica – *preesistenti e occupate dal grosso abitante* (il padre) e cercare di *darsi (al)la propria macchia*¹¹, o meglio ancora, di *maculare quella parte di spazio, non ancora occupata interamente dall'altro, per poter con-sistere*.

La ‘prima’ tappa, allora, della *lotta per l'esistenza* non può che partire da qui: da *un corpo a corpo*, si potrebbe dire, *di macchie affettive*, il cui ‘intento’ però non è soltanto di farsi spazio dentro lo spazio già presente, maculandolo del proprio colore, ma piuttosto di trovare la propria *maculazione* nella e attraverso la ‘segnatura’ affettiva, di appropriarsi cioè di alcuni segni-segnali atti a rendere praticabile il ‘passaggio’ della propria figura dentro il ‘paesaggio’ dato.

Ma come leggere questo ‘dato’? Pensate, ad esempio, a come un figlio o una figlia guardano dalla loro postazione minuscola la figura materna o paterna, sempre troppo grande, enorme, difficile da raggiungere se non *scalandola*, e che si presenta, ai nostri occhi di adulti, piuttosto come *un aggrappamento* del ‘piccolo’ alla massa corporea. Ebbene, a cosa mira un tale aggrappamento o una tale scalata, se non a ‘prendere’ *la misura dell'affetto che si vuole afferrare o da cui si vuole essere affer-*

¹¹ Espressione che Kafka usa nel racconto *Una relazione accademica*, riportando l'espressione dalla lingua tedesca: *sich in die Büsche schlagen*, dichiarando: «Ebbene, io ho fatto proprio così: mi sono dato alla macchia. Non avevo altra via, sempre dando per scontato che non esisteva possibilità di scegliere la libertà». Cfr. F. Kafka, *op. cit.*, in Idem, *I racconti*, a cura di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 1992³, pp. 251-252.

rati, e che appare agli occhi del 'piccolo' *la prima misura* da 'comprendere' per poter essere individuato e individuarsi? Un'individuazione che, cercando il suo esito *soddisfattivo* nella 'stretta finale', nella presa, finalmente raggiunta, di essere abbracciato dall'altro e così, 'sapeandosi' accolto-compreso "nell'amorosa quiete delle [sue] braccia" (Goethe), *stare ed esistere* e tentare di avviarsi *nel e verso il mondo*, con la *traccia memoriale* di questa 'presa' che pone fine, perché c'è un *quadro di riferimento, una cornice*, all'inquietudine 'ansiosa' di cercare il proprio posto!

Proviamo allora a circoscrivere la questione dell'affettività che passa da una generazione all'altra, da un'identità già formata a un'altra in formazione, a partire dall'immagine di Kafka e riprendendo quella sua considerazione che vi ho dato all'inizio: «La catena delle generazioni non è la catena del tuo essere e tuttavia esistono dei legami. Quali? Le generazioni muoiono come gli istanti della tua vita. Dov'è la differenza?», considerazione che svilupperò, per un'altra via, ulteriormente dopo.

Ora, se ciò che le generazioni si trasmettono tra di loro è qualcosa che, a partire da segnali comunicativi e scambievoli, le deve mettere in comune, senza necessariamente accomunarle nel senso di farle diventare una stessa cosa, *che cosa* si devono passare le generazioni tra di loro e soprattutto *come* se lo devono passare, tale che *ciò che* si passano possa appartenere ad entrambe senza che la comune appartenenza le faccia diventare identiche o copia di una delle due?

Sappiamo, ovviamente, che il compendio di *tratti fisici e culturali* che pure viene trasmesso da una generazione all'altra, non esaurisce però tutta la segnaletica e la simbolica comunicativa tra di esse. C'è qualcos'altro che passa e diciamo pure *trapassa*, segnando in modo abbastanza decisivo i corpi e le intelligenze, fino a *comporre la fisionomia soggettiva*, individuale, e questo qualcosa appartiene all'ampio e versatile registro dell'affettività. È come se, alla segnaletica e alla simbolica, si aggiungesse, ma in realtà è essa a determinarle e dare *un certo tono e colore*, *l'impressionalità affettiva*, un'impressionalità che *incide, scava, piega*, e i corpi e le intelligenze, disponendole ad un'espressività di ciò che

‘tocca’ e ‘colpisce’ (l’affettività in quanto tale), *che accompagna e si difonde nei corpi e nelle intelligenze.*

Nietzsche diceva che «Noi viviamo *nei residui delle sensazioni* dei nostri primi antenati: *in pietrificazioni del sentimento*, per così dire» e Montaigne nei suoi *Saggi* ci aveva già avvertiti che «qualsiasi cosa ci si predichi, qualsiasi cosa impariamo, dovremmo sempre ricordarci che è l’uomo che dà e l’uomo che riceve: *è una mano mortale che ce la presenta, è una mano mortale che l’accetta*»¹².

Vista da questa prospettiva, una prospettiva che il più delle volte *dimentichiamo* e che forse andrebbe *trasmessa* – ma senza alcuna nota di *tristezza* o lamento sul ‘niente’ che saremmo – *ante litteram e insieme alla lettera, la trasmissione-comunicazione* tra le generazioni non si riduce alla sistematica di nozioni, usi, costumi, di lingua e di linguaggio, ma, insieme a questo, si presenta come *un deposito di impressioni*, un *quadro maculato*, uno *sfondo screziato* – i tratti, è ancora Montaigne a dircelo, della nostra *condition humaine* – *che ci passiamo da una mano mortale a un’altra mano mortale*; da essi ogni corpo e ogni intelligenza assume e prende un certo colore e un certo tono che li caratterizzano, li individuano, senza farli perciò stesso diventare, *tout court e assolutamente* dei continuatori neutri e ‘stupidi’ di ‘qualcuno/a’ che necessariamente ha preceduto il mio (e vostro) corpo, la mia (e vostra) intelligenza.

Voglio dire, insomma, che *la macchia degli affetti* – e intendo qui *macchia* sia nel senso generale di «piccola area di colore diverso che interrompe, per lo più guastandolo, il colore uniforme di una superficie: una macchia d’unto sulla giacca; una macchia d’inchiostro, di umido sulla carta; macchie di vino sulla tovaglia; lavare, togliere le macchie ai panni», sia nel senso *artistico*, «... stesura di colore, spesso, ma non sempre, iniziale e non definitiva, che fissa in maniera soltanto sintetica, nei suoi valori e nelle sue tonalità essenziali, l’immagine», sia nel senso *geografico-ambientale*, «l’insieme delle piante forma una chiazza di colore diverso da quello del terreno circostante» – *la maculazione affettiva* è ciò che rende ogni *trasmissione-comunicazione*, ovvero l’atto di *passare*

¹² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, fr. 11[252], pp. 422-423, cc.mm, in *Idem, La gaia scienza*, vol. V, t. II, Adelphi, Milano 1991²; M. de Montaigne, *op. cit.*, Libro II, cap. XII, c.m. p. 1035.

o di *mettere in comune qualcosa*, un che di diverso da e di peculiare rispetto alla semplice e neutra *trasmissione* di un dato, una notizia, un'informazione (che hanno in sé sempre il carattere dell'oggettività, più o meno presunta).

Intendendo allora la trasmissione-comunicazione essenzialmente *come maculazione-espressione dell'affettività*, risulterà evidente che il suo ruolo e la sua funzione di *macchia* – in tutti e tre i significati del termine da me scelti: un colore diverso che interrompe il colore uniforme della superficie sottostante o preesistente, l'abbozzo sintetico di un'immagine (la 'mia', la 'vostra') nei suoi tratti essenziali, l'evidenziarsi di un 'particolare' colore nell'ambiente circostante – consiste nel *segnalarci* agli altri nella nostra particolare immagine e composizione, e insieme nel *segnalare-rinviare a ciò che o chi*, versandosi *in noi, su di noi*, ha 'prodotto' il nostro essere peculiare: insomma di *ricordarci di essere degli effetti di una Causa*¹³.

E torno allora all'immagine di Kafka contenuta nella *Lettera al Padre*. Per prima cosa, quello che vi risalta o ciò che ne ho tratto io con la figura della scalata, dell'abbraccio-abbandono finale, è *la forza insita nella dimensione affettiva*, sia essa, come nella figura del padre di Kafka, contrassegnata dalla pura esibizione della forza 'muscolare-corporea', invasiva e invadente (è di conflitto di affetti che si tratta, in effetti, nella *Lettera al Padre*), oppure, come nella figura della presa in braccio, dell'esser-contenuto e tenuto raccolto nell'affetto dell'altro, nel suo 'contorno' e nel suo 'abbraccio', e in questo modo sentirsi accolto.

In entrambe le *immagini* è questo carattere di *potenza* (sia in negativo, che in positivo) che è alla base della dimensione affettiva: come una *macchia* che si spande e prende evidenza rispetto alla superficie uniforme; come una macchia di colore che abbozza-sintetizza, senza definirla interamente, un'immagine; o infine, come una macchia di altro colore che si schiude e prende rilievo in un ambiente circostante, l'affetto o l'affettività (nella quale dovete pensare insieme i diversi nomi con cui la esprimiamo chiamandola: emozione, passione, sentimento) trascina e ci trascina, si spande e ci espande, verso un dove di cui non

¹³ Si veda su questo: S. Finzi, *Gli effetti dell'amore*, Moretti & Vitali, Bergamo 1995 e il mio scritto *Metandro o dello psicoanalista a spasso nella macchia*, in F. C. Papparo, *Soggetti al mondo. Cinque studi filosofici*, con una *Presentazione* di Giancarlo Alfano, Filema, Napoli 2005, in particolare le pp. 167-182.

sappiamo sempre bene i limiti e i contorni, ma verso cui sentiamo di essere spinti, verso cui tendiamo a spingerci.

Ora, questa dimensione di *forza*, insita in ogni affetto, è anche ciò che consente o impedisce di articolare l'affetto in una, diciamo così, giusta misura, perché essendo avvertito come qualcosa di travolgente, di impersonale e insieme come qualcosa di così specifico nella sua potenza, il più delle volte ci diciamo e ce lo contrassegnamo come qualcosa che ci sopraffà: non riusciamo a opporci, lo subiamo... come se non ci appartenesse e come se fosse... il segno di un dio o di un demone...

Epperò la duplicità dell'affetto – vissuto come impersonale e sovraperpersonale, neutro eppure definito – è anche diciamo così la sua ricchezza, a patto però di considerare l'affetto, la sua ricca articolazione in: emozione, passione, sentimento, non come qualcosa di assolutamente estraneo al nostro modo d'essere, o come qualcosa che teniamo gelosamente da parte oppure 'regaliamo' solo se e quando vogliamo sedurre l'altro, alternando, e senza che ce ne accorgiamo, le passioni dell'avarizia e della generosità, come se 'gli affetti' stessero a nostra disposizione e non, come viceversa avviene, noi a disposizione degli affetti, da cui siamo essenzialmente composti e dipinti!

Ma che cos'è l'affetto?

Spinoza lo definiva a questo modo: «Per affetto intendo le affezioni del corpo, dalle quali la potenza di agire dello stesso corpo è aumentata o diminuita, favorita o inibita e, simultaneamente, le idee di queste affezioni»¹⁴.

Winnicott ne dà questa concisa definizione: «...[gli affetti] sono sfaccettature della fantasia elaborata, fantasia che è specifica dell'individuo umano [e che consiste] nell'elaborazione immaginativa di tutto il funzionamento somatico specifico dell'individuo»¹⁵.

Dalle due definizioni riemerge di nuovo la centralità della dimensione corporea come *sede dell'affettività* e se, come dicevo prima, si vuole

¹⁴B. Spinoza, *Etica*, Parte terza, *Origine e natura degli affetti*, Definizione III.

¹⁵D. W. Winnicott, *Sulla natura umana*, a cura di R. De Benedetti Gaddini, R. Cortina, Milano 1989, p. 26.

intendere nella sua giusta misura la dimensione dell'affettività, diventa necessario tenere fermo nella comprensione degli affetti *il prisma corporeo*. E dico *prisma*, uso quest'immagine, per farvi intendere che quando parlo di corpo, non intendo riferirmi solamente alla nostra struttura materiale, all'organismo e al suo funzionamento fisiologico – senza i quali, tuttavia, sarebbe assolutamente incomprendibile parlare anche della cosa che chiamiamo affetto, come ben dice Spinoza quando lega l'affetto immediatamente alle affezioni corporee. Più precisamente, utilizzo il termine prisma a indicare: a) una funzione specifica della nostra struttura materiale-organica e del suo funzionamento fisiologico analoga a quella del prisma che, nel riflettere i raggi luminosi, *li scompone, li devia, li altera*; b) ma anche come *insieme organico di elementi fra loro diversi e vari* per dare dunque l'idea del nostro corpo come di uno *strumento compositivo e composito*, assieme.

D'altra parte, come abbiamo visto nella definizione di Winnicott, gli affetti vengono definiti *sfaccettature* della fantasia, ovvero 'facce' (si dice anche, appunto, le facce del prisma), 'punti di vista', si potrebbe anche dire, di una 'stessa cosa' che, a seconda di come viene *tagliata*, esprime un gioco di luce o di colore sempre diverso. E non si esprimono forse così i nostri affetti? Non sperimentiamo noi nella nostra esperienza affettiva proprio una *modificazione* del nostro modo d'essere? Non guardiamo, ad esempio, quando sentiamo un dolore o proviamo un piacere, la 'cosa' che ci procura dolore o piacere, a volte con passione, altre volte con rabbia, a volte con indulgenza, altre volte con durezza, in un andirivieni che sorprende noi stessi anzitutto, quando per l'appunto ci accorgiamo di passare da una modificazione all'altra e siamo pur sempre "la stessa persona"?

Ciò significa che l'affezione, gli affetti, l'affettività sono, essenzialmente, modificazioni di "noi stessi" (e includete in questa espressione e il corpo e l'intelligenza) attraverso qualcosa che si presenta a noi sotto molte angolazioni, sotto molteplici sfaccettature e che tuttavia non è mai, precisamente, questa cosa qui piuttosto che quella cosa là, ma è insieme questo e anche quello, come appunto nel significato di macchia di colore attraverso cui si abbozza (l'artista delinea) in maniera sintetica i tratti di un'immagine da sviluppare.

Forse il carattere sorprendente, stupefacente, degli affetti sta proprio in questa loro caratteristica: essere sempre degli *abbozzi*, delle *linee*

sfrangiate che ci portano a sentire-guardare la cosa che ci attraversa, la cosa che ci tocca, ora in un modo ora in un altro, secondo un senso *vicissitudinario*, cosa questa che comporta anche un'altra caratteristica dell'affetto, quella di sentirsi, a volte, presi in una rete e di non sapere come uscirne, o, in maniera ancora più diretta, come *qualcosa che ci frastorna*, una diveniente 'pluralità frastornante' (Nietzsche) nella quale non scorgiamo *la composizione che vi è sottesa o la direzionalità sui generis* che talvolta prendono le 'correnti' affettive.

Questo carattere è tuttavia quello decisivo dell'affetto: dire che ci sentiamo presi in un imbroglio, che ci sentiamo catturati da un affetto, vuol dire semplicemente che l'affetto per quanto elementare possa apparirci (noi diciamo, ad esempio: sento questo, provo questo, o anche: è così che io sento, è questo che io provo, per dire in sostanza che noi siamo quella cosa che sente e prova una determinata 'impressione' e francamente nessuno può smentirmi visto che non si trova nel mio corpo e nella mia intelligenza che provano e sentono a quel modo), l'affetto non è quasi mai così elementare come ci appare, ma sempre un po' più complicato e intricato di come ci appare; l'affetto ha molte pieghe e ramificazioni e per vedere in tutta l'estensione il tessuto o la tramatura dell'affetto, per vedere come è fatto, qual è la sua natura, dobbiamo dispiegarlo-ridisegnarlo, bisogna cioè aprirlo, estenderlo, estendendoci insieme ad esso.

Ciò significa, ed è un'altra caratteristica, che l'affetto è quasi sempre *un concentrato di impressioni*, dove il termine, *impressione*, va preso soprattutto nel significato dell'*essere impressionato da qualcosa*, vale a dire di ricevere *un'impronta*, di essere *segnato*, di essere investito, ad esempio, da un bagliore di luce, di colore, di essere colpito da un rumore, stordito da un odore, di assaporare qualcosa di troppo amaro o troppo dolce, di essere urtato da o urtare un altro corpo... insomma di avvertire il proprio corpo in balia di una *concentrazione sensibile*, che, proprio perché concentrata, ha *quasi la fisionomia di un trauma*.

Si potrebbe allora anche dire che *gli affetti sono essenzialmente dei piccoli traumi* e che di questa natura degli affetti ce ne accorgiamo, come avviene di fatto per un trauma, non tanto quando arrivano, perché in realtà essendo noi dei corpi viventi e vitali ed essendo la nostra natura corporea fatta essenzialmente per ricevere qualcosa, *noi siamo sempre in condizione di essere investiti-da*, o meglio, siamo sempre in

condizione di modificarci, ma ce ne accorgiamo piuttosto quando sono *tra-passati*: tra-passato il dolore, tra-passato il piacere, guardandoli e guardandoci retrospettivamente, vediamo chiaramente che eravamo entrati in un turbine e che questo turbinio di cose nelle quali eravamo stati presi somigliava per l'appunto a un intrico molto complicato (anche se era semplice dire: ho questo dolore, provo questo piacere, sento una profonda tristezza, sono invaso da una gioia profonda, ecc.).

Sto ovviamente spingendo il mio ragionamento in una precisa direzione, in quella cioè di pensare la natura degli affetti come *delle turbolenze che ci investono e nelle quali investiamo il nostro modo d'essere*, per meglio mostrare il tratto dell'affetto, il suo carattere di *eccesso* e di *impressionalità* che a me pare essere il nucleo dell'affettività.

Tuttavia, se è anche vero che l'affetto non ha sempre questo carattere, o meglio che il nostro modo abituale di parlare di e vivere gli affetti ci porta a vederli più come delle 'cose' che abbiamo in dotazione e di cui possiamo tranquillamente disporre (ad esempio, l'affetto reciproco tra genitori e figli, quello tra amici, lo vediamo sempre come una base sicura, certa, anzi, il più delle volte, come qualcosa di dovuto, di ovvio, e soprattutto *unidirezionale*), è altrettanto vero che gli affetti – che sono, anche se tendiamo a pensare che non lo siano, delle cose, ovviamente non nel senso triviale di essere un qualcosa di fronte a me, come ad esempio un pacchetto di sigarette o un pacco di fazzolettini, ma nel senso filosofico, vale a dire «ciò che, pur nella sua indeterminazione, indica l'essere singolo concreto, l'oggetto naturale o corporeo percepito attraverso l'esperienza sensibile», qualcosa dunque che implica la nostra *apprensione* individuale, e che ci chiama in causa (peraltro, nella sua etimologia il termine 'cosa' rinvia a quello di 'causa', diciamo pure di movente) – quando, dicevo, gli affetti sono 'profondamente' vissuti, essi non sono e non si presentano come qualcosa di tranquillo cosicché, essendo delle cose che ci riguardano profondamente, 'la gestione', diciamo così, degli affetti richiede che si riesca a farne più che una cura, o averne un'attenzione esasperata, una *manutenzione*, nel senso letterale del termine: di tenerli in buono stato o in efficienza, vale a dire di averne sì un'attenzione ma non per conservarli meglio e non sprecarli, quanto piuttosto per meglio farne uso e nell'usarli, crescere, svilupparci e viverci *come dei nodi di affetto*.

La questione generale cui ci stiamo dedicando, riassunta nel titolo del seminario, la ritroviamo, in termini diversi ma per certi versi nello stesso senso della riflessione kafkiana, in un autore quale Paul Valéry, nella cui riflessione risuona, come nello scrittore praghese, il tema, che è anche un compito, di un posizionamento di sé che consiste soprattutto nel farsi e rifarsi, nell'esercitarsi a *diventare*, per dirlo alla maniera di Nietzsche, *ciò che si è, in consonanza dissonante con ciò che è già al mondo ma aldilà di ogni virtuosismo singolarista*, o, diciamo pure a questo modo: *come affettazione priva, però, della forza 'disordinante', turbativa e turbolenta, dell'affetto*.

Per Valéry, la questione: ricercare una forma peculiare di sé, si formulava a questa maniera:

«Calcare la scena del mondo per replicare quel che vi è già apparso, e molte volte, e in modo magnifico: chi lo farebbe, se ne avesse consapevolezza? Chi vorrebbe ripetere? Chi non preferirebbe la vita oscura, che almeno ripete solo il necessario, e anche senza saperlo? D'altro canto, introdurre il nuovo come al primo giorno, darsi all'innovazione per l'innovazione, è cieco. Vogliamo innovare in maniera più radicale.»¹⁶

La consapevolezza, per ogni vita singolare e nuova che viene al mondo, e che vuole in qualche maniera *presentarsi sulla scena del mondo come qualcosa che non è stato visto ancora*, si gioca, per il pensatore-poeta francese, tutta nell'arco tensionale tra la *ripetizione sinonimica* di sé e *lo scarto peculiare* che si vuole attribuire al proprio sé. La questione si fa, ovviamente, problematica perché il nuovo, che tale si sente e tale si vuole, può articolare la sua *inedita presenza* solo collocandola sullo sfondo di una *plurale compresenza* (di chi mi attornia nel presente e di chi mi ha preceduto rispetto al mio presente), sicché il tratto di inedito che ognuna/ognuno vuole *proporre* con la sua sola singolare presenza trova in realtà uno spazio obbligato che decide, in parte, anche il proprio modo peculiare di presentarsi al mondo.

¹⁶ P. Valéry, *Quaderni*, tr.it. (leggermente modificata) di R. Guarini, vol. I, Adelphi, Milano 1985, p. 113.

In nome dell'antecedenza cui tutti siamo vincolati – essendoci noi non fatti da soli, ma provenendo da altri che si sono incaricati di chiamarci, sulla base del loro proprio desiderio, sulla scena del mondo a calcare questa stessa scena, e trovando, noi che siamo il non ancora visto, un mondo-là-fuori e accanto-a noi che di certo non stava ad attendere proprio noi, avendo già viste, il mondo nel quale ac-cadiamo anche noi: gli inediti, altre strane presenze, che hanno attraversato lo stesso percorso di insediamento di sé nel mondo là-fuori e attorno-a, sottoponendosi, giocoforza, all'inevitabile dialettica di sinonimia e antonimia – in nome dell'antecedenza la questione del proprio spazio singolarmente inedito può e si deve modulare solo e propriamente entro i margini necessari di un già-stato-attualmente presente che fa da cornice, altrettanto necessaria, al proprio inedito modo di presentarsi-a. Per Valéry, tuttavia, l'innovazione *deve essere radicale*; ma questa sua caratteristica, se l'innovazione non vuole essere solo il frutto di un'esistenza capricciosa e vogliosa di imporsi, deve per forza di cose *assumere in maniera radicale*, ovvero *affrontare approfondendola* la dimensione di *ciò che è già là prima di me*. È la famosa formulazione, quasi riassuntiva di tutto lo sforzo riflessivo valeriano intorno alla questione dell'*individuazione di sé*: «C'è una sola cosa da fare: rifarsi. Non è semplice!». Un *compito riformatore* che Valéry prese sul serio e fino in fondo, lungo tutto il corso della sua esistenza, e che alla fine della sua vita ha *compendiato* in un secco e tuttavia incontestabile *dato di fatto*, che ogni vita singolare dovrebbe *enunciare*, e non solo quando si trova alla fine, come la cifra della propria esistenza: «Ho fatto quel che ho potuto»!

La stessa questione, kafkiana e valeriana, anche se con strumenti concettuali e linguistici diversi, viene affrontata anche da Freud e in una maniera, come vedremo, dove, contrariamente a Valéry, che nel passo che vi ho letto non lo mette in mostra (e che si trova invece in molte altre sue riflessioni), *si evidenzia il ruolo e la funzione della dimensione affettiva nella costituzione della propria singolarità di vita*.

Il passo cui farò riferimento è tratto da *Totem e tabù*, una di quelle opere freudiane dove il *clinico*, memore della sua passione giovanile per la filosofia, *si diverte a speculare su questioni generali, lato sensu, culturali*, anche se a partire, e tenendola ferma lungo il corso della *speculazione*, dalla dimensione 'esperienziale' della pratica clinica con il singolo individuo.

Quando si leggono queste opere diciamo così *a-cliniche* di Freud, bisogna sempre ricordarsi del significato che Freud stesso dava al termine *speculazione*, un significato che trovate esplicitato in *Aldilà del principio di piacere*, al § 4, dove per ‘spiegare’ “l’origine della coscienza” Freud ricorre all’immagine della “vescichetta indifferenziata” (“organismo vivente nella sua forma più semplificata”).

Proprio all’inizio del paragrafo si legge: «Quello che segue ora è speculazione, spesso una speculazione che si spinge molto lontana... È anche, continua Freud, *il tentativo di svolgere coerentemente un’idea, per la curiosità di vedere dove va a finire* [c.m.]»¹⁷. A me sembra che sia essenzialmente questo il senso specifico che Freud dà al proprio speculare, uno speculare che conserva da un lato l’aspirazione e filosofica e scientifica alla sistematizzazione (nel linguaggio di Freud: svolgere coerentemente un’idea), attraverso la peculiare *curiositas* dell’osservatore (mosso dal *cur*, come diceva già Leibniz nella sua giovanile *Confessio philosophi*, facendo intravedere nel termine latino: *curiositas* appunto il *perché* di ciò che viene esaminato) che si prova a saggiare la propria idea, aggiungendovi però *l’arrischio di un osservare esercitato in tutta la possibile latitudine conoscitiva...* «per la curiosità di vedere dove va a finire»!

Vediamo allora cosa scrive Freud.

Senza l’ipotesi di una psiche collettiva (*Massenpsyche*, psiche di massa), di una continuità nella vita emotiva (*Gefühlsleben*, meglio ancora *vita sentimentale e/o affettiva*) degli uomini, che permetta di prescindere dalle interruzioni degli atti psichici (*seelischen Akte*) dovuti alla transitorietà dell’esistenza individuale, la psicologia dei popoli in generale non potrebbe sussistere.

Se i processi psichici (*die psychischen Prozesse*) di una generazione non si prolungassero nella generazione successiva, ogni generazione dovrebbe acquisire *ex novo* il proprio atteggiamento verso l’esistenza (in realtà, dato che il primo significato di *Leben* è vita, è verso la vita che bisogna atteggiarsi; e io direi, dato che subito dopo si parla di

¹⁷ S. Freud, *op. cit.*, in *Opere di S. Freud*, Boringhieri, Torino 1967, vol. 9, p. 210.

“progresso” ed “evoluzione”, che ciò che deve essere acquisito è una posizione verso la vita: *Einstellung zum Leben*, pensando anche all’eco darwiniana presente in questo testo e all’espressione, appunto darwiniana, di «un posto nell’economia della natura»), e non vi sarebbe in questo campo nessun progresso e in sostanza nessuna evoluzione. [Ma] in che misura si può fare affidamento sulla continuità psichica nella sequenza delle generazioni? *E di quali mezzi e vie si serve una generazione per trasferire alla successiva le proprie condizioni psichiche?* [c.m.] (*und welcher Mittel und Wege sich die eine Generation bedient, um ihre psychischen Zustände auf die nächste zu übertragen*) [...] nessuna generazione [è] in grado di nascondere alla generazione successiva processi psichici [*seelische Vorgänge*] di una certa importanza.[.....] La psicoanalisi ci ha [...] insegnato che *ogni uomo possiede nella sua attività psichica inconscia (unbewußten Geistestätigkeit) un apparato che gli consente di interpretare le reazioni degli altri uomini* (jeder Mensch in seiner unbewußten Geistestätigkeit *einen Apparat besitzt, der ihm gestattet, die Reaktionen anderer Menschen zu deuten*), ossia di far recedere le deformazioni (*die Entstellungen*) che l’altro ha imposto all’espressione dei propri impulsi emotivi (welche der andere an dem Ausdruck seiner Gefühlsregungen vorgenommen hat). Su questa strada dell’*intelligenza inconscia* (des unbewußten Verständnisses) di tutti i costumi, delle cerimonie e dei canoni lasciati alle spalle dal rapporto originario con il progenitore, può essere riuscito a generazioni successive di fare propria quell’eredità emotiva (Gefühlserbschaft) delle generazioni precedenti. [c.m.]¹⁸.

Che cosa dedurre, in prima battuta, da questo testo rispetto ai termini di affetto e identità? – e così mi reimmetto, dopo quel che vi può essere sembrato solo un *détour*, una *deviazione* dal nostro tema, nella cornice argomentativa del nostro seminario.

Cos’altro dedurre, se non la *cogenza dell’affetto* nella costituzione dell’identità medesima? Una cogenza che istituisce *un nesso fortissimo* tra i due termini, sì da spingermi a dire da un lato, che nessuna identità si rende possibile e si statuisce senza *la vis formativa* dell’affetto, senza la *spinta* dell’affetto a mettere in moto e delineare, nella psiche soggettiva

¹⁸S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, 7, pp. 160-161.

in formazione, 'l'invenzione' di un *quadro* entro il quale la 'materia affettiva', la sua *impressionalità*, trovi una sua collocazione, e, dall'altro lato, che nessun affetto sarebbe *esperibile*, ovvero *comprensibile* nella sua 'sensatezza e sensualità' come qualcosa che *mi riguarda*, se non ci fosse, ad accoglierne la potenza e potenzialità, un *apparato*, come dice Freud, capace di *com-prenderlo*, o più precisamente ancora di *intus-leger-ne* (ottima la prima traduzione italiana, che rende l'*unbewußten Verständnisse* con *intelligenza inconscia*) le espressive forme.

Proviamo, data la complessità del passo freudiano, ad addentrarci un po' di più.

E comincerei con l'evidenziare, nella lingua di Freud, da un lato l'uso, quando parla di «psichico», di due termini nettamente distinti: *Seele* e *Geist* e dall'altro lato, l'espressione: «vita emotiva», *Gefühlsleben* e «eredità emotiva», *Gefühlserbschaft*, che forse andrebbe resa, alla lettera, con vita e eredità «sentimentale-affettiva».

Ora, come ha mostrato Bruno Bettelheim nella sua 'decostruzione' della traduzione inglese della terminologia freudiana¹⁹, il termine tedesco *Seele* reso con l'inglese *Mind* *riducendo* l'ampia gamma di senso e significato che ha nella lingua di partenza (contenuta già nel termine greco *psyché*, poi reso in latino con *anima*: vale a dire, respiro, *vita e vitalità*, in una congiunzione di *tutte le parti*, o se si vuole, '*facoltà*' e/o *funzioni* dell'organismo umano, da quelle 'vegetative' a quelle 'intellettuali') a quella *parziale* del mentale e/o razionale, *Mind* appunto, abilita e conferma, scrive Bettelheim, *la vieta visione* della dimensione «della nostra vita intellettuale come separata – se non addirittura opposta – rispetto a quella emotiva, alla vita cioè dei nostri sogni e delle nostre fantasie». Questa precisazione terminologica – cui bisogna aggiungere appunto la presenza nel passo freudiano, e in un luogo, vedremo, decisivo, del termine *Geist* (che in tedesco ha quasi sempre il senso di indicare la *dimensione culturale*, ovvero la dimensione dell'*artefatto* rispetto al *naturale*, e dunque anche la dimensione peculiare del genere umano, quella della *storia*) – ci serve per comprendere meglio il senso del passo di Freud.

¹⁹...il riferimento è alla traduzione inglese delle *Opere di Freud*, la canonica Standard Edition e il ragionamento di Bettelheim lo trovate in traduzione italiana nel volume, apparso per Feltrinelli nel 1983, intitolato *Freud e l'anima dell'uomo*.

Lo sfondo del ragionamento freudiano è quello di *ipotizzare* una *Massenpsyche*, una psiche di *massa* e non semplicemente una psiche *collettiva* (rinvio alla distinzione esposta da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*), per poter dar ragione e insieme stabilire la possibilità di una psicologia dei popoli; senza quest'ipotesi di una *Massenpsyche* dice Freud, da intendere come «una continuità nella vita sentimentale-affettiva degli uomini che permetta di prescindere dalle interruzioni degli atti psichici (*seelischen Akte*) dovuti alla transitorietà dell'esistenza individuale», non avrebbe senso di sussistere una cosiddetta psicologia dei popoli.

Ora, aldilà dello specifico obiettivo freudiano, quello che mi interessa evidenziare qui è giusto la necessità di ipotizzare una continuità di fondo di una vita sentimentale-affettiva raccordata a quella discontinua dei singoli uomini, o meglio ancora di una 'vitalità-sentimentalità' che 'funziona' come basso continuo dentro la discontinuità singolare, che dà ragione di capire come il lascito dei "processi psichici" che una determinata generazione fa alla successiva – un lascito che nessuna generazione non può non trasmettere-comunicare pena, dice Freud, il venir meno di qualunque progresso o evoluzione nella «posizione verso la vita» della generazione che subentra a quella precedente – sia di fatto ciò che consente a ogni inedita discontinuità singolare di non dover – e sentite in eco i termini stessi di Valéry – «acquisire *ex novo* la propria posizione verso la vita», ma di *giocare la propria partita di vita singolare e nuova* su uno sfondo di 'ripetizione' che va *ripreso nella propria costituzione individuale*.

Stabilito questo, Freud si chiede però: a) se sia possibile e in quale misura fare affidamento sulla detta "continuità psichica" nella sequenza delle generazioni e, tratto importante per il ragionamento nostro qui, b) quali siano i mezzi e le vie che vengono usate *per il trasferimento delle condizioni psichiche* da una generazione all'altra.

Sulla base del *fatto*, come si esprimerà in modo più preciso e definitivo in *Il disagio nella civiltà*, di una *persistenza-continuità nella vita psichica* «di ciò che si è formato», per cui nulla, in essa, scompare e tutto in qualche modo si conserva – una qualche traccia di ciò che si è formato rimane, anche nella deformazione-spostamento che il materiale psichico può subire a causa dell'intervento-assunzione 'discontinuista' dovuti al supporto individuale e transitorio nel quale 'il materiale psi-

chico' si 'forma' e va a 'depositarsi', bene, sulla base di tutto questo, Freud sostiene, nel passo che sto analizzando, che «nessuna generazione [è] in grado di nascondere alla generazione successiva processi psichici [*seelische Vorgänge*] di una certa importanza».

Quest'impossibilità a nascondere processi psichici di una certa importanza, Freud la spiega sia con il fatto che è impossibile *una completa repressione-cancellazione dei moti psichici*, per cui anche «la repressione più violenta è costretta a lasciare spazio a moti sostitutivi deformati e alle reazioni che ne conseguono», sia, ed è qui il mio motivo d'interesse per questo passo freudiano, perché «ogni uomo possiede nella sua attività psichica inconscia (*unbewußten Geistestätigkeit*) un apparato che gli consente di interpretare le reazioni degli altri uomini (*jeder Mensch in seiner unbewußten Geistestätigkeit einen Apparat besitzt, der ihm gestattet, die Reaktionen anderer Menschen zu deuten*), ossia di far recedere le deformazioni (*die Entstellungen*) che l'altro ha imposto all'espressione dei propri impulsi emotivi (*welche der andere an dem Ausdruck seiner Gefühlsregungen vorgenommen hat*)».

E, conclude Freud, proprio per l'esistenza di questa 'intelligenza inconscia', 'incardinata', diciamo così, in ogni *singolare* "attività psichica inconscia" (ma qui il termine tedesco impiegato non è più *Seele* ma *Geist: unbewußten Geistestätigkeit*, e ciò significa che non siamo tanto nella dimensione tutta, per dirlo in maniera approssimata, *empatica*, ma in qualcosa di più 'complesso' che include, anche se in una specifica funzione, la dimensione linguistica e/o latamente 'simbolica', cioè *culturale*), proprio per l'esistenza di questo strumento «quant'altri mai misterioso e stupendo» (per ripetere le parole di Freud contenute nella *Traumdeutung* relative all'*apparato psichico*²⁰), diventa possibile e anche comprensibile appropriarsi dell'eredità sentimentale-affettiva delle generazioni precedenti.

La cosa importante di quest'intelligenza inconscia, su cui vorrei fermarmi, sta nel fatto che essa consente di interpretare le reazioni altrui, ma, cosa relevantissima, questa *Deutung* si volge non a decifrare la reazione dell'altro, quanto piuttosto a *far riemergere dalle deformazioni* imposte dall'altro alle reazioni 'sentimentali-affettive', l'espressione dei suoi (dell'altro, cioè) impulsi emotivi. Essa dunque, *intus-leget*, ma

²⁰S. Freud, *op. cit.*, vol. III, p. 490.

non nel senso semplificato di andar ‘dietro’ o ‘sotto’ o ‘dentro’ le deformazioni reattive che hanno ‘occultato’ il ‘vero’ status emotivo dell’altro, sibbene nel rendere nuovamente ‘comprensibile’-*rappresentabile* la ‘forma espressiva’ che l’altro aveva utilizzato per ‘dire-mostrare’ le sue reazioni emotive, una forma espressiva che è stata, attraverso le deformazioni subite, resa alquanto ‘irricognoscibile’, anche se la sfigurazione o dissimulazione non hanno ‘coperto’ per intero la ‘potenza formativa’ della ‘macchia affettiva’, che ha svolto la sua funzione, diciamo così, *espansiva*, in direzione della generazione successiva.

È come dire che l’intelligenza inconscia *nel suo sforzo interpretativo si prova a de-comporre e de-comprimere* la ‘contrattura’ espressiva che l’altro ha imposto alla sua *espressività sentimentale-affettiva*, – ricordiamo l’espressione nicciana: noi viviamo *nei residui di sensazioni* antiche, in *pietrificazioni del sentimento!* – e così *operando* nella vita psichica singolare, l’apparato ‘intelligente’ ‘memorizza strumenti’, o meglio ancora *forme* essenziali, per l’articolazione della propria vita psichica singolare, *adeguati a* e di certo *necessari per* ‘costruire-costituire’ la propria *posizione verso la vita*.

Insomma, facendo propria la ‘dimensione’ sentimentale-affettiva dell’altra generazione, *attraverso l’utilizzo di quello strumento ‘interpretativo’*, più precisamente: *semeiotico*, la singolarità individuale *in divenire verso di sé come nuova singolarità, si trova ad avere* una ‘memoria’ o un ‘lascito’ essenziale alla propria formazione, che la sbalza fuori e oltre *la figura del dilettante* (una figura, questa, come ho detto all’inizio, che Kafka, nel suo posizionarsi verso la vita, riteneva per sé la propria vera e adeguata figura).

Il dilettante, in effetti, con la sua attitudine ‘amatoriale’, si presenta nel mondo-dato, già presente prima di e attorno lui, come una singolare figura che *si diverte* ad affermare la propria singolare peculiarità contro il mondo-dato e la sua imperante sinonimia, senza riuscire a trarne tuttavia, dal *divertissement* cui si dedica, alcun profitto in direzione della propria formazione, giacché *i segni* che traccia, *le maniere* che inventa, ‘lasciano il tempo che trovano’, ovvero risultano *inefficaci* a incidere e nel mondo-là fuori e nel proprio mondo individuale²¹.

²¹ Di questo *divertissement singolarissimo*, che può rovesciarsi in o *manifestare* una *pericolosa ipocondria*, quando ci si *vincola* in maniera assoluta all’*affermazione*

Il che significa: colui o colei che non hanno acquisito, nella propria *posizione verso la vita, nel 'mestiere' di vivere*, una, o fanno a meno della, 'professionalità-specializzazione' (ovvero di un *apparato protesico* che dà una forma diversa alla propria 'naturalità' di partenza), o anche, gli iniziatori per eccellenza, sempre versati nello 'slancio' e nella 'radura' creazionista, i quali, per ripetere la locuzione di Freud, non acquisiscono e dunque non 'formano' un *proprio atteggiamento verso la vita*, risultante dal 'lavoro interpretativo' messo in atto dal *proprio apparato psichico* in rapporto alla generazione precedente, dal quale 'lavoro' ricavano *forme essenziali* per la propria peculiarità, sono, *pour cause*, esposti allo scacco, da Kafka estremamente sentito, di *non riuscire a dare al proprio singolare destino una destinazione*, ovvero di non riuscire a *comporsi in e a strutturare una storia singolare*.

La descrive, questa situazione di *non incidenza*, di *tormentoso e tormentato infinito cominciamento*, di *una vita singolare* che 'fallisce' nel 'radicare' là-fuori la propria tensione ad esser-là *singularmente* «reale nel reale» e non *inoperosamente accidiosa*, la mostra, con la consueta *maestria*, il poeta Rainer Maria Rilke, quando, in una lettera a Lou Salomé, scrive: «La mia lotta, Lou, e il mio pericolo sono *nel fatto che non posso diventare reale*, che sempre le cose mi smentiscono, gli eventi mi passano attraverso, più reali di me, come se io non esistessi»²².

zione delle 'proprie private ragioni', dei propri ideali, rispetto al mondo-già-là, aveva parlato Hegel nella sua *Filosofia dello spirito* (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*), nell'aggiunta al § 396 [tr.it. a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2000, pp. 147-148]. Il mondo-già-là è, dice Hegel, «essenzialmente *bell'e fatto*» quando *l'inedita singolarità comincia ad accadere in esso*, ma non è, tuttavia, nella sua *presupponenza*, da ritenere come «qualcosa di morto», che *ri-fiuta qualunque 'novità vitale'*, ma piuttosto «come il processo vitale, qualcosa che sempre di nuovo si produce, qualcosa che, nello stesso tempo, in quanto si conserva, progredisce». *Connettendosi più che opponendosi ad esso*, il mondo-già-là consentirebbe dunque alla singolarità inedita di essere «liberata» «dal sentimento luttuoso della distruzione dei propri ideali».

²²R. M. Rilke- Lou Andreas Salomé, *Epistolario*, a cura di E. Pfeiffer, tr. it. di C. Groff e P. M. Filippi, La tartaruga, Milano 1984, *Lettera del 13-11-1903*, p. 87, (corsivo mio). Anche l'espressione poco prima citata, «reale nel reale», e quella

Rilke specifica che «solo nei (tanto rari) giorni di lavoro *divento reale, sono, occupo spazio come una cosa, peso, giaccio, cado*, e una mano giunge e mi solleva»; senza questo ‘inserimento’ «nella grande realtà», da cui ricava il *sentirsi* «come una cariatide che poggia su un fondamento profondo, a contatto a destra e a sinistra con l’elemento portante», ovvero *inquadrato nella costruzione della grande realtà, altra condizione di esistente* Rilke non può provare che questa: *un* «essere scagliato lontano [come una] pietra gettata lontano, così inoperoso che l’erba dell’accidia ha tempo di crescervi sopra rigogliosa».

Tra *il sentirsi essere un sasso e la possibilità di essere una pietra da costruzione*, Rilke individua il suo «*unico* compito, che non comincio mai e che tuttavia deve essere cominciato: *il compito di trovare la via, la possibilità della realtà quotidiana*»²³.

Rilke evidenzia da un lato, *la radice* della sua incapacità-‘inoperosità’: «...ho compreso che nasceva dal corpo [e] mi riduceva a un’esistenza minima», accompagnata, tale *impotenza*, da «una spossatezza, un disseccamento totale, [che] *mi separava* da ogni cosa vivente, mi faceva solitario *come un oggetto gettato via*, escluso da ogni partecipazione»²⁴, dall’altro, individua lo *strumento* o il *medio* atti a *dar sostegno e tono* alla ‘gettatezza anonima’ cui lo *limita* la sua ‘corporeità dolente’: *il sapere*, o meglio *il desiderio di imparare* «come nasce la vita, come opera nei piccoli esseri, come si ramifica e si espande, come fiorisce, come sorregge», un *sapere* che a molti è dato, è stato dato-trasmesso, e dunque hanno, mentre «io [non] so ciò che gli uomini già sanno di essi», un *sapere* che solo gli consentirebbe, «partecipando a tutto questo [di legarsi] più saldamente alla realtà» e «*qui —esserci, non solo col sentimento, ma anche con il sapere* [c.m.] [...] per diventare più sicuro e meno errabondo»²⁵.

Che *un tale sapere* coincida e sia anzi *il saper stare al, e il saperci fare con il, mondo*, che di questo *sentire che diventa gusto per l’esistenza reale* Rilke senta *la profonda mancanza* (non avere cioè un fondamento

successiva, da me condensata nell’espressione: *inoperosamente accidiosa*, si trovano in questa stessa lettera.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Idem, op.cit., Lettera del 12 -5-1904, p. 103, corsivi miei.*

²⁵ *Idem, op.cit., pp. 109-110.*

*ad altri dato ma non a lui*²⁶, e indipendentemente dall'aver egli avuto in sorte una *corporeità dolente*, come lo stesso Rilke *ammette*: «Penso che un giorno dovrò lasciare da parte questo continuo lavoro attorno alla mia salute. È come un costante abbigliarsi e prepararsi *mentre si è già in scena con il sipario alzato*. Allora non resta che una cosa: *recitare così come si è*»²⁷), che si tratti pertanto, a partire dalla *sua corporeità* e dalla sua «goffa inesperienza», di *attrezzarla al minimo*, in modo tale da *poter saper fare* «qualcosa... meccanicamente senza rifletterci», come i «tutti intorno» a lui gli mostravano, e non sentirsi, invece, ogni volta «imbarazzato, [per non sapere] da che parte cominciare [non essendo nemmeno] in grado di imitarli osservandoli»²⁸, è quanto si legge nella *Lettera del 12-5-1904*:

«Tu capisci, scrive a Lou, che non aspiro a una scienza particolare, perché per ognuna occorre una vita e nessuna è sufficiente nemmeno per cominciare: *ma vorrei smettere di essere un escluso, uno che non riesce a leggere il profondo giornale del suo tempo*, che si spinge molto in avanti per poi risalire all'indietro, un prigioniero che tutto presagisce, ma non possiede la minima certezza se sia giorno o sera, primavera o inverno. [...] Non la storia dell'arte e altre storie, non l'essenza di sistemi filosofici vorrei imparare, *ma soltanto alcune grandi e semplici certezze, alla portata di tutti*, vorrei prenderle con me e potermele guadagnare; *vorrei mi fosse concesso di porre, come fanno i bambini, alcune domande che sembrano prive di nesso per chi ne è al di fuori*, ma sono piene di analogie per me, che conosco la loro nascita e discendenza fino alla decima generazione.»²⁹

Lo strazio e l'accoramento che emanano da queste righe ci portano in una sola direzione interpretativa, cioè questa: *il mancato nesso tra*

²⁶ «...non mi è stato dato di imparare una propedeutica e la maggior parte degli *aspetti tecnici* della vita, cosa che a tutti risparmia in seguito molta fatica...», *Lettera del 13-5-1904*, corsivo mio.

²⁷ Idem, *Lettera del 19-5-1905*, p. 136.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, corsivi miei.

il *'sentimento vitale'* e la sua necessaria trasduzione là-fuori, il non saper agirlo, meglio ancora trasmutarlo in una propedeutica e in una tecnica («soltanto alcune grandi e semplici certezze»), è ciò che non ha consentito a Rilke, e non consente ad altre esistenze analoghe, di poter essere reale nel reale, ovvero di incidere e non sentirsi degli eterni dilettanti.

Nella prospettiva del discorso che qui si sta svolgendo intorno agli affetti, si potrebbe leggere allora il passo rilkiano anche in questo senso: *la mancata elaborazione interpretativa del sentire affettivo in direzione di effettive incisioni in un mondo – cosa questa che contribuisce a determinare, per ripetere Freud, la propria 'posizione verso la vita' – è un momento essenziale di e per ogni vita singolare, mancato il quale una vita singolare diventa solo un' 'anonima gettatezza', un vagare errabondo, incapace a farsi 'pietra da costruzione' della grande realtà, incapace di "leggere il profondo giornale del suo tempo"*.

C'è, in tal senso, un elemento, nella lettera rilkiana, estremamente importante, sul quale vorrei fermare l'attenzione, giacché è un *'momento' decisivo e dirimente nella costituzione di sé*, del proprio divenire soggettivo, e legarlo alla questione, più volte ripetuta, posta da Freud relativa al «proprio atteggiamento verso la vita». D'altronde, come abbiamo visto è di questa questione, in generale, che Rilke parla e che nel brano che tra poco citerò assume una *particolare curvatura* che mi consentirà di introdurre un altro importante tema freudiano. Lo faccio, però, precedere da un'altra *'dichiarazione'* rilkiana, quasi *premessa sostanziale* alla comprensione del passaggio su cui mi fermerò a breve.

Nell'ottica, prevalente per il poeta, del cruccio per il *mancato apparato tecnico e propedeutico* che gli avrebbe potuto consentire, se l'avesse posseduto, di *svolgere*, con un grado minimo di certezze, *la propria vita quotidiana* – Lou aveva risposto a questo *'cruccio'*, *risolvendolo a mio parere in maniera precipitosamente sentenziosa e poco analitica*, così: «Per quanto possa suonare strano: il lato tecnico, considerato come padronanza delle cose, per il poeta dipende in massima parte dal suo stato d'animo più che dallo stato della sua officina e dei suoi attrezzi»³⁰ –, Rilke tornando sul *tormentato* rapporto arte e vita faceva la seguente precisazione:

³⁰ Lettera del 10-8-1903, p. 71.

«...anch'io non voglio certamente separare di netto arte e vita; so che a un certo punto e in un certo luogo si trovano in accordo. *Ma sono un inesperto della vita* e per questo, com'essa si chiude attorno a me, ogni volta è per me una sosta, un indugio che mi fa perdere molto; all'incirca come avviene talvolta in sogno, quando non si riesce a vestirsi e si tralascia un'occasione importante, che non tornerà più, per due ostinati bottoni di stivali.»³¹

È importante, anche rispetto alla 'sentenza' di Lou, che Rilke ribadisca il proprio essere *inesperto* della vita e che faccia discendere da questo anche il suo *modo di essere artista, non risolvibile*, per lui, come voleva invece Lou, *dalla presenza o meno di uno stato d'animo*, proprio perché, come adesso leggeremo, è «[lo] stato della sua officina e dei suoi attrezzi», *e di una certa officina e di certi attrezzi in particolare*, che gli sta a cuore, e rispetto ai quali richiede che gli sia data ancora una possibilità *adesso*.

«...vorrei mi fosse concesso, scrive infatti Rilke, di *porre, come fanno i bambini, alcune domande che sembrano prive di nesso per chi ne è al di fuori, ma sono piene di analogie per me*, che conosco la loro nascita e discendenza fino alla decima generazione.»

Eccola qua la richiesta *non evasa*, dalla cui risposta, probabilmente, sarebbero venute fuori a Rilke «l'officina e gli attrezzi» necessari a *sostenersi* nella vita!

Sono *domande*, le domande *impertinenti* che pongono i bambini e che al sapere dell'adulto, *nell'iteratività ostinata del perché? attorno al quale i bambini aggrumano la loro inesausta ricerca*, sembrano incoerenti, prive di ragione, e che invece, sottolinea Rilke, *sono piene di analogie*. E quali sono le *domande* di cui Rilke dice «conosco la loro nascita e discendenza fino alla decima generazione»?

Sono quelle da lui stesso formulate-condensate in un passaggio precedente della medesima *Lettera*, lì dove aveva precisamente anticipato in cosa consisteva il suo *desiderio di sapere*: «Come nasce la vita, come opera nei piccoli esseri, come si ramifica e si espande, come fiorisce e come sorregge...».

³¹ Idem, *Lettera dell'11.8.1903*, pp. 75-76, corsivo mio.

Sono, come si vede, niente altro che *le domande sulla vita*, meglio ancora *sulla natura della vita stessa*, sul suo ‘funzionamento’: quelle domande su cui Freud, nel testo intitolato *Teorie sessuali dei bambini*, aveva richiamato l’attenzione³² e che, come è stato efficacemente mostrato da chi *le ha riprese-rivalutate-revisionate e fatte diventare l’‘emblemata’ per dir così della salute psichica*, non hanno nulla di “sessuale”, nel senso restrittivo del termine, ma *una funzione teorica essenziale* che ‘serve’ a ‘strutturare’ *la propria posizione soggettiva*³³.

È questo ‘sapere’, o meglio *questa saggezza*, che Rilke ricerca, *spasmodicamente spalancandosi fuori, all’esterno*, come il ‘suo’ piccolo anemone e rimanendo, come l’anemone, «quasi follemente lacerato» perché *privo* della «sua piccola misura d’abbondanza»³⁴!

E perché? Perché, si potrebbe ripetere con il poeta, «è possibile capire con tanta chiarezza» *ciò che ci manca* «e non riuscire a farcela»³⁵?

La risposta non è semplice, e non lo è nonostante il fatto che Rilke si descriva come *pregno di sentimento vitale* ma mancante del *sapere o saggezza* di usarlo, per cui si potrebbe dire che se gli fosse riuscito, in una qualunque maniera e attraverso un qualsiasi *luogo o medio*, poetico o vitale, di *innestarsi quel sapere tecnico*, forse allora sarebbe riuscito a “inserirsi” nella «grande realtà»³⁶!

Come evidenzia Rilke stesso nella *Quarta elegia duinese* non è così. La “tecnica” nel mestiere di vivere, che di questo si tratta e non di altro, la si deve trovare già, sotto una qualche forma, nel *sentire*; ma anche da *questa parte c’è qualcosa che manca*, qualcosa che *non si sa*: «Non conosciamo il contorno del sentire, ma soltanto quello che dall’esterno lo forma»!

³² Si veda *Opere*, vol. V., pp. 451-465.

³³ Mi riferisco alle riflessioni di Sergio Finzi e Virginia Finzi Ghisi disseminate nei loro testi: V. Finzi Ghisi, *I saggi 1968-1988*, Moretti & Vitali, Bergamo 1999, *passim*, e S. Finzi, in particolare, *Gli effetti dell’amore*, cit. e *La cura bastarda*, Filema, Napoli 2009.

³⁴ Rilke-Salomé, *Epistolario*, cit. *Lettera del 26-6-1914*, pp. 224-225.

³⁵ *Ivi*, p. 224.

³⁶ Si veda al riguardo la *Lettera dell’8-6-1914* in cui Rilke è lucidamente consapevole di *far fallire, rendendo irrespirabile* l’atmosfera dell’incontro, qualunque tentativo di *avvicinamento all’altro e dell’altro* con «la viscosità [del suo] mondo subacqueo».

Insomma, la *potenza e insieme l'insufficienza* del sentire, dovuta essenzialmente al fatto che il sentire nella sua *delineazione* è ignoto a noi stessi che sentiamo giacché 'l'agente formatore' è esterno e solo questo *noi possiamo conoscere*, pone ed es-pone 'il soggetto' del sentire a e in un *vacillamento* cui non basta, probabilmente, a ridurre tale 'sensazione' angosciata l'inquadramento 'tecnico' di un sapere 'certo'. D'altro canto, l'accorata domanda, nel finale della *Quarta elegia*, «Chi ...pone [il bambino] fra le stelle e gli dà nella manina la misura di quella distanza [c.m.]», insieme alla rievocazione della figura paterna che, in un *rispecchiamento proiettivo*, gusta la propria vita con amarezza nel mentre assaggia quella 'fallimentare' del figlio e ne indaga lo sguardo appannato, danno precisa l'idea di quanto *lavoro psichico* occorra a una "vita qualunque" (Montaigne) per delineare il proprio 'atteggiamento verso la vita'.

Certo, il *sentimento vitale* di cui parla Rilke, non ricopre per intero la dimensione dell'*affetto*. Ma di certo, senza questo *sentire 'originario'* non si darebbe alcun affetto. Si potrebbe allora, ripetendo con Leopardi: «la vita è il sentimento dell'esistenza», dire che è da questa vita che sente fortemente se stessa che si diparte *la teoria degli affetti* in base alla quale ogni esistenza articola la propria vita nella sua *intima estimità*. Aggiungendovi però questa precisazione di Kafka:

«Non sono del parere che ci possa mai mancare la forza di esprimere perfettamente ciò che vogliamo dire o scrivere. *Gli accenni all'incapacità della lingua e i confronti tra la limitazione delle parole e l'infinita vastità del sentimento sono del tutto errati. Il sentimento infinito rimane nelle parole altrettanto infinito quanto lo era nel cuore. Ciò che è chiaro nell'intimo lo sarà innegabilmente anche nelle parole* [cc.mm.]. Perciò non bisogna mai stare in pensiero per la lingua, ma spesso, alla vista delle parole, per se stessi. Chi può sapere, scavando nel proprio intimo, in che condizioni si trovi? Questo intimo tempestoso o rotolante o paludoso siamo noi stessi, ma nella strada che si compie in segreto, sulla quale le parole vengono fatte uscire da noi, emerge la conoscenza di sé, che se anche è ancora legata, sta però davanti a noi, spettacolo stupendo o terribile.»³⁷

³⁷ F. Kafka, *Lettere a Felice 1912-1917*, tr. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1979³, p. 297.

Per concludere questo mio ragionamento intorno all'affettività, un ragionamento per forza di cose lacunoso, vorrei ritornare alla considerazione di Kafka, quella data all'inizio: «La catena delle generazioni non è la catena del tuo essere e tuttavia esistono dei legami. Quali? Le generazioni muoiono come gli istanti della tua vita. Dov'è la differenza?»

Nella frase di Kafka viene enunciato *il principio* che sta alla base della *tensione*, diciamo così, *comunicativa* tra le generazioni, una tensione che non è quella sintetizzata nel termine, pomposo e stucchevole: *l'incomunicabilità*, ma quella, più difficile da articolare epperò certamente più prossima alla verità della questione, del *fatto* che il *sigillo della generazione*, che si esprime nei volti, nei corpi, nelle intelligenze di quelli che ci hanno messi al mondo e immessi nel mondo – e in questo senso essi sono per ognuno di noi *i nostri antecedenti* – *marca e marchio* in profondità il nostro individuale essere, anzi *ci macchia così tanto* che è difficile pensare di non aver alcun legame con *i nostri antecedenti*. Solo che, al di là dell'individuazione dei *legami*, a volte veri e propri *vincoli*, che tengono assieme *le generazioni*, la questione si gioca su un altro piano; se le generazioni, come scrive Kafka, muoiono come gli istanti della propria vita, come a dire che ogni nuovo nato, ogni nuovo venuto al mondo, proprio perché venuto or ora sembra togliere via ciò che lo ha portato al mondo, dichiararlo, con la propria venuta, morto, passato e trapassato, il legame, che pur esiste e in profondità con ciò che ci ha preceduto, per non diventare un vincolo che opprime e annienta l'emergere della propria singolare individualità, su cosa può fare aggio e *'agire'* perché appunto si esprima come *un legame libero con l'altro, nel quale lo 'svincolamento' non sia la pretesa insana dell'azzeramento del 'vincolo' che mi ha 'originato'?*

Ancora Kafka aveva ben sintetizzato tutto ciò in una *Lettera a Felice*:

«Ogni legame che io non mi procuro o conquisto da me, sia pure contro parti del mio io, è senza valore e io lo odio o poco ci manca. [...] Ora però io provengo dai miei genitori, sono legato per sangue a loro e alle mie sorelle e non lo sento nella vita comune in seguito alla necessaria ostinazione nelle mie intenzioni particolari, ma in fondo ne

tengo più conto di quanto io stesso non sappia. [...]...la vista del letto matrimoniale a casa mia, delle lenzuola usate, delle camicie da notte piegate accuratamente mi può sconvolgere fino al vomito ed è come se non fossi nato definitivamente, ma continuassi a venire al mondo da questa vita torpida e dovessi continuamente trovarvi la mia conferma, legato, se non del tutto, almeno in parte, indissolubilmente a queste cose odiose, e tutto ciò è attaccato ai miei piedi, che vogliono correre e ancora affondano nella prima informe poltiglia»³⁸.

Utilizzando, qualche anno fa, questa stessa pagina kafkiana, definivo, con l'ausilio delle teorie psicoanalitiche di Virginia Finzi Ghisi e Sergio Finzi relative alla 'costituzione' della soggettività, la situazione descritta dall'autore praghese come la messa in evidenza del *vincolo fabbrile* da cui ogni singolare esistenza 'discende'-'eviene'³⁹, *fabbrile* il vincolo giacché, come icasticamente espresso da Kafka, è *da lì*, dalla genitoriale "officina amorosa" e dai suoi *effetti*⁴⁰, che si diparte *la storia di ogni soggettività*, la quale *'in fondo' tiene conto più di quanto essa stessa non sappia della "vita torpida" da cui è provenuta*, giacché *di fatto* ogni singolare soggettività viene 'lavorata', *a sua insaputa*, da quel 'tener conto inconsapevole' tant'è che a questo 'sapere che non si sa' è 'legato' il suo stesso 'sviluppo' soggettivo.

Voglio precisare qui che usando il termine *sviluppo* non lo intendo, e invito pertanto a non farlo, né nel senso di un *neutro* 'prolungamento' *esplicativo* ed espansivo del "marchio di fabbrica" originario; né tantomeno come uno *strappo*, un 'correre-via-da' per non rischiare, come scrive Kafka, di vedere 'affondare' costantemente i propri piedi "nella prima informe poltiglia", atteggiamento quest'ultimo che *produce solo l'effetto di denegare l'effetto dell'amore*, per poi trovarselo, in alcuni momenti cruciali del proprio stesso sviluppo, come *sbarramento e ostacolo* che riporta ogni singolare soggettività sempre là, a quel primo Inizio e al suo 'autore' *par excellence* (il Padre) "che

³⁸ Idem, *op. cit.*, pp. 775-776.

³⁹ Rinvio al mio *Metandro o dello psicoanalista a spasso nella macchia*, *cit.* in particolare alle pp. 170-177. Per quanto riguarda le teorie psicoanalitiche citate, si vedano nel saggio i vari rinvii ai testi dei due autori.

⁴⁰ Su cui si veda il libro di S. Finzi, *Gli effetti dell'amore*, *cit.*.

sa sempre e con semplicità come si fa”⁴¹ nel dettaglio e in generale *con la vita in quanto tale!*

Intendo piuttosto ‘sviluppo’, *lo svolgimento di sé, come l’opera di un distanziamento* (nel senso ad esempio della ‘mossa del cavallo’ che si fa nel gioco degli scacchi, lo ‘scacco’ al Re messo in atto ‘per via laterale’, o se volete, nel modo in cui lo esprime *Bartleby, lo scrivano: preferirei di no!*) *una distanza dal “fondo”* (lì dove si ammassa la “prima informe poltiglia” di un godimento impossibile da ‘pensare’), uno ‘sviluppo’ pensato *si come una discendenza ma “con modificazione”* che dia la possibilità alla soggettività in formazione non di aderire ‘mimeticamente-a’ o di “darsi alla macchia” rispetto-a, uno ‘sviluppo’, quindi, per cui la ‘modifica’ o ‘variazione’ che ognuna/ognuno è all’interno della continuità generazionale, si dia e si *rappresenti soprattutto* come un lavoro di scollamento, di ‘stacco’ *tonale e coloristico* del proprio nome da quello d’origine.

Detto diversamente e in modo sintetico con le parole di un poeta, René Char, *al lavoro di costruzione di sé* «*il faut de la patience et du taillant*»⁴², *serve pazienza e ‘taglio’*, nel senso appunto di una *elaborazione nel tempo e con il tempo della possibilità di ‘ritagliare’ la propria figura, di dare ad essa rilievo e forma sullo ‘sfondo’ di un mondo (privato e pubblico) che è già lì prima di me e con il quale e dal quale ‘io’ devo di certo produrre un ritaglio, senza però, e vale la pena ripeterlo, che l’opera di ‘svincolamento’-taglio necessari per avviare la mia storia singolare dissolva tout court il legame necessario con ‘il mondo’ (singolare e plurale) di là da me!*

D’altronde, *questo ‘lavoro’*, come abbiamo visto leggendo la pagina freudiana di *Totem e tabù*, si avvia già *nella dimensione di quell’intelligenza inconscia che ‘pazientemente’ decifra-ritaglia-contorna la macchia affettiva che lega-collega gli antecedenti e i successori.*

Si tratta allora, *insieme a questo ‘lavoro sotterraneo’ che configura una certa parte della nostra storia soggettiva* – una parte che non dobbiamo mai perdere di vista nella considerazione che ognuno fa della propria

⁴¹ Si veda, a tal proposito, sempre di Kafka in *La lettera al padre*, le pagine 223-232, *op. cit.*, relative all’“educazione sessuale” e alla questione, per Kafka angosciosa da qualunque punto di vista, del “matrimonio”.

⁴² R. Char, *Sous la verrière*, in *Idem, Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1983, pp. 674-676.

esistenza singolare, e che per il discorso che qui si è tentato di articolare occorre dunque sempre farne la manutenzione – si tratta di pensare *l'insieme della nostra costituzione soggettiva*, il suo *lato affettivo* e il suo *lato intelligente*, nella prospettiva, come scriveva Freud in *Il disagio nella civiltà*, dell'unica e costante ricerca che ogni esistente singolare dà alla propria vita: la *felicità*, ma di pensare, la propria vita 'felice' o 'riuscita', al modo, *contenuto-contento*, in cui la proponeva Leopardi:

«Felicità non è altro che contentezza del proprio essere e del proprio modo d'essere, soddisfazione, amore perfetto del proprio stato, qualunque del resto esso stato sia, e fosse pur anco il più spregevole»⁴³.

⁴³ Leopardi, *Zibaldone dei pensieri*, cit., II, 4191, p. 2311.

V

La vita non è sogno.

La vita vera è ipnosi e sonnambulismo

Speculando su alcune pagine di M. Henry

«Noi vegliamo dormendo, e vegliando dormiamo.»¹

Prima di entrare direttamente nell'argomento del mio intervento, una piccola notazione relativa al verbo "speculare" presente nel sottotitolo. L'uso che ne faccio è quello, già richiamato nel capitolo precedente, di Freud, una speculazione «che si spinge molto lontano [...e che] è anche il tentativo di svolgere coerentemente un'idea, per la curiosità di vedere dove va a finire»².

Applicando questa metodologia al mio argomento, vorrei, appunto per la curiosità di vedere dove va a finire, speculare sull'immagine del sonnambulismo e/o dell'ipnosi nella riflessione di Michel Henry.

E inizierò chiedendomi: Cosa ci fa un sonnambulo tra le pagine di un filosofo? E cosa può dire, a quella filosofia che lo evoca, lo «strano fenomeno»³ dell'ipnosi?

Come i fenomeni in questione, anche le mie domande appaiono strane anche se *non sono estranee*, né a tanta parte della filosofia, né, lo vedremo subito, a chi ha fatto e fa della *discriminazione dissociativa* il proprio strumento privilegiato d'indagine.

Se ci si pensa o ci si vuole filosofi altro compito prioritario non c'è, ci ricorda Michel Henry nella sua opera principale: *L'essenza della manifestazione*, che quello di «dissipare l'illusione [...] ricorrendo alla distinzione, dissociando in maniera rigorosa», come indicava in modo esemplare Kierkegaard, «il modo d'esistenza e il genere di realtà»⁴ (EM, § 67, p. 795).

¹ M. de Montaigne, *I Saggi*, op.cit., Libro II, cap. XII, p. 1103.

² S. Freud, *Aldilà del principio di piacere*, cit., p. 210.

³ M. Henry, *Fenomenologia materiale*, a cura di P. d'Oriano, tr. it. di E. de Liguori e Maria L. Lucarini, Guerini e associati, Milano 2001, p. 200.

⁴ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris 1963; tr.it. in due tomi, I° (2009, a cura di F. C. Papparo, tr. it. di D. Sciarelli e M. Anzalone), II° (2014, a cura di G. De Simone), Filema editore, Napoli. D'ora in poi, verrà indicato nel testo come EM, seguito dal n° del § e dal n° della pagina.

Un compito disilludente questo che consente, da un lato, «quando vengono «istitui[te] le distinzioni fondamentali», di scoprire «ogni volta la fonte del reale» (*Ibidem*, 794), e dall'altro, di non confondere *il potere effettivo, realmente* 'produttivo' con il segno trans-duttivo-sostitutivo del reale percettivo — come avviene, ad esempio, nella fattispecie esperienziale del dolore o della vergogna, quando sono provati «nell'esperienza di sé». In tale esperienza (ma non in quella della «relazione ad altri») i *sentimenti* di dolore e/o vergogna *si danno come contemporanei o addirittura identici, 'mescolati'* alla loro percezione 'reale', consentendo così, in forza della contemporaneità o identità del *vissuto* del dolore o della vergogna con la loro "presa di vero" (*Wahrnehmung*), di attribuire a quest'ultima, al *momento* percettivo e-statico («che si estende-davanti»), la 'verità' o 'veracità' del dolore e della vergogna, mentre è alla tonalità affettiva, al *moto sentitamente reale* del dolore o della vergogna, che bisogna attribuire la primarietà, giacché è questa coppia: tonalità-movimento, la coppia per eccellenza che individua il *proprium* della Vita, la sola a *dare* e consentire di determinare la 'successiva' (logicamente) "presa di vero"!

Invertire la sequenza, tra «la fonte del reale» e la «presa di vero», non significa altro, per Michel Henry, che *pervertire "par le regard" la 'reale' tonalità, il 'senso' effettivo* del dolore e/o vergogna *provati* (*EM*, p. 800), giacché, riportando-riducendo, e quindi di fatto svuotando, il *senso vissuto* del suo 'esser-proprio' nella 'improprietà' tipizzante del *regard*-significato, nella 'irrealtà' del segno significante, si *annienta il fatto del patire*.

Un simile *travisamento* che *altera*-inghiotte il senso nella significatività ci conduce, dice Henry, alla ferale conseguenza di una prospettiva *tout court* 'idealistica': il 'vero' dolore non è quello provato "in interiore homine", nella *veracità* della "strettoia vitale" ovvero nella *certezza dell'assoluta soggettività*; una «certezza», si badi bene, che per Michel Henry è e coincide con la «*verità originaria*», l'unica verità vera perché coincidente con la 'prova provata' del sentirsi, a dispetto, quindi, di qualunque pensiero continui a pensare la loro *separazione, irridendo*, come avviene nell'hegelismo, ad esempio, *il grado della certezza soggettiva*, reputandola *un nulla ininfluyente* nella 'costituzione' del Vero. Dal momento, invece, che è soltanto «nell'essere soggettivo del movimento... [che] la verità può trovare un fondamento [giacché] è nel-

l'interiorità dell'uomo che abita la verità»⁵, quel *dolore e/o vergogna* significati-rappresentati-li-davanti, nel 'fuori' del proprio sguardo 'percipiente', come *momento pensato alidilà del movimento vissuto, compreso quindi a distanza da questo*, sono, per Michel Henry, *solo sostituzioni aberranti e falsificazioni della Verità della "realtà umana"!* Le pagine finali di *L'essenza della manifestazione* s'incaricano, *contro la filosofia disperata di Hegel, di ridare speranza alla 'realtà umana', restaurando e dando nuovamente dignità all'Interiore costituendolo in ontologia positiva.*

Se un'educazione all'umano, come recita il titolo di questo seminario, vi è nella filosofia di Henry, essa consiste e si risolve essenzialmente nel *fuoriuscire dal fuori che è il mondo* e nel ritrovare, contro la *dispersione di sé nel mondo*, contro l'uomo mondano, tutta la verità dell'Interiore, *assestandosi*, cioè, come si legge in una pagina di *La question du refoulement chez Schopenhauer*, in quella «condizione di un essere che nessuna distanza separa mai da sé [che] si stringe in ogni punto del proprio essere ed è tutt'intero lui stesso in ogni istante. [...] Un tale essere coincidente con sé [...] non è l'essere morto della tautologia di cui diciamo che è ciò che esso è: A=A, [ma] è la vita, ciò che prova se stessa immediatamente, la soggettività assoluta.»⁶

Ma per far questo, ovvero per *rientrare in sé*, e non per situarsi, una volta abbandonata la 'morta tautologia identitaria', nella differenza di un sé che si ritiene Unico, sibbene nell'*immediazione del proprio pathos*, lì dove si trova *in fine e da sempre* il vero ed unico Sé, occorre compiere un *radicale Schritt zurück*, condursi, e dunque *viversi così: anywhere out of the world!*

Se dunque il compito del filosofo e della filosofia è *riprendersi la speranza di una vita interiore*, risulterà evidente che il gesto *decisivo* sarà quello di distinguere, per dissociarli, *mondo-vita, disabilitare il-disabituarti del mondo per ri-abituarsi* all'unico vero «sito» (*ethos*) dell'umano, al suo *essere clandestino*⁷: la vita.

⁵ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris 1965, p. 105.

⁶ Idem, *La question du refoulement chez Schopenhauer*, in *Phénoménologie de la vie*, II, *De la subjectivité* (d'ora innanzi: PdV II), Puf, Paris 2003, p. 116.

⁷ Si veda, per questa dicitura della *vita vera come vita clandestina*, la ricostruzione henryana dell'esperienza della Resistenza nell'*Entretien avec Roland Vaschalde*,

Se così è, si potrebbero allora leggere la figura del sonnambulo e dell'ipnotizzato, con la loro *strana fenomenicità*, con il loro modo inconsueto di abitare-vivere il mondo-là fuori: *ad occhi chiusi*, come un altro modo, *un'altra maniera*, di *indicare il fervore notturno della vita*, il suo 'lavorio' clandestino?

Per Michel Henry, come vedremo, è essenzialmente questo *tratto di invisibilità e quello che in essa si prova*, che quelle esperienze 'danno a vedere'.

Ma se l'*esperienza* sonnambolica e quell'ipnotica danno a vedere anche, e forse innanzitutto, *il muoversi di una soggettività* in uno 'spazio' intermedio, – il mobile essere del sonnambulo o dell'ipnotizzato è, di fatto, se non altro *per il tempo della sua esperienza, posto-tra*: sonno e veglia, lucidità e confusione, auto-nomia ed etero-nomia, nella *labile compresenza* di simili stati, – perché la pratica del filosofare che si vuole però essenzialmente *dissociativa* fa ricorso all'esperienza del sonnambulo e dell'ipnotizzato, *esperienza di fatto consociativa e melangée*, per dire-mostrare l'“essenza” invisibile della prova-vita?

Già Montaigne, nei suoi *Saggi*, aveva elevato ad «articolo più universale della [sua] logica», il «*Distingo*»⁸. Ma per lui, la distinzione non richiedeva né finiva in una dissociazione, come avviene invece in Henry. Quell'articolo, infatti, era per Montaigne un modo o il modo di *attraversare* un fondo-fondamento, sia in sé che nel proprio giudizio, fatto di «volubilità e discordanza ... confusione e mescolanza», un fondo-fondamento assolutamente non rimovibile, e di conseguenza non ri(con)ducibile-a né convertibile-in termini quali: *assolutezza, semplicità, solidità*, giacché: «Che altro siamo noi se non sedizione e discordanza?»⁹, da cui discende, *quasi definizione della natura umana*, che «l'uomo, in tutto e per tutto, non è che rappezzamento e screziatura»¹⁰! La 'legge' dell'oscillazione, come dirà ancora nei suoi *Essais*, impedisce,

in Michel Henry. *L'épreuve de la vie*, sous la direction d'Alain David et Jean Greisch, Les éditions du Cerf, Paris 2001, p. 49. Mi sono intrattenuto intorno a quest'immagine della *vita*, nel secondo capitolo (pp. 57-82) del mio *Allucinare il mondo. Note sulla filosofia di M. Henry*, Paparo, Napoli 2013.

⁸M. de Montaigne, *Saggi*, cit. Libro II, capitolo I, p. 597.

⁹*Idem*, Libro III, capitolo V, *op. cit.*, p. 1605

¹⁰*Idem*, Libro II, capitolo XX, *op. cit.*, p. 1249.

di fatto, di fissare la mescolanza o di discioglierla: «Io non posso fissare il mio oggetto, scriveva Montaigne. Esso procede incerto e vacillante, *per una naturale ebbrezza*»¹¹ – e si faccia attenzione al fatto che l’“oggetto” in questione, impossibile da *fissare* e “incerto e vacillante *per una naturale ebbrezza*”, è il *soggetto che si mette alla prova, si saggia*, ovvero l’*ebbro vivente* Michel de Montaigne. L’unica questione, o compito del filosofo (morale o meno che sia) consisterà, allora – una volta stabilito che non si tratta, per questa scelta filosofica fatta all’insegna dell’*oscillazione*, di *peindre l’etre ma le passage*¹² – nel *provarsi a co-abitare nella costante oscillazione*, nel *sup-portare-sopportare* la propria ‘naturale ebbrezza’, pur ricorrendo nel proprio ‘stare abitativo’ a «l’articolo più universale»: *distingo...*

Insomma: il *distingo* di Montaigne *non poggia* sulla solida omogeneità di un Sé, di un *Ipse* che si rapporta a sé senza passare per nessun ‘estrinseco’ rapportarsi-a sé, come vale invece per Henry. Questi, infatti, utilizzando e *riscrivendo a suo modo* l’affermazione kierkegaardiana: «l’io dell’uomo... [è] un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro»¹³, o anche: «l’io, da sé, non può giungere all’equilibrio e alla quiete, né rimanere in tale stato, ma soltanto se, *mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero*»¹⁴, *irrigidisce-scioglie* il ‘movimentato’ andamento dialettico kierkegaardiano della ‘costituzione’ dell’io, in direzione della propria *dicotomica-antinomica* posizione, riducendolo a un semplice: «*Le moi est le rapport à soi ... posé par un autre*» (EM, p. 852).

Come avviene in altre occasioni, ad esempio quando rilegge Freud¹⁵,

¹¹ *Idem*, Libro III, capitolo II, *op. cit.*, p. 1487, c.m.

¹² *Ibidem*. Ma anche, Libro II, capitolo XII, dove si legge: «non c’è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. *E noi, e il nostro giudizio, e tutte le cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa* [c.m.]. Non abbiamo alcuna comunicazione con l’essere.», *op. cit.*, p. 1113.

¹³ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1973³, p. 216.

¹⁴ *Ibidem*, c.m.

¹⁵ Rinvio per questo alle pp. 91-93 del mio saggio *Mitologia dell’invisibile*, in F.C. Papparo, *Umbratile dimora. Verso un’etica della rappresentazione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002.

anche in questo caso il taglio sospensivo operato da Henry non ha altro scopo che *confermare* le sue tesi e, nella fattispecie che sto esaminando, di *ante-porre e in maniera assolutamente anti-tetica* il «rapporto posto da un altro» al *contemporaneo* rapportarsi dell'io a sé, dissolvendo così, la 'strana' e *paradossale* dialettica kierkegaardiana e la correlativa figura dell'e-sistenza che ne emerge: «l'uomo [è] ... una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma una sintesi [che] è un rapporto tra due principi»¹⁶, nella *pratica dell'immediazione vitale*, dove, come abbiamo già visto a proposito di quell'essere che è la vita, *non c'è e non può esserci rapporto*. Ma così *tagliando-dissociando* Henry non propone altro che una figura di *e-sistenza* che in effetti e in realtà è soltanto e sempre solo un'*in-sistenza contro e fuori di ogni relazione ad altro!*

Nella 'riduzione' operata da Henry ritroviamo lo stesso *gesto dissociativo* che abbiamo visto all'inizio a proposito del darsi contemporaneo di dolore (o vergogna) reale e della sua (loro) percezione. E in effetti, è la *contemporaneità del due* che Henry ha sempre di mira di *interrompere*, arrivando così, nonostante lo sforzo fatto per riabilitare, a fronte del visibile-estatico-manifestativo, l'altro regno dell'"apparire", quello invisibile-rivelativo, a ritenere che l'ordine della rappresentazione, dell'estatizzazione, non sia altro, meglio ancora sempre, che «l'omissione pura e semplice della dimensione ontologica della realtà», o dell'affettività, *disconoscendo il fatto* della mescolanza o compresenza nella nostra vita mortale di questi due 'ordini'.

Per interrompere lo snaturamento della "dimensione ontologica", snaturamento che consiste nel rendere 'omogenea' «l'eterogeneità strutturale dei due componenti [...] mescolando l'una all'altra inestricabilmente» le due dimensioni (*EM*, p. 799); per opporsi alla china rovinosa-barbarica della devitalizzazione, bisogna, secondo Henry, *almeno in filosofia* (ma nella vita del filosofo che dissocia, avviene altrettanto?) tenere ferma la dissociazione, meglio ancora, districare il "*mortal coil*" (Shakespeare) che noi siamo, il suo *essere concretamente fatto di movimento e stasi, di prova cocente e attenuante distanza*, e, una volta *discioltolo dal suo star-anche-fuori*, rilegarlo-religarlo all'unico *filo consistente*, quello della Vita, in modo tale che non venga *annientata*

¹⁶ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit., p. 215.

l' 'interiorità' a favore della sua 'oggettivazione espressiva', ritenuta da Henry, sempre e comunque, una *mortificazione della vita*!

A mio parere, però, l'affermazione-scoperta dell'esistenza di due regni dell'apparire, finisce per approdare, *malgré Henry*, non, come pensa Tilliette, a una *nuova monadologia*¹⁷, ma solo a un nuovo 'monismo' – se i due regni vengono pensati come assolutamente *antinomici*, radicalmente *eterogenei* e in più gerarchizzati nella forma dell'Uno fondante l'Altro!

E in effetti, *per imporre* “le ragioni” della Vita (rigorosamente maiuscola!), Henry, si è adoperato con *estremo fervore* – non immune da una certa contraddittorietà, che sempre attraversa, *a sua insaputa*, l'infervorato¹⁸ –, a 'silenziare' il registro della Rappresentazione, dichiarandone incessantemente la 'miserabilità' e facendolo dipendere, in tutto e per tutto, dall'altro registro, quello dell'Affettività.

Solo che, così *riscrivendo-traducendo* i rapporti tra la Forza irriducibile dell'affetto e la sua riduttiva trascrizione nel regno della Rappresentazione, altro non viene fuori se non un'immagine dell'umano tutta segnata dall'«incantesimo incandescente» della Vita, tale, però, ed è il mio punto di vista, da consegnare-ridurre il nostro *mortal coil*, il nostro “viluppo mortale” – e uso volutamente e con forza il termine *mortale* (invece di *creaturale* o *finito*) – a “una pesantezza”, a una “sofferenza” inesauribile il cui “gioire” si risolve-dissolve nell'essere fino in fondo il proprio sofferente fondo, nell'aderire al patimento infinito del vivere, cospirandovi senza *quasi mai* respirare, cui metterà probabilmente fine quell'altra Vita, e nel *frattempo del nostro vivere mortale, la costitutiva ipnosi* nella quale Henry situa la 'Vita vera'.

Orbene, se è un *rinnovato monismo*, ancorché *rovesciato* (non più trascendente, come quello classico, ma “trascendentalmente imma-

¹⁷ Peraltro è lo stesso Henry a prendere più volte le distanze del suo presunto 'monadologismo' da quello leibniziano. Rinvio su questo alle osservazioni contenute nel mio *Allucinare il mondo, cit., passim*.

¹⁸ Ho messo in evidenza questa contraddittorietà, ragionando intorno alla presenza nella filosofia henryana della dicitura: *rappresentazione semplice*, nell'ultimo mio scritto sul pensatore francese: *Transitabilità e trans(ap)parenza del pathos. Sulla nozione di “rappresentazione semplice” nella filosofia di M. Henry*, in L. V. Distaso-F.C. Papparo, *Textura rerum. Parvenza apparenza appariscenza*, Ets, Pisa 2015, segnatamente alle pagine 41-83.

nente”¹⁹), che emerge dalla riflessione henryana, di nuovo, quale senso ha, in una filosofia cosiffatta, il ricorso all’immagine del sonnambulo e dell’ipnotizzato, soggetti, per dirla con Montaigne, che *vegliano dormendo e vegliando dormono*, nei quali si mostra in tutta la paradossalità della loro figura la mescolanza di fondo e la strutturale duplicità, *non antinomica e nemmeno rimovibile*, e dunque *appena trascendibile*, che attraversa il nostro ‘mortal coil’?

Siamo certi, come vuole Henry, che in quella «sorta di ipnosi» cui egli riconduce tutto il nostro «fare» – beninteso un’ipnosi che nulla ha a che vedere con la figura dell’“inconscio” (dove *operano* ancora delle “rappresentazioni”) e piuttosto approssimabile a «un non so che che si sottrae all’Ek-stasi»²⁰ – sia ‘provata’ e *testata* «l’immediazione di ciò che raggiunge se stesso fuori rappresentazione», ovvero *la stretta patetica della forza-vita che ‘si sforza’ di immanere in sé*, senza far ricorso a nessuno, *fosse anche minimo*, ‘tratto rappre-

¹⁹ Si veda la *Conclusion a Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., pp. 257-258 e 260-263. Sulla dicitura di monismo rovesciato, si veda anche E. Marini, *Vita corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005, p. 221.

²⁰ M. Henry, *Le cogito de Descartes*, in *PdV II*, cit., p. 103. Sarebbe interessante approfondire questa locuzione: *je ne sais quoi* – che, a quanto mi risulta, viene espressa una sola volta da Henry e utilizzata, nel testo citato, per dire l’«Archi-rivelazione ubicata nella carne impressionale del pathos e in tutto ciò che è affettivo». Ripresa dalla dimensione dubbiosa di Cartesio, per applicarla a e tradurla, *positivamente*, nella *Rivelazione che è la vita*, l’espressione: *je ne sais quoi*, rischia però di riproporre e riportare l’ambito della *rivelazione* alla figura dell’indeterminatezza e dell’opacità, così ri-oscurando e smentendo, contemporaneamente, la conseguenziale *verità soggettiva*, il suo *assoluto esser certa di sé*, che *consegue dall’avvertimento in sé del potere rivelativo della Vita*. Di più, e più rilevante ancora, ‘leggendo’ così la *rivelazione-vita*, si getta, *sit venia verbo*, una *luce sinistra* sull’altra espressione, fondativa-caratterizzante la dimensione propria della vita: essere cioè un *saper fare*, anzi quel sapere *primitivo e primordiale assolutamente insostituibile e ineliminabile da quel sapere altro in cui consiste il sapere ecstatico*; leggendo, infatti, la *Rivelazione-vita* come un *positivo je ne sais quoi*, “l’agire” vitale si trasforma in un puro automatismo ‘abitudinario’, in *un agire a vuoto* (si vedano a tal proposito le osservazioni espresse da Henry nel suo testo su Marx, *Marx 1. Una filosofia della realtà*, a cura di G. Padovani, tr.it. di M.G. Botti, Marietti, Torino 2010, in particolare le pp. 440-441; 442-443; 473-474), e il *sapere certo*, nel quale la *soggettività assoluta si riconosce riconoscendovi l’ambito della verità vera, perché originaria*, in un sapere che *non sapendo che* si espone a o cerca una *verità altra da sé* che gli faccia ‘intendere’ il *je ne sais quoi!*

sentativo²¹? Vediamo allora cosa ci dice Michel Henry. Ponendosi la domanda: «esiste un modo di conoscenza diverso dalla rappresentazione estatica?», ma escludendo che si possa avere una risposta articolata come una «proposizione speculativa» e avanzando l'idea che si debba, piuttosto, rispondere con 'il semplice' «riconoscimento del Fenomeno originario», Henry, nel saggio dedicato a *La question du refoulement chez Schopenhauer*²², introduce il riferimento al 'fenomeno' del sonnambulismo nei seguenti termini:

«... questa conoscenza non greca, inestatica, senza luce e alla quale nulla offre mai nessun volto – ... questo puro soffrire chiuso nella sua soggettività pura [...] *che lo si dirà sonnambolico fintantoché si prenderà per modello, criterio e struttura di ogni conoscenza possibile la relazione al mondo nell'e-stasi dell'esteriorità...*»

Un po' più avanti, però, sempre nello stesso saggio, e per mostrare il singolare 'potere dell'Affettività' – concepito e proposto, alla maniera di Biran che l'ha individuato e appellato, come un *Io posso*, che può esercitarsi «solo a condizione di coincidere con sé in questa coincidenza assoluta dove non vi è né luce né mondo, né oggetto né relazione all'oggetto, nessuna conoscenza e nessun soggetto di conoscenza, ma solo la pura prova di questa immediazione nella carne impressionale della sua affettività» – abbiamo un'altra affermazione a proposito del sonnambulismo e/o ipnosi, non più *limitativa* come quella precedente, ma decisamente *positiva*:

«Ogni uomo – e non soltanto i sonnambuli – cammina in stato ipnotico, ovvero in assenza di ogni coscienza rappresentativa, di ogni conoscenza d'oggetto, di ogni mira intenzionale di un senso, di ogni pensiero. *Tutto quel che facciamo e sappiamo fare, lo facciamo a questo modo, nella notte di questo sapere primordiale*»²³.

²¹ Cfr. M. Henry, *La critique du sujet*, in *Phénoménologie de la vie*, II, *De la subjectivité*, cit., pp. 19-20.

²² M. Henry, *La question du refoulement chez Schopenhauer*, in *PdV* II, cit., pp. 140-141.

²³ *Ibidem*. I corsivi sono miei.

Orbene, in questa duplice proposizione del ‘fenomeno’ del sonnambulismo, – una volta *regardé* come ‘espressione’ dell’instatico e dunque visto come *forma limitante* se lo si guarda dalla prospettiva ‘mondana’ tutta versata nel visibile e nello ‘spettacolo’, e una seconda volta *regardé* come il *vero criterio* del nostro fare, ‘espressione’ *positiva* del ‘facere’ affettivo – quello che si avvanza non è altro che la possibilità di poter “*ostendere*” *l’irrappresentabile per eccellenza*, ovvero la ‘realtà senza volto’ della Vita, se la vita è e consiste, come già diceva Montaigne: «in movimento ed azione»²⁴, innanzitutto e soprattutto come un ‘facere’ affettivo, che è anche e sempre un saperci fare senza nozione precisa (un *je ne sais quoi*), assolutamente versantesi nell’invisibile inoperosità del proprio agire.

Ma cosa vuol dire *ostendere*, *presentare l’invisibile*, quando “ciò che”, e niente affatto un “chi”, ha ‘il potere’ di farlo: ostendere l’“essere”(della) vita, movimento ed azione, lo fa *solo ad occhi chiusi*?

Ce lo spiega lo stesso Henry, quando in *Fenomenologia materiale*, nella seconda parte del saggio *Pathos-avec* dedicato alla *fenomenologia della comunità*, tira in ballo, quale esempio di comunità patetica, l’esperienza dell’ipnosi.

«Quali che siano le incertezze che circondano questo *strano fenomeno* [c.m.], la sola tesi sicura che è possibile formulare a suo riguardo è la seguente: *né l’ipnotizzatore né l’ipnotizzato esistono per questo fenomeno, perché né l’uno né l’altro appaiono in un mondo, non sono dei fenomeni nel senso greco* (cc. mm.). O anche: l’«ipnotizzato» non si rappresenta né l’altro né se stesso, perché non si rappresenta nulla, perché lì dove egli è, nella vita, non c’è rappresentazione»²⁵.

Ricorrendo, per spiegare il ‘modo inappariscnte di apparirsi’ dell’ipnotizzato e dell’ipnotizzatore, al fenomeno animale della *fascinazione* (altro modo per dire: *ipnosi*), Henry afferma che la fascinazione-ipnosi *si dà solo se “il soggetto”-“animale” «coincide con un moto in lui, con una forza, tale che esso non è più altro che questa forza e vi si lascia trascinare»*²⁶, insomma *quando l’animale-soggetto è preda di e in preda*

²⁴ M. de Montaigne, *op. cit.*, Libro II, cap. VIII, p. 685.

²⁵ M. Henry, *Fenomenologia materiale, op.cit.*, p. 200.

a una forza, quando, cioè, l'affascinato-ipnotizzato è 'un' *soggetto vero e proprio*, ovvero, greicamente, un *upokeimenon*, un «sog-giacente... che persiste identico a sé», come dichiara lo stesso Henry²⁷, e insieme però anche un *assoggettato-a!*

Il sociologo-filosofo Gabriel Tarde, aveva già, nel suo testo *Le leggi dell'imitazione* – più o meno nella stessa direzione proposta da Henry quando tira in ballo il sonnambulismo e l'ipnosi per 'pensare' la comunità umana – determinato la relazione intersoggettiva e/o "lo stato sociale", a questo modo: essi sono, «al pari dello stato ipnotico, ...una *forma del sogno, un sogno su comando e un sogno in azione* (c.m.). Non avere che idee suggerite – diceva Tarde – e crederle spontanee: *tale è l'illusione propria del sonnambulo, così come dell'uomo sociale*»²⁸. Non ho tirato a caso in ballo l'espressione di Tarde; si sarà notata, infatti, *l'analogia* proposta: essere lo 'stato sociale', così come l'ipnosi, *una forma del sogno*, e il sonnambulo un *essere in preda a un'illusione!* La dicitura usata da Tarde si spiega anche con la sua *idea di fondo* che l'individualità è costituita-strutturata da *forze*: credenza e desiderio, cui corrispondono, sul piano dell'*agire soggettivo, i modi* dell'imitazione e invenzione, e questo *quadrilatero* compone, *sino in fondo*, la dimensione 'soggettiva' (compresa ovviamente, e innanzitutto, quella onirica e/o illusoria che tanta parte ha nella vita concreta dell'individuo, sociale e non).

Nulla di tutto questo, invece, in Henry, e per una ragione molto semplice che non è relativa solo alla sua ostinata demolizione di tutto quanto è passibile di rappresentazione – cosa infatti di più "rappresentativo" di un sogno o di un'illusione, che sottopongono alla trafilatura rappresentazionale "il reale" agire e/o vivere da cui sono affetti?²⁹

²⁶ Ibidem.

²⁷ Idem, *Philosophie et subjectivité*, in *PdV* II, cit. p. 54.

²⁸ G. Tarde, *op. cit.*, p. 120, in G. Tarde, *Scritti sociologici*, a cura di F. Ferrarotti, Utet, Torino 1976.

²⁹ Si legga, al riguardo, quel che scrive nel suo *Genealogia della psicoanalisi* (tr. it. di V. Zini, Ponte alle Grazie, Firenze 1970), sulla sopravvalutazione freudiana della dimensione onirica, che ad Henry appare essere ciò che ha spinto Freud a «sovradeterminare il concetto rappresentativo dell'inconscio» (*op. cit.*, p. 266) – cosa questa che non avverrebbe, *ovviamente*, nella dimensione ipnotica, scevra in maniera assoluta da qualunque forma di rappresentatività o fenomenalità estatica!

Ma anche, e certamente meglio: perché ciò che Henry vuole ‘dar a vedere’, sotto ‘la forma’ del sonnambulismo e/o ipnosi, non è la modalità *sognante* che li ‘sostiene’ e che, gioco forza, si traduce-esprime nella *messa in scena di “ciò che” li agita-li chiama ad agire*, ma piuttosto *il potere e la potenza dell’affettivo in quanto tale*, nella sua *purezza a-rappresentativa*, nel suo *agire(a)vuoto*!

Come suggerisce, infatti, nel terzo esempio di comunità patetica: il rapporto tra analista e analizzato (il primo esempio è il rapporto madre-bambino, il secondo, l’ipnosi), Quello (*Cela*) che avviene, quello che si mostra all’opera, nella fattispecie del transfert, è l’esistenza di una Forza e di un’Energia, ovvero di un *Agieren* «ostinato, immerso in sé, sommerso da sé, e impossibilitato a fare niente altro che ciò che fa», più chiaramente ancora: «un *Agieren* sonnambolico, cieco, indifferente a tutto ciò che lo circonda, un fare in stato ipnotico – “inconscio”»³⁰. È questa *cifra* di un ‘basso continuo’ che Henry coglie e propone nel sonnambulismo e nell’ipnosi – un *agire*, un *facere* cui non serve, per agire e fare, nessuna messa a distanza *rap-presentativa*, nessuna *intentio distensionale*, ma solo l’*insistente presenzialità a sé, tout court*: una *coscienza-in sé*, che non è né per altro né per altri, com’era ed è in Hegel la *coscienza* (apertura di un intervallo *tra* Io e ‘altro’, statuizione-stabilizzazione di un ‘soggetto’ e un ‘oggetto’ che ‘emergono’ dalla ‘falda’ dell’ “anima”), ma quella *paradossale coscienza a sé che è l’affetto*³¹, quel *nodo inestricabile*, non ‘mortale’ proprio perché *assolutamente* ‘vitale’, cui il soggetto ‘immerso nel sonno rappresentativo’, il sonnambulo o, che è lo stesso, il vivente, dà ‘figura’ senza vedersi raffigurato-raffigurante!

Si potrebbe dire anche: *quello che* ‘o-stenta’ il sonnambulo, nel suo incedere a occhi chiusi, nella sua ‘materiale intenzionalità’ (movimento e azione come espressione del *corpo assoluto* o *noumenico* che *supporta* gli altri due ‘modi’ di essere del nostro corpo: quello mondano e quello organico³²), non è altro che *l’Immanenza che tutti ci sottende*, un suolo, secondo l’immagine kafkiana più volte ripresa

³⁰ M. Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 201.

³¹ Ibidem.

³² Si veda, nel merito, M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., in particolare le pp. 262-308.

da Henry³³, che «non è mai più largo dei due piedi che lo coprono», o, come è detto nel testo su Maine de Biran, un «esser immerso in un ambito in qualche maniera non più vasto dell'immanenza».

La *strana figura* dell'immanenza trascendentale, di cui Henry parla appunto nel testo su Maine de Biran, non è altro che l'espressione del *movimento uroborico della Vita*: «L'io vivente, scrive Henry, è in effetti una sorta di auto-movimento, di auto-trasformazione, *come una palla che ruota e mai si separa da sé*»³⁴!

Questa curiosa immagine dell'io vivente: una palla che ruota e non si separa mai da sé, che, d'un lato dà l'esatta idea di cosa intenda Henry quando parla della «soggettività assoluta»³⁵, e dall'altro sfocia, come ha giustamente messo in evidenza Rudolf Bernet, in «une conception fusionelle de la Vie transcendante [perché rigetta] tout forme de différence et d'écart dans le monde»³⁶, vorrei, questa *uroborica* figura del vivente, tentare di avvicinarla a quella del sonnambulo – figura, lo si è visto, che Henry propone di *estendere all'umano in generale* – e chiedermi se la Vita cui pensa Henry, la vita vera, non sia in fondo, non una forma del sogno, o un sogno *tout court* (ancora maculati dai nostri occhi mortali), *ma soltanto e sempre una forma di sonno, con il rischio*, se così è, *di dare della 'mobilità' della vita, della sua instancabile 'motilità', la 'perturbante' presenza in essa della voglia assoluta di instare, ovvero di 'non-essere-più'*, né movimento né azione, ma *assoluto stare!*

Detto sinteticamente: *se questa vita, sonnambolica e ipnotizzata, che è*

³³ *Ivi*, p. 204. Ma prim'ancora: *EM*, § 37, p. 361. La frase kafkiana recita: «Possibilità che il terreno sul quale ti trovi non può essere più grande dei due piedi che lo coprono», in F. Kafka, *Il silenzio delle sirene. cit.*, p. 91.

³⁴ M. Henry, *Art et phénoménologie de la vie*, PdV, III, p. 295.

³⁵ ...ma non si potrebbe leggere una tale immagine come il ritorno, nella più anti-hegeliana delle filosofie del Novecento, qual è quella di Henry, del “cane morto”, come diceva polemicamente Marx contro i detrattori del filosofo di Stoccarda, Hegel, e della sua più consueta figura dell'assoluto inteso come *circolo dei circoli?*!

³⁶ ...rigettando ad esempio, anzi *svalorizzando tout court*, come con forza si è espresso Bernet, «le fait d'être né d'une femme et d'un homme, de cette femme-ci et de cet homme-ci, [così che] notre dette vis-à-vis des générations passées et notre responsabilité pour les générations futures [non hanno alcun] signification transcendante»; Cfr. Rudolf Bernet, *Christianisme et phénoménologie*, pp. 181-201, in *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch, Les éditions du Cerf, Paris 2001, in particolare pp. 199-200.

il suo 'vero essere', *non rischi di assomigliare alla non-vita?*!

E del resto, come non pensare a quest'*irritante analogia*, quando Henry stesso, nel presentare il proprio *progetto* di una «teoria ontologica del corpo», il *corpo soggettivo*, meglio ancora nel darne «il contenuto dogmatico» (espressione testuale contenuta in *Philosophie et phénoménologie du corps*), dichiara: «il nostro corpo è un atto, ma spesso un atto che non agisce, il nostro corpo è essenzialmente movimento, ma si tratta altresì di un movimento immobile»³⁷?

Come 'pensare' o 'immaginare' un simile corpo, tutto *immerso* nell'immanenza del suo *Sé* dove «si compie il movimento senza movimento» (EM, 591), nel quale fluisce come non fluendo *una simile vita* (*atto e moto, alla lettera, assoluti: sciolti e compiuti*), se non *sub specie aeternitatis*, o, il che è lo stesso, come *lo sfero parmenideo*?

Come pensarlo, quest'"essere" *pregno di vita* che mai, *nemmeno per sogno ma solo in sonno, tenta di sprigionare il proprio 'moto' e il proprio 'agire'*, ovvero la propria 'vivacità', dall'*angoscia che lo attraversa da cima a fondo, sforzandosi fino allo sfinimento patetico di 'non cadere' oltre-Sé?*

Come *pensarla*, ammesso che sia possibile, *la vita?* Per Michel Henry, in effetti, non solo *la vita* è, per il pensiero, per qualunque pensiero, *l'impossibile per eccellenza* ma è soprattutto impossibile che possa *pensarla* quel mortale che si fa chiamare filosofo, che fa il «mestiere difficile di pensare», *ovvero di pesare e depensare ciò che gli cade sotto lo sguardo*, giacché *pensare* significa sempre e comunque 'porre-imporre' «un'intenzionalità che si apre al-dif fuori non solo alle cose sensibili, ma alle cose intellettuali» e che «lì dove guarda (*regarde*) il pensiero, la vita non c'è mai», in quello sguardo che tenta di 'afferrarla', in quell'*intentio distensionale* il cui unico scopo è 'annientare' *l'intenzionale immanere*, far 'come se' fosse *niente*³⁸.

E tuttavia, come non pensare che un tale 'essere': Vita-affettività-corpo soggettivo, serratamente immobile nella sua attiva mobilità, o, volendo concedergli una sorta di *movimento reale*, che *vortica su e in se stesso come una trottola*, non abbia nulla a che vedere *con la realtà del nostro corpo mortale* e che, pensato come lo pensa Henry, esso è più *l'indice di un corpo glorioso già-qui*, che vive, *ora*, nel tempo della sua mortalità,

³⁷ M. Henry, *op. cit.*, pp. 226-227.

³⁸ Cfr., *Debat autour de l'oeuvre de Michel Henry*, in PdV IV, p. 210.

la sua ‘immanente trascendentalità’, *in attesa della vera Immanenza*, com’è ad esempio vissuta nella dantesca rosa dei Beati?

Ma se così è, allora perché *il sonnambulo*? A volerlo, in effetti, prendere nella sua *realtà* di vero sonnambulo – cosa che Henry non fa, giacché una tale figura è da lui *regardée*, nel senso forte della concettualità, quale *indice intenzionale di qualcosa che a malapena possiamo afferrare: il cuore della Vita*, – egli è quell’essere *sospeso-compreso* tra la veglia e il sonno, tra *una specie della veglia e una specie del sonno*, un essere *intermedio* dunque che *vive dormendo e dormendo vive* (per riprendere a modo mio l’espressione di Montaigne), *un’incongrua mescolanza*, insomma, e niente affatto *un essere, o un corpo, absolutus* (giacché, in sostanza, il sonnambulo *non è mai definitivamente nell’una o nell’altra ‘regione’ del vivere, e bascula invece tra l’una e l’altra mai definitivamente essendo o solo dormiente o solo vegliante*).

Perché il sonnambulo, che *esprime di fatto, e senza gerarchia o antinomicità, il Due in Uno*, viene ridotto-riportato ad *esemplare* quell’*Uno principale, senza coscienza rappresentativa, senza oggetto, senza intenzionalità, senza pensiero*, in una parola, la Vita nella sua assoluta immanenza da cui ognuno/a è affetto?

Siamo certi, come vuole Henry, che il sonnambulo o l’ipnotizzato siano *la figura per eccellenza di un ‘facere’ a-rappresentativo*? O si deve dire piuttosto che essi *danno carne e corpo là-fuori, oltre Sé, alle rappresentazioni di cui sono preda* (vengano le *ingiunzioni a rappresentare* da un Dettato interiore o dalla Voce dell’Altro, come è il caso dell’esperienza ipnotica)? E che essi, *in realtà, mettono in scena* quelle *«intenzionalità della vita corporale»*³⁹, le *esprimono*, in senso forte, di certo *con quel grado di coscienza* che Henry ha definito altrove *coscienza in sé*, presenza assoluta a sé, ovvero *nella modalità dell’affetto*, ma le *esprimono comunque* con quel *corpo sospeso a mezzo tra la veglia e il sonno*, dunque con un corpo che non è per nulla *absolutus*, giacché i corpi del sonnambulo e dell’ipnotizzato hanno almeno bisogno per *dare a vedere, nonostante essi non si vedano farlo, l’Interiorità in cui sono infossati*, di un *luogo* o un *ambito* nel quale ‘versare’ la ‘materia’ del loro ‘agire a occhi chiusi’? È così ininfluente, almeno nell’esperienza concreta del sonnambulo, *il fatto che* abbia bisogno di un luogo, di

³⁹M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit. p. 287.

uno spazio per agire il proprio agire e che lo agisca a contatto e attraversando la familiarità del proprio luogo?

Mi si potrebbe tuttavia chiedere: se l'uso henryano delle figure del sonnambulo e dell'ipnosi è fatto *en philosophe*, e consiste in effetti nel gesto di *astrarre-isolare dalla vita concreta del sonnambulo e dell'ipnotizzato il suo (?!) indice essenziale*: una coscienza priva di rappresentazioni, perché lei insiste, *contro la cifra concettuale henryana*, a sottolineare, invece, nell'effettiva esperienza del sonnambulismo e dell'ipnosi, *la compresenza, strana*, sicuramente, *ma vera* di due registri: quello del sentire e del rappresentare (almeno sotto la forma, quest'ultimo, di una *Darstellung*), congiunti e inscindibili?

Io potrei rispondere, e di fatto rispondo così: se, come è suo solito fare, Henry *isola e ipostatizza* i due registri; di più, se, *dissociandoli nel loro mescolamento*, fa fungere uno dei due, *nella sua assoluta eterogeneità*, da fondamento fondativo dell'altro, si sta forse parlando dell'*esperienza realmente sonnambolica o ipnotica*, del *sentimento vitale* che viene agito in tali esperienze, dove vita e rappresentazione (almeno come *rappresentazione semplice*) si danno a vedere insieme *sull'agire scenico del movimento sonnambolico*, dove essi sono *contemporanei nel vissuto che si presenta-fuori*?

O si sta tentando solamente *di estrarre da quelle esperienze 'materia' per la propria teoria ontologica del corpo soggettivo*, che, lo ricordo, del corpo nella sua 'varietà' di corpo, è solo *la scarna silhouette*? In cosa, *la fenomenologia materiale*, che è tale perché 'lascia libera' la materialità da ogni 'mira intenzionale' *formativa-annientante*, si differenzerebbe, allora, dalla *Seinsfrage* heideggeriana, se, *in fondo e al fondo*, è comunque a un'ontologia che mira *la nuova fenomenologia radicale*, di cui Henry si fa promotore – addirittura a un'*ontologia della pienezza*, perché, precisava Henry, «la vita non conosce falles»⁴⁰?

Quando de *la Vita* si dà, *essenzialmente*, l'"immagine" di una *assoluta pienezza*; quando di Essa si insiste a dire il suo 'stare' *immemoriale e immobile*, il suo *ostinato rigore a immanere in Sé*, mi chiedo se Henry stia parlando della *nostra vita di mortali* o invece di un'altra vita, la *Vita eterna*.

⁴⁰ M. Henry, *Pour une phénoménologie de la vie*, in *Entretien avec Olivier Salzar Ferrer*, Editions de Corlevour, Mayenne 2010, p. 34.

Rinserrando la nostra *vita mortale* nelle sue ‘immobili fluenze’, per ‘timore’ di ‘perdere la propria sostanza vitale’ *appena mette fuori il naso*, non si rischia, per usare una bellissima espressione di Leopardi, «il ristagno della vita al cuore»? Non si rischia di tradire, aldilà di tutte le precisazioni che vengono fatte, *in primis* da Henry e poi da molti dei suoi ‘fedeli lettori’, il senso *radicale* della propria *fenomenologia materiale*, se *la vita*, nel tentativo che si fa, il filosofo fa, di ‘descriverla’, esce fuori con delle fattezze poco ‘vitali’? Se come vuole lo stesso Henry in una delle sue numerose precisazioni, a proposito del rapporto tra fenomenologia e ontologia, una precisazione che io considero una vera e propria *massima* del suo pensiero, afferma con forza che: «la fenomenologia non si preoccupa dell’essere, ancor meno del senso dell’essere [e] c’è fenomenologia quando l’ontologia viene considerata come una disciplina seconda e rimessa in questa posizione»⁴¹, allora dire che «la vita non conosce falle», perché *somiglia sempre e sola a se stessa*, non significa in fondo *fermarne il carattere fluente in un aldilà del suo e-sistere, volerla quindi uguale a quell’Essere chiuso e beato nella sua sfericità?*

Io credo, e ho tentato di mostrarlo nei miei scritti dedicati alla riflessione filosofica henryana, che l’ostinazione a salvare “l’Interiore” da qualsivoglia sua “Esteriorizzazione”, l’infaticabile battaglia condotta da Henry contro qualunque *forma di rappresentazione ‘appariscente’ della Vita*, giacché qualsivoglia *rap-presentazione* è, per principio, *mortificazione della potenza vitale*, abbia alla fine riportato Henry lì dove non voleva, a quel *monismo* messo al bando, nelle pagine del suo *opus magnum: L’essenza della manifestazione*, e al fallimento del suo progetto di «educare l’umano» alla Vita, *rivitalizzando* innanzitutto *il discorso filosofico* che intende *appena* la vita nel suo essere-proprio!

C’è, infatti, *e a tutti gli effetti*, “Un Essere”, che è La Vita nella sua *assoluta immanenza, nel suo ‘fremito fermo’*, nel suo ‘fenomenizzarsi di-sparente’, che non sa che farsene delle *manifestazioni esteriorizzanti* che *ogni singolare mortale* fa de *La vita* che in esso, nel mortale singolare, ‘si rivela’.

A quella «vita umile e senza splendore», di cui parlava Montaigne, che coincide per lui, e anche per me, con ogni *qualunque* vita mortale,

⁴¹ M. Henry, *PdVI*, p. 113.

e che *accade*, in quanto tale, *cedendo all'oscillazione*, alla *mescolanza*, perché ama abitare con la propria umile figura il paesaggio che l'attornia, e ha cura della propria mortalità, cosa *può dire* la figura Onnipotente, Onnipervasiva, Onnicostitutiva de *la Vita henryana*?

A questa *angosciosa vita che appesantisce del suo peso e con il suo peso* il mortale che noi siamo, all'*incanto perenne e irrespirabile che la Vita è*, nel quale incanto Henry costringe l'Individuale essere a vivere la propria vita singolare a scapito del *discanto* della dimensione della Rappresentazione, all'uomo *senza-mondo e senza-paesaggio*, isolato più che solitario nella sua *insistente esistenza, monaco (più che monade) morto al mondo*, all'uomo che *si adagia nel e si affida a un sonno interminabile di una coscienza sempre però a sé presente* (ipnotizzata, appunto) e che *mette fine alla sua attività onirica, preferisco* la 'proposta' nicciana contenuta in quell'aforisma de *La gaia scienza* che apposi come esergo al mio libro su Henry, *Allucinare il mondo*:

«Ho scoperto per me – scriveva Nietzsche – che l'antica umanità e animalità, perfino tutto il tempo dei primordi e l'intero passato di ogni essere sensibile, continui dentro di me a meditare, a poetare, ad amare, ad odiare, a trarre tutte le conclusioni, mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per rendermi conto che appunto sto sognando e che *devo* continuare a sognare se non voglio perire: *allo stesso modo in cui il sonnambulo deve continuare a sognare, per non piombare a terra* [c.m.]» (*La gaia scienza*, aforisma 54).

VI

Gedankengang II.

L'irriducibile

I.

Abituati a raffigurarci, grazie al peso del pe(n)sare, come i misuranti tutte le cose e più ancora, ammalati dal verbo e dalla sua sostanza, l'essere, che consistentemente riteniamo-vediamo diffusa dappertutto, incatenati dapprima al suo incanto, incliniamo poi, non riuscendo a sostenere l'essere nella sua versatile estaticità e multiformità, il nostro vivere a un terso discanto, e sempre ingegnosi, sapendoci «mai priv[i] di risorse per ogni cosa che accada»... decliniamo in fine l'essere e il vivere all'insegna di: Tutto è ridicibile, Tutto è vincibile, Tutto è misurabile... Ma il Tutto cui ci riferiamo, inespugnabile nella sua consistente illimitatezza, è solo la vacua figura che il nostro dire compone; un dire che fa esistere ciò che c'è, tutte le cose, facendole uscire dall'invenzione di un nesso che le vincola e le con-tiene, e che le avvince, meglio ancora, nel loro esser-là, non a una seriale generalità: tutte-le-cose-là-assieme, piuttosto a un universale obbligate: l'insieme-di-tutte-le-cose-là, l'universale per eccellenza, astrattivo-comprendente, l'Essere, che 'antecede' nella pre-esistenza immacolata del pe(n)sante la 'processione' dell'esistere-di-tutte-le-cose-là-fuori! Pe(n)sate tutte le cose secondo questa vincolante misura, una volta individuata la tenuta del verbo che intesse e contiene, ni-ente resta 'indicibile', dopo e aldilà del nostro dire 'collegante', non-un-ente, una volta 'legato', può sottrarsi o venir meno all'aver-da-Essere.

Non ci sono lacune nel logos-essere: tutto è pieno, pregno, anche il ni-ente, paradossalmente, ne è intriso, essendo il ni-ente solo la faccia in ombra, barrata, dell'essere.

Ma nei dintorni del nostro dire: l'essere e il niente, il 'dritto' e il 'rovescio' di tutto ciò che c'è, insiste a farsi sentire, non ridotta e non vinta – nonostante la nostra, invincibile, crediamo, capacità di ri-conduzione – la dismisura dell'essere e del niente: il battito del nulla, ovvero il ritmo, non figurabile e poco dicibile nel suo esser-sottratto-ad essere-qualcosa, dell'Irriducibile.

Della ri-duzione, come atto di retrocessione, come fermo-essenza di ciò

che c'è, l'Irriducibile è, nella persistenza del linguaggio, l'Eco in-terminata, in-essente perché aldilà dell'essenza determinativa, il nonnulla non annullabile dell'accadere, lo svolgimento a-logico e anti-logico perché fermamente crono-logico dell'accadere, che si può solo intorbidare e mai annullare (Kafka).

L'Irriducibile altro non è che la segnatura dell'accadere, il sigillo-significante non del niente ma del far a-venire, il nastro non riavvolgibile del tempus: che contorna, divide e rende unici gli esseri, marcandoli come mortali, che attribuisce loro una fisionomia fatta di alterabile identità, lasciandoli accadere, là-fuori, nel loro singolare cadere, sì che nel suo modo d'essere, in quanto 'sostanza' «rosa al suo interno», il mortale diventa «il colatoio dove scorre il tempo» (Bataille), una 'durata' che dura solo perdendosi.

II.

«Dio ha fatto tutto dal nulla. Ma il nulla filtra», scriveva Valéry. Un verbo, percer, quanto mai icastico – stando alla sua gamma significativa e alla sua radice etimologica: dal latino popolare pertusiare, fare buchi – per indicare l'azione del nulla, meglio ancora il lavoro del nulla: che passa, penetra attraverso, tocca in profondità, traspare, filtra, si decela... insomma, rende consistente, pur non essendo qualcosa (rien), l'immane presenza del negativo nella compatta (o presunta tale) figura del mortale. Come il tempo, «questa pura inquietudine della vita e differenziazione assoluta», ist da, è là (Hegel), così altrettanto, l'Irriducibile, che del tempo è 'la sostanza fluida', ist da, è là.

Ma dove? Tra l'essere e il niente, dove invisibile (s)percia, nella compatta textura rerum, come una cosa da nulla. Qui, nella spaziatrice del tempo che ogni mortale è, e dove, nel frattempo che trascorre, che noi i mortali scorriamo dall'essere al niente, accadono falle, buchi, piccoli squarci, inesorabili usure...del passare-dell'irriducibile.

Qui, in questo intervallo, dove cola inquietando il cadere differenziante del tempo, che così decela la sua incorreggibile e inguardabile andatura e la sua ambigua natura: Lente senex, idemque celer, claudensque relaxans... Largus es, esque tenax..., come scriveva Bruno in uno dei sonetti d'apertura al suo dialogo metafisico De la causa, principio e uno,

consegnandoci, per questa via 'versatile', l'immagine di un Tempo come composizione di contrari, e il concetto che più rappresenta la vicenda del mortale: la vicissitudine!

Di fronte a questo tratto dell'Irriducibile, che sussurra il suo Invece, mostrando così al mortale il sempre possibile, improvviso ed eventuale cambio di scena, il girare della ruota a vice versa, che gl'insegna il ritmo, alternante e alternativo, che regge e scandisce la sua avventura mortale, a fronte di questo, giacché è sempre a-fronte che lo pone, la pulsione testarda alla re-ductio non si arresta e risponde infaticabile, anche al limite del respiro: Dunque...

Come a dire: sono Io, il riducente, a far girare la ruota del tempo, non c'è logica di Cronos che possa vincere e fermare la tensione a fissare con mente ferma l'accadere dal suo ruinarMi. Io posso, e posso fino al limite dell'impossibile... giacché possibile e impossibile sono solo termini da me posti e dipendono dalle mie de-terminazioni linguistiche! Tutto è appeso a e tutto si pesa con la mia essenziale misura logica... anche ciò che sospende-taglia non solo definitivamente ma definitivamente ogni ulteriore epochizzazione!

E infatti: "Non sapevo fosse così duro morire!", esclama l'alfiere dell'intenzionale, quando in fine, verso la fine, di fronte alla sua costante mira si presenta, un giorno, il giorno sempre disatteso dall'attentissima sentinella, l'Irriducibile; un giorno, o un'ora, che arriva e si enuncia senza parola o come una nota stonata, a rendere terminabile la vicenda singolare. Si accorge allora, il potente dicitore, abitato dal "demone" della gravezza: «mi sono sforzato nel corso della mia vita di eliminare ogni futilità», che qualcosa è inintenzionabile e che per quanti sforzi egli abbia fatto, si trova ora a fare i conti con un resto inconciliabile, con un nulla, di fatto e di diritto, cui non si può apporre nessun "di": è un nulla resistente, da sempre insistente nell'ombra dell'intenzionale, e che da sempre e per sempre l'intenzionale si ostina a non voler vedere, meglio ancora a tener per futile. Ché, se solo lo 'vedesse' e ne 'tenesse conto'... dovrebbe, pour cause, arrestare la sua 'fuga' dall'accadere e ricalibrare tutta la tensio dell'intentio cui affida il proprio 'sapere' nei termini e nelle terminazioni di una con-tingenza che finalmente scopre battergli dentro le proprie articolazioni 'sapienti'.

III.

Ma così tanto insiste, il funzionario dell'intenzionale, a non voler comprendere nella propria vita 'mentale' la futilità, il 'versarsi', il 'lasciar scorrere' dell'accadere e dunque in questo senso forse un altro nome della contingenza, nel suo essere innanzitutto ciò che tocca senza necessità e senza ragione quindi, che, a fronte della nota stonata, quella che appunto e in un punto della mia vicenda avverto svolgersi senza 'coerenza', il funzionario non fungibile dell'intenzionale 'contro-intona' immer wieder il suo compito: «Proprio nel momento in cui sono interamente penetrato dal sentimento di essere responsabile di un compito... giusto ora che giungo al termine e che tutto è finito per me, io so che devo riprendere tutto dall'inizio»!

Hostinato rigore! si potrebbe ripetere per l'insegnante del ridicibile, ostinato a non voler-saper fermarsi al cospetto dell'Irriducibile, ad opporre, con inesausto rigore, al terminabile in vece, memento del vicissitudinario in quanto tale, l'impertinente dunque nel quale il 'riducente' si identifica, traccia inconfondibile, il suo dunque, della proterva voglia di poter sempre concludere a proprio modo e solo secondo il proprio modo qualcosa che non è in suo assoluto potere concludere.

Hostinato rigore! Divisa che facilmente gli si potrebbe far indossare, visto che, il responsabile vocato da non si sa chi, a voler-dovere riprendere tutto dall'inizio... sorvola il fatto che, fa finta, anzi, come se non ci fosse, e non solo in my beginning, ma in ogni beginning, inscritta my-the end. Ma proprio e solo perché ostinato, e dunque irriducibile all'Irriducibile nel quale si è alla fine imbattuto, il funzionario dell'umanità, lo stenografo del pensiero, che non coincide giammai con quel "me" che sente la fine di sé sibbene con quell'Io che nulla ha a che spartire, anzi che si partisce dal me per poter essere-Io, si ripropone-impone, lì dove le forze sono in tutta evidenza finite, attraverso uno sforzo immane, di porsi come il Testimone del cominciamento infinito. Al me che patisce la 'presenza nulla' dell'Irriducibile contro-batte la funzione dissolvente e riduttiva di un Io caparbio, che, giunto quasi in fine al raccontar-si, si racconta che si può-si deve ricominciare da capo...come se...!

IV.

Ma chi è quest'Io che ricomincia all'infinito, quando la sua finitezza ha invaso per gran parte il campo delle sue possibilità appendendole al nulla-di possibile e così sospendendo l'energia epochizzante dell'Io? Dove trovarlo ancora quest'Io che, come un basso ostinato, continua a voler situarsi nel 'luogo del Compito' se non di là dalla vita? Ma non era, questo non-finito Io, ciò che andava a 'tastare', anche con una certa sintesi passiva, nelle 'bassure' della LebensWelt, per cogliere la vita "in carne e ossa"? E ora, ora che il suo mortal coil sta facendo l'esperienza, nella sua carne e nelle sue ossa, della presenza reticolare dell'Irriducibile nella forma dell'a-venire mortale (il funzionario dell'intenzionale sta in effetti sperimentando una delle forme della mortalità: la malattia, come i Tutti a cui prima o poi succederà, ai quali sembra però non appartenere quell'aldilà dai Tutti che è l'Io), a quale vita si ostinerà ad appellarsi l'instancabile Io? Di certo a una vita trascendentale, quella vita che 'scimmiotta' la vita concreta, che fa come se questa concreta vita che pure gli è toccata e in cui non si ritiene 'esistere' non gli appartenesse, a questo sovrumano Io, infatti, che pure si pone, ma in effigie, come funzionario de l'Umanità, non appartengono le futili marche dell'umana mortalità: stanchezza, dolore, sofferenza, impotenza. Queste piuttosto connotano il futile me che insinuandosi sotto la forma della malattia nella cerchia dell'Io lo rende irresponsabile, impotente a sostenere ancora «il sentimento di essere responsabile di un compito»!

Cosa fa allora, il vigile intenzionante, quando all'orizzonte della sua mira, avvista, ma cercando di non confondervisi, e tenendole quanto più distante è possibile da Io, quelle futilità? In fondo, anche Lui, che all'in carne e ossa ha deciso di rimettere-articolare il proprio 'vedere', o meglio il proprio ri-vedere il 'mondo', sente quelle futilità, e le sente come le sente ogni corpo vivente (Leib) nel quale 'un' Io «decide e dispone sovranamente» (Ich schalte und walte»), perché «Il mio corpo e la sola ed unica cosa [...] in cui io dispongo e impero immediatamente e comando singolarmente in ciascuno dei suoi organi». Ma quando il Leib fa esperienza del 'non potere', quando «la grande stanchezza», – non più quella "spirituale" contro cui giustamente il funzionario dell'umanità insorge richiamando "l'uomo", chiedendone il risveglio, alla sua 'natura di essere razionale-relazionale', – s'infrange nella vita che lo sta abbandonando, le

cui avisaglie interrutive di tanto in tanto si danno, si sono date a sentire nel corso della propria vicenda mortale, perché richiedere, a questo corpo mortale, un rinnovato sussulto a sostenere il compito di re-iniziare? E perché, pur nell'ammissione che «la vita si perde, si stanca, muore», (...ma, natürlich, questa è solo «la vita mondana», quella che abita «il mondo dell'oblio») pur sapendo che «l'irreversibile» “dispone e regna sovraneamente” ogni vita mortale, occorre fare appello a un'altra vita, connotata come Lebendige Gegenwart?

Ma la lotta, pur giusta, contro la 'pigra ragione', che dà la stura all'avvento di un nichilismo mortifero, può tuttavia essere prolungata e 'allungata' fino a 'sorvolare' l'ombra del corpo proprio e la sua 'piccola stanchezza'?

V.

Certo, anche chi quella divisa: Hostinato rigore, indossò per anni, perché si diceva essere abitato dalle 'furie' delle “Cose vaghe” e, nel contempo, dal “male acuto della precisione”; anche lui, che, con irriverenza, aveva irriso lo spaventato Pascal, «che... si lamenta come un animale braccato... della sua orribile condizione», quella 'creaturale'-'finita', suggerendo invece a qualsivoglia autore di non mischiare arte e natura, di non lasciar intravedere più di tanto nella traccia scriptoria la mano dell'Io scrivente, giacché quest'Io vuole indirizzare il Tu, a cui fa vedere la nullità e la vanità del suo essere creaturale, solo a un' «adesione in un certo senso e a influenzarci in un certo senso»; anche lui, non si ostinò però più, arrivato alla sua fine, pur avendola già abbozzata-tentata, questa volontà non più ostinata, nel mezzo della sua vita, a preporre-imporre quella divisa, addirittura a declinarla nei termini di dover «riprendere tutto dall'inizio».

Separando, con riformato rigore, potenza-potere e possibile, comincio, invece che a ripetere la giovanile ansia di purezza – pura e assoluta al punto da spingerlo allora a ingegnarsi a pensare un essai sur le mortel redatto all'ombra 'neutralizzante' di una struttura matematica, o meglio ancora di una logica interna («tout meurt par la logique dont tout à vécu») capace di sospendere l'insciente Unheimlichkeit dell'Irriducibile – a scioglierla, attraverso un confronto silenzioso durato anni, nella prospettiva del possibile.

L'ansia di purezza venne denominata e trascritta più in là sotto la figura

di un Moi pur – per nulla somigliante, questo Zero moltiplicatore, né alla “cara Persona” abitudinaria e routinesca in cui si rinchioda il ‘carattere’ di ogni soggettività né al ‘loquace’ e magniloquente Io parlante (Je) nel quale si riconosce la ‘libera’ soggettività chiacchierona, piuttosto e in vece a quella Voce che rappresenta «l’essere vivente e pensante» quale ‘battito’ costante e ineliminabile di ogni pratica linguistica e caratteriale. Già duramente testata dalle ‘prove’ della vita e dall’opacità del linguaggio, e di conseguenza revisionata-riformata all’ombra dell’informe, l’ansia di purismo viene allora restituita allo spazio del possibile, più precisamente ancora a una pratica dell’esitazione che dà vita e figura a un soggetto che si saggia, sì che il ‘compito’ rigoroso e purista, che pur era stato suo, di riformare e anzitutto se stessi, finalmente si discioglie dall’Inizio, da un a capo ostinato e imbelles, da un cominciamento senza fine e senza macchia, e, donandosi al e facendosi piacere quel che gli resta del proprio tempo in «tempo da perdere», comincia a modularsi a questa maniera espressiva: “Ho fatto quel che ho potuto”, come a siglare l’“essenza” del vivere, di ogni vivere come esercizio permanente al vivere stesso, nei termini di ciò che si può fare.

Qui, l’Irriducibile, sotto la figura del “tempo da perdere” e di conseguenza come assunzione, finalmente mortale, di aver fatto quel che si è potuto fare, torna a ritmare l’esercizio di soggettivazione di sé.

VI.

Chi, invece, contrariamente a e aldilà di ogni mira intenzionale, si è attestato nella materialità di una fenomenologia rivelatrice, non ponendosi altro compito che bene-dire ciò che è ap-pena-à peine possibile dire: la Vita, che si mostra solo nel più compiuto, invisibile e ostinato silenzio e nella pienezza movimentistica del sonnambulismo o dell’ipnosi, anche lui, l’espositore de La Vita, ha finito, nonostante Sé, nonostante il Sé che tesse invisibile ogni individuale vita, per ripetere il gesto del funzionario del ridicibile, giacché dal fondo e nel fondo della Vita, non arriva e non si sa «della morte nessuna notizia» (Montaigne), motivandone l’esclusione con il fatto che «è necessario che io pensi il mondo acché io pensi la morte»! È solo qui, in effetti, nella tridimensionalità di una temporalità estatica, che la morte ha una collocazione: «davanti a me nel mondo»; lì,

vice versa, dove non c'è "orizzonte", dove non vi è «questo buco di luce che è il mondo», non si dà temporalità, ma solo una (in)temporalità pa(te)tica «dove ciò che si trasforma non si separa mai da sé»; questa temporalità altra da quella estatica, che corre lungo il filo del tempo, la si dovrà allora chiamare: divenire affettivo, di là da ogni temporalità.

Separando però vita patica e mondo anti-patico, altro non si fa che staccare l'io dal tempo, così sottraendo all'io la sua mortalità, come faceva il mistico Eckart quando scriveva: «Ciò che è avvenuto ieri è tanto lontano da me quanto lo è ciò che è accaduto quindicimila anni fa», dimodoché se l'accaduto, qualunque esso sia, viene slontanato all'infinito, ciò che si propone, per via scompositiva, non è altro che lo scompaginamento del tessuto dell'io e la sua riduzione, una volta tagliata la trama che lo sottende e lo distende, a semplice silhouette, vuoto contorno, privo di ogni materialità, ovvero di qualunque resistenza, un io che forma e deforma a suo piacimento i propri invisibili lineamenti lontano da ogni spuria 'concrezione', soprattutto da quella concrezione per eccellenza spuria che è il tempo, materia concretamente insidiosa che ispessendo i contorni dell'io gli iscrive 'dentro' l'inevitabile e Irriducibile cifra del consumo, della dissipazione, della sfioritura.

Ma se, come scriveva Flaubert, «portiamo in noi il nostro passato: per tutta la nostra vita puzziamo di nutrice», allora non c'è nessuna ostinata 'purezza' soggettiva che possa, in uno sforzo delirante alla Macbeth, lavar-levar via le 'macchie' del 'tempo': i nostri occhi sono da sempre «macchiati di terra» (Kafka). Qualunque 'trascendenza' si voglia praticare, a qualunque trascendimento si voglia dare credito, a qualsivoglia riduzione si voglia ostinatamente fare appello, ci sarà sempre, per noi «esseri impregnati di terra» (Kafka), lo 'stigma' del tempo inciso sul nostro non diafano corpo a ricordarci la cospicua appartenenza alla terra!

VII.

E del resto: In the beginning is my end (T. Eliot)!

È nella congiunzione irritante di inizio e fine che si mostra il tratto assolutamente vicissitudinario e patico del tempo, il suo essere, per noi, i pe(n)santi, «un pensier aspro e forte» (Michelangelo), un pensiero che altro non è che il pensiero della nostra mortalità, un pensiero che scorre

insinuante nel dentro di quel pensiero 'fisso' che si vuole altro dalla vicissitudine, e che a tutti i costi, a costo anche della propria vita, fissa l'essere, il vero essere, a ciò che non diviene.

Certo, «noi abbiamo caro essere», scriveva Montaigne, ma «essere consiste in movimento ed azione», e «perciò ognuno è in qualche modo nella sua opera», in quell'opera, prima e unica, «il grande e glorioso capolavoro», l'opera primultima che si ha da comporre: vivere, seguendone «il movimento ineguale, irregolare e multiforme», in una parola vivendo la propria «umana condizione», quella condizione che «è in massima parte corporea», e dunque mortale, temporale, individuabile da e per un unico innegabile e difficilmente correggibile tratto: essere da sempre «rappezzamento e screziatura», perché siam «fatti tutti di pezzetti e di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo». Ma come accettare questa radicale imperfezione, come accettare il dato che «non c'è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. E noi e il nostro giudizio, e tutte le cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa»? Come vedersi sotto questa figura di una vita «umile e senza splendore», «una vita soggetta a tutte le contingenze umane»? Come assumere, in altri termini, che «la nostra vita è composta, come l'armonia del mondo di cose contrarie, egualmente di toni diversi, dolci e aspri, acuti e bassi, molli e gravi [e che perciò il] nostro essere non può sussistere senza questa mescolanza. E una parte non è meno necessaria dell'altra»?

Proprio lasciando indiscusso, e non come un presupposto che può più o meno 'contingermi' e a cui posso ante-porre un diverso pre-supposto, il fatto di essere una mescolanza, e di trovarla, sotto la forma dei contrari, nella propria 'volubile e discordante' figura: «timido insolente, casto lussurioso, chiacchierone taciturno, laborioso indolente, ingegnoso stupido, stizzoso bonario, buguiardo sincero, dotto ignorante e liberale e avaro e prodigo»; o meglio ancora, e con un'immagine di certo irritante, proprio disponendosi a saggiare il fatto di «non essere», sia intus et extra, «quasi altro che vento [...] dappertutto vento», ovvero passage, non opponendovi, in nome di un'istanza irreggimentante e fuori-luogo, il desiderio di una «stabilità, solidità» oltre-il luogo del proprio 'ventoso' essere. Desiderare questo star oltre l'evento, al riparo dal vento du dehors equivale a desiderare un instare perpetuo e ostinato che nella forma di un permanente e presuntuoso Riducibile tenta di costruire con tutta la forza 'sapiente' dello smisurante Io un muro all'«insipienza» dell'Irriducibile.

VIII.

L'Irriducibile, però, non è insipiente; è, in vece, dell'ordine dell'«inscienza». Esso rifiuta dunque, ma non sordamente e stoltamente, e men che meno con caparbietà, quantunque categoricamente, l'insapore iscrizione di sé, il suo non trovar notizia nel registro sapiente di una vita 'razionale' che conduce la propria ricerca, il proprio multiforme e movimentato 'tastare', nell'ordine di ciò che accade, presentandosi con il piglio 'categoriale-irretente', che riduce-sostituisce, a «le cose» che le cadono sotto lo sguardo, il 'trattamento' delle «cause» in base a cui e per cui le cose accadono, illudendosi, in questa maniera, di sfuggire alla «souffrance», al patimento delle «cose», perché ne ha trovato «l'origine e l'essenza», ovvero il punto fermo e non dolente.

A questa pratica attivistica nella ricerca della non dolenza, che va dalle "cose" che affliggono alle "cause" infliggenti, e che configura natürlich la strana figura di un pensante indolente, occorre far presente quanto «si mescol[i] e si confond[a] dovunque alla nostra vita» l'Irriducibile e che all'estraniarsi-straniarsi da Esso con l'ostinata «amena causidicità», che è insieme un «ameno blaterare» intorno ad Esso, forse è preferibile, conviene, entrarci «in confidenza».

Riconoscendo, ad esempio, che non si muore perché si è malati, ma perché si è vivi e che voler quindi insistentemente pensarsi come una 'vita che non fluisce', non vuol dire altro che sistemare-in facendo finta di non sapere che «abbiamo un bel montare sui trampoli» per oltre-passare il passare delle 'cose' e il nostro stesso passare – «anche sui trampoli bisogna camminare con le proprie gambe. E sul più alto trono del mondo non siamo seduti che sul nostro culo»!

Come a dire, e come insegnava Leopardi, che la 'materia vitale', la spessa superficie del nostro corpo, pesano e pensano prima e oltre qualunque loro de-pensamento disconoscitivo: «Ogni qualunque facoltà dell'animo nostro, finisce assolutamente sull'ultimo confine della materia, ed è confinata intieramente dentro i termini della materia», sì che augurarsi, come Amleto, che «questa troppo troppo solida carne» possa «sciogliersi, svaporare e tramutarsi in rugiada», liberandoci così «dal tumulto, dal viluppo di questa vita mortale», è solo il segno 'malsano' dell'umana avvilente guardiana della nostra salute mentale, «[la] coscienza», e il riflesso innaturale della «pallida tinta del pensiero» che prova a «sbiancare tutto

l'incarnato» (S. Beckett) 'natural-mortale' nella neutra 'soluzione' di un greve e intristito pe(n)sare-aldilà.

IX.

Contro questo punto di vista 'immacolato', come non sottoscrivere, allora, l'icastica 'definizione' sveviana della vita mortale?

«La vita somiglia un poco alla malattia come procede per crisi e lisi ed ha i giornalieri miglioramenti e peggioramenti. A differenza delle altre malattie la vita è sempre mortale. Non sopporta cure. Sarebbe come voler turare i buchi che abbiamo nel corpo credendoli delle ferite. Morremmo strangolati non appena curati».

Come a dire, diversamente, che vano sarebbe, per la vita qualunque che ognuno/a incarna, non «trascorrer[la] conformemente alla propria naturale condizione», e altrettanto vano credere di poter far fronte all'Irriducibile – che, adesso è chiaro, non è l'assoluto Altro di là dalla Vita, ma nella sua 'insciente' forma, la perfetta vita umana nella sua piena incompiutezza di vita mortale – credere di affrontarlo «soggiogando il mondo» (Ibidem) ovvero di porsi a distanza dal «luogo dello spettacolo della propria destinazione» singolare (Kant), riducendolo a un infinito e slontanato orizzonte, e rendersi, nella propria invisibile vita assoluta, straniero al mondo eppure suo padrone assoluto – giacché solo nell'invisibile vita si tesserebbe il 'destino' di tutto «il resto dell'accadere universale». Se così è, allora, una volta ritrovato il mondo, l'umana naturale condizione non può fare altro, per essere sostenuta-sopportata nella sua 'verità', che saggiarsi secondo due maniere: «[continuare] liberamente il corso della [propria] vita fin dentro di essa [entro cioè la prospettiva della mortalità]»; e tentare, rispetto al desiderio di 'azzerrare' il mondo, di «traversare il mondo con un po' di leggerezza e superficialità [un peu légèrement et superficiellement couler ce monde]. E dal momento che «tanti sono i brutti frangenti, per maggior sicurezza..., bisogna scivolarvi, non affondarvi [le glisser, non pas s'y enfoncer]», nel mondo.

Couler-glisser-non s'y enfoncer...! Ovvero: trans-correre, con leggerezza e superficialità, il mondo.

Ciò non vuol dire però, come potrebbe a prima vista indicare la sequenza 'fluviale' dei verbi, una fuga dal mondo; piuttosto e in-vece, vuol dire

inventarsi un raffinato esercizio di pazienza. Ogni divenire soggettivo dovrà provarsi e mettersi alla prova in rapporto all'esser-già-lì di un mondo, alla sua intoglibile o-scenità e insieme scenograficità, articolando il proprio divenire singolare su e dentro il teatro del mondo e ritmando la propria scansione mortale sulla scena comune e plurale di altre scansioni mortali.

Che il divenire soggettivo sia sottoposto, insieme e inevitabilmente, alla durata della perdita (Bataille), al tempo, cioè e a un luogo ob-sceno: il mondo-là fuori, appunto; che il nostro singolare divenire sia innanzitutto un gioco nel e con il tempo recitato sull'insistente scena mondana, compresa in questa anche l'individuale 'scena dell'anima' (che il più delle volte riteniamo non avere estensione là-fuori, anzi essere straniera al fuori-là), o che, per il fatto che il destabilizzante o tempo e il suo correlato scenico, il mondo, giocandoci con il loro in vece ci sottopongano alla inevitabile dimensione vicissitudinaria e alla sua assunzione piena – tutto questo può solo confermare che il nostro divenire soggettivo è e non può non essere altro che un esercizio di pazienza, nel senso preciso di un farsi supporto attivo e passivo del e rispetto a l'irriducibile per eccellenza, mortalità o tempo, e anche di corrispondervi paticamente, ovvero con quella passione che è, e dalla quale ogni mortale è inciso e intessuto, la nostra vita.

Cosiffatto, il nostro divenire soggettivo, né finito né creaturale, ma soltanto mortale, finalmente si dispone e si rende disponibile a 'cogliersi' come una composizione mutevole. Su di essa e in essa, è segnato il "detto scherzevole", come scriveva Leopardi che tanto l'amava, di Pierre Charles-Roy: Glissez mortels, n'appuyez pas, nel quale detto si condensa appunto l'assunzione paziente della propria soggettivazione mortale!

Riferimenti:

§ I –

F. Nietzsche, *Umano troppo umano* (II). *Il viandante e la sua ombra*, afr. 21: *L'uomo come misuratore*; *Idem*, *Genealogia della morale*, § 8 della seconda dissertazione.

Sofocle, *Antigone*, vv. 342-364.

A. Masullo, *Metafisica. Storia di un'idea*, Donzelli, Roma 1996 (in part. le pp. 16-19)

F. Kafka, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi* (1917-1924), cit. p. 99.

G. Bataille, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, tr. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1070, p. 156 e p. 142.

§ II –

P. Valéry, *Cattivi pensieri, a cura e con un saggio di F.C. Papparo*, Adelphi, Milano 2006, p.195.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr.it. di E. De Negri, intr. di G. Cantillo, Ed. di Storia e letteratura, Roma 2008, vol. I, p. 37; vol. II, p. 298.

G. Bruno, *De la causa principio e uno*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit. p. 177.

E. Husserl, *Lettera alla sorella*, cit. in G. Bataille, *Le non savoir*, in O.C., Gallimard, Paris 1988, vol. XII, p. 279.

§ III –

E. Husserl, *Lettera alla sorella*, cit.

§ IV –

E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, § 44; E. Husserl, “*La crisi dell'umanità europea e la filosofia*”, pp. 357-358 in Idem, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*; E. Paci, *Husserl sempre di nuovo*, in AA.VV., *Omaggio a Husserl, Il Saggiatore*, Milano 1960, p. 10.

§ V –

P. Valéry, *Variazioni su una “Pensée”*, in Idem, *Varietà*, a cura di S. Agosti, Rizzoli, Milano 1971, pp. 102-103; *Cahiers 1894-1914*, vol. III, Gallimard, Paris 1990, p. 570; Idem, *Quaderni*, vol. V, tr. it. di R. Guarini, Adelphi, Milano 2002, p. 62.

§ VI –

M. Henry, *Art et phénoménologie de la vie*, in Id. *Phénoménologie de la vie*, t. III, *De l'art et du politique*, PUF, Paris 2004, pp. 307-308.

G. Flaubert, *L'educazione orientale. Lettere 1849-1851*, tr. it. di Elena Baggi Regard, Serra e Riva, Milano 1982, p. 201.

F. Kafka, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi* (1917-1924), cit., p. 40.

§ VII –

M. de Montaigne, *I Saggi*, op. cit., *Libro II, capitolo VIII*, p. 685; *Libro III, Capitolo*

XIII, p. 2069; *Libro III, Capitolo III*, p. 1513; *Libro III, Capitolo II*, p.1487; *Libro III, Capitolo VIII*, p. 1727; *Libro II, Capitolo XX*, p. 1249; *Libro II, Capitolo I*, p. 599; *Libro II, Capitolo XII*, p. 1113; *Libro III, Capitolo XIII*, p. 1999; *Libro III, Capitolo XIII*, p. 2031; *Libro II, Capitolo I*, p. 595; *Ivi*, p. 2067.

§ VIII –

I Saggi, op. cit.: Libro III, capitolo XII, p. 1969; *Libro III, Capitolo XI*, p. 1909; *Libro III, Capitolo XIII*; *Libro III, Capitolo XI*, p. 1909; *Libro III, Capitolo IX*, p. 1805; *Libro III, Capitolo XIII*, p. 2035; *Libro III, Capitolo XIII*, p. 2085.

G. Leopardi, *Zibaldone dei pensieri, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3vv, Garzanti, Milano 1991*, p. 1026 [I, p. 623])

W. Shakespeare, *Amleto, Atto I, Scena terza; Atto III, Scena prima*.

S. Beckett, *Catastrofe*.

§ IX –

I. Svevo, *La coscienza di Zeno, a cura di M. Lavagetto, Mondadori, Milano 2006*, pp. 1083-1084.

M. de Montaigne, *I Saggi, op.cit.: Libro III, Capitolo II*, p. 1497; *Libro II, Capitolo XXI*, p. 1257; *Libro III, Capitolo X*, p. 1867.

G. Leopardi, *Zibaldone*, p. 304 [I, pp. 252-253].

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2015