

STUDIA HUMANIORA
collana di studi e ricerche
Volume XLVI



COMITATO SCIENTIFICO

Roberto Esposito
Paolo Pagani
Bernard Stiegler (†)
Carmelo Vigna

Felice Ciro Papparo

Il giardino interminato
(nei dintorni dell'Io)



Nella collana *Studia Humaniora* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.
I volumi sono sottoposti a *peer review*.

Volume pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II.

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2020 Orthotes Editrice
Napoli-Salerno
www.orthotes.com
ISBN 978-88-9314-280-9

*a Aldo Masullo
in memoriam*

*C'è sempre posto per uno che venga dopo,
e anche per noi stessi, e strade per altrove.*

M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, libro III, cap. XIII

*Se pure il mio io non fossi io
ma solo un'emorragia del desiderio...*

L. TRUCILLO, *Altre amoroze*, p. 55

Mi ha sempre incuriosito molto, nei discorsi che vengo-
no fatti da quelli che frequentano, per mestiere o per
passione riflessiva, il campo delle cosiddette “scienze umane”
che, tra le nozioni relative al campo soggettivo, quella dell’Io
abbia una valenza altamente problematica, da generare posizio-
ni teoriche radicalmente antitetiche.

Da un lato, la nozione dell’Io viene pensata e la si dice come
‘fondante’ e fondativa della soggettività, in assenza della quale nes-
sun discorso sulla soggettività può ‘reggersi’ o dispiegarsi – *come*
se, senza(l’)Io, ogni soggettività qualunque fosse *irricognoscibile*
 (“chi sei?”); e dall’altro, quasi per simmetria rovesciata, si è detto e
pensato che, essendo l’Io solo un effetto sostanziale di proiezioni
immaginarie, più se ne fa a meno, e più ogni qualunque sogget-
tività ha ‘spazio libero’ per esprimersi – *come se*, senza(l’)Io, ogni
soggettività qualunque fosse *ricognoscibile* (“chi sono?”).

Sia da un lato, che dall’altro, il ‘concetto’ di Io – *al di là dell’e-*
sperienza che sola dovrebbe costituire il ‘metro’ per considerarlo,
ché solo essa dice ‘realmente’ la sua, dell’Io cioè, incarnazione, e dun-
que anche la sua ‘concreta’ figura – mi sembra esser diventato il
concetto più *bistrattato*, o, per dir meglio, quello più *mal trattato*.

Sospeso, infatti, per un verso, ad un’*apologetica* che nel pen-
sarlo tanto centrale e anche tanto onni-comprendente, eleva l’Io,
in una inarrestabile *ascensio*, alle soglie, meglio ancora, al *soglio*
della *culturalità* e della *venerazione*; e sospeso per l’altro verso, a
una *denigrazione* che rendendolo marginale e nullo, abbassa l’Io,
e le sue pretese, in una precipitosa *descensio*, alle soglie, meglio
ancora, al *suolo* dell’*irrilevanza* e della *inconsistenza*, l’«Io» si tro-
va ad essere, in entrambe le postazioni visuali, un qualcosa di
eminentemente astratto. Sicché, a fronte della duplice *astrazione*,

nessuno in concreto riconoscerrebbe Sé nella *sublimità* della prima posizione, o nell'*insignificanza* della seconda, giacché, per la prima, si sarebbe portati a riconoscere, pur a malincuore, di non essere *sempre all'altezza* e si constaterrebbe, in una franca osservazione di sé, di non avere sempre *l'energia* sufficiente a sostener-Si a quel livello; e, per la seconda, ci si vedrebbe costretti, a fronte di un abbassamento fuori di ogni ragione, a produrre una appassionata difesa della propria 'puntuale incarnazione', spingendosi in questa maniera a un 'innaturale' trinceramento di Sé. Reso, quindi, «l'Io», per via di quelle due modalità *antitetiche di pensarlo*, o una *spuria* inconsistenza, o una *genuina* consistenza, di «esso» si finisce o col *parlarne troppo* o *non parlarne affatto*, ovvero per *non trattarlo* nella sua *concretezza* di Io.

Ragionare, allora, o semplicemente avanzare qui alcune brevi notazioni, notazioni che si vogliono e si pongono *a latere* delle due posizioni (apologetica *vs* denigratoria), pur raccogliendo parte delle 'ragioni' dell'una e dell'altra posizione, non significa che io voglia avanzare una *sintetica* "terza via", ma molto più sobriamente mostrare che dell'«Io», nel suo essere in concreto, ovvero vivendolo e pensandolo, per quante storie narriamo circa la sua costituzione, è qualcosa che non possiamo buttare all'aria, giacché con Lui e attraverso Lui e insieme a Lui... sempre, nel bene come nel male, andiamo e ci conviviamo nelle nostre relazioni, 'interne' o 'esterne'. In sintesi: volente o nolente, «l'io» è *un fatto, ma le sue 'fattezze' dipendono molto dall'uso che uno ne fa.*

A me sembra, infatti, che *manierando le proprie posizioni con l'una o l'altra 'teoria'*, si salta un dato fattuale, meglio: *il dato fattuale* dell'«Io», essere cioè l'«Io», *dal punto di vista linguistico innanzitutto, ma non solo*, un essere di natura *anfibia*, giacché in «esso» sono compresi, in un *vertiginoso* 'corpo a corpo', "Tutti" o "Nessuno", più precisamente ancora sia "Tutti" che "Nessuno", cosicché ogni singolarità qualunque, nel gioco infinito dei rimandi reciproci che le singolarità, nel loro esistere concreto, *inscenano* tra di loro, si 'accapiglia', in malo modo, per ottenere l'«emblema» dell'Io... *facendo finta di non sapere* che quell'emblema è «di Tutti e di Nessuno», anzi, che esso-Io, è, esiste solo

nella più schietta, anche se sofferta, con-divisione, rivelando così, il tanto «beneamato» o «disprezzato» Io, alla singolarità che *gareggia per accaparrarselo*, il suo essere poco singolare e molto universale... e viceversa! Di essere, insomma, come «il vil denaro»... *rotto a tutte le eventualità singolari che ne vogliono disporre, esponendosi, però, Lui, il denaro e/o l'Io, a passare, senza discrezione, di mano in mano, o di bocca in bocca... senza fermarsi a individuare 'chi' (singolarità) o 'quale' (bocca-voce) se lo sia 'preso' o incorporato...* Queste caratteristiche si associano, nell'«Io», *quando fa l'Io*, ai suoi 'atti' specifici, che lo definiscono e lo determinano, e nell'uso che ne fa (e ne facciamo, noi, i suoi 'portatori'), ad essere l'Io qual si pensa essere e di fatto è: il 'circoscrivente' e l' 'appropriantesi', la prima caratteristica, definendo, *per esteso ma senza alcuna 'concreta' estensione fuori-di Sé dell'Io circoscrivente*, l'opera di 'recinzione-delimitazione' dell'altro da sé (quale che sia questo "altro") e contemporaneamente di sé come *altro dall'altro*; la seconda mostrando, sulla imprescindibile base della caratteristica delineante-separante, la sua fattiva *maniera di essere e di agire*: rendere cioè 'appropriato' a sé-Io, ovvero sentirlo-volerlo-saperlo: come *mio*, e dunque come una sua *proprietà*, tutto ciò che cade nel raggio del suo intervento.

Di questo nesso, circoscrizione-appropriazione, il buon Locke, sia nei *Due trattati sul governo* che nel *Saggio sull'intelletto umano*, tratteggia e definisce i termini precisi: nel primo scritto, affermando che «per proprietà, qui come altrove, intendo quella che gli uomini hanno tanto delle loro persone quanto dei loro beni», e nel secondo, dichiarando che «Ovunque un uomo trovi ciò che egli chiama se stesso, lì, credo, un altro può dire che si trova la stessa persona». In un sol *gesto comprensivo-definiente* Locke conferisce al *problema cruciale dell'identità*, nella quale vanno a *confluire* la 'proprietà di sé' (persona) e dei 'propri beni' (la proprietà privata), una soluzione 'gestibile', così almeno ritiene il 'liberale' Locke, alla questione spinosa dell'*idem*, dello stesso, ovvero dell'*individuale come uno-con-sé*, il cui nome è: *Io*; questi, a partire dalla *enclosure*-'spartizione', che stabilisce "ciò che è mio", "ciò che realmente e veramente mi appartiene" nello

stesso tempo *personalizzandomi*, anche, *come proprietario di me stesso e dei beni che mi pertengono*, stabilizza il proprio 'regno' e 'dominio' *su* altro-da-Io.

E in effetti, all'Io, ciò che più gli *sta a cuore* e al contempo, però, glielo *trapassa*, ponendolo in un inarrestabile *rovello*, risolto o dissolto il quale "esso-Io" crede di poter (illusoriamente) rasserenarsi su "chi è", è la turbolenta questione-chiave dell'*identità*, che diventa *per ogni Io* la sua "questione", una vera e propria: *questione di vita o di morte*, che il 'timoroso e tremebondo' Io tenta di affrontare con le dette *maniere d'essere e di esistere*: circoscrizione-recinzione/appropriazione-possesso. Maniere, queste, che si manifestano nella sua potenza già *attraverso lo strumento principe* che rende l'essere che lo usa, e ne abusa, il re, presunto, dell'universo, ovvero il *logos-linguaggio*; uno strumento talmente potente da arrivare a coprire della sua '*patina*' *ogni cosa al mondo*, ma una *patina*, come aveva ben visto un ottimo intenditore dell' "invisibile vero", che quando diventa *effettuale* ha una *densità così spessa* che più propriamente dovremmo indicarla con un altro termine, *polvere*, così fitta e estesa, così avvolgente e inglobante, da coprire *tutto ciò che vediamo* (*attraverso il linguaggio*), da rendere *l'altro-visto, visibile solo attraverso la polvere del linguaggio* e rimanere tuttavia incerti che *quello che vediamo sia quello che 'intendiamo' di vedere*. Come aveva icasticamente scritto il vescovo Berkeley: «Noi stessi abbiamo sollevato la polvere e ci lamentiamo di non vedere nulla.»!

Chi, come Nietzsche, di questa *polvere* e del suo uso-abuso (la *grammatizzazione* del mondo), così come della pratica circoscrivente-appropriante dell'«Io» (il 'soggetto langagier-misurante'), fece il tema principe della sua riflessione, mostrerà, più in là di Berkeley, in due aforismi del suo *Aurora*, il 281 (*L'io vuole tutto possedere*) e il 285 (*Dove cessa l'io?*) tutto *l'effetto capitale*, sintetizzandolo *a mo' di cifra* in questi termini: «Il desiderio di appropriazione del sentimento dell'io non ha limiti» (aforisma 285)!

Richiamando a conferma di questo desiderio di appropriazione *un detto* italiano: «*Chi non ha, non è*», – sintesi perfetta della 'legge identitaria' stabilita da Locke, formulabile così: *per essere*

(qualcuno) *bisogna avere (qualcosa)* – Nietzsche ritiene che il sentimento ‘padronale’ dell’io, quello che Freud chiamerà, alla sua maniera, *Bemächtigungstrieb*, pulsione alla padronanza, abbia un rinforzo, per dir così, dall’uso e dall’abuso del *sapere*, ovvero dalla *pratica del linguaggio*, che rende ancora più *cogente e perentorio* il gesto circoscrivente-appropriante dell’Io. Come scrive nell’aforisma 285: «I più prendono una cosa, che essi *sanno*, sotto la loro protezione, *come se il sapere facesse già di essa la loro proprietà* [c.m.]». Nel rilevare, nell’aforisma 281: *L’io vuole tutto possedere*, l’estensione di questa presa possessiva attraverso il “sapere”, al punto, sottolinea Nietzsche, da poter ipotizzare il pensiero «... che l’uomo agisca soltanto per possedere», egli avanza l’idea che questo ‘pensiero’: «... è suggerito dalle lingue, le quali considerano tutto l’agire passato *come se, con ciò, noi possedessimo qualche cosa* [c.m.] (“io ho parlato, lottato, vinto”: cioè, io sono, ora, *in possesso del mio detto, della mia lotta, della mia vittoria* [c.m.]”), individuando, poi, da ottimo “psicologo” il *Trieb* predominante, anche se silenzioso, sotteso al *dire* «ciò che è là».

In quest’attitudine linguistica, sottolinea Nietzsche, vi è in effetti qualcosa di più che la semplice abitudine a denotare-denominare per ‘fare ordine’ *laggiù*, nell’esser-là, così riordinandolo alla mia misura, facendolo ‘domestico’ *al mio modo di esistere*; più che la semplice opera di etichettamento, Nietzsche vede all’opera una carica di avidità così possente e estrema, così *impertinente*, da *non concedere ad alcunché di poter rimanere, ‘dietro’ o ‘prima’ di sé, nella forma di un resto... autonomo, non “archiviato” cioè dal ‘linguaggio’*. «Non lasciarsi sfuggire neppure il passato, voler ancora *avere* perfino questo!», così, causticamente, Nietzsche chiosa il gesto di prevaricazione dell’umano linguaggio.

Quando, allora, *a margine di quei pensieri*, Nietzsche scriverà, in un frammento postumo degli stessi anni di *Aurora*: «“Che importa di me!”», dichiarando questa frase «l’espressione della vera passione, ... il modo supremo di *vedere qualcosa al di fuori di sé*» (fr. post. 7[45]), non possiamo non associare questa frase a quei pensieri (e chissà quanto di questa giovanile *presa di posizione ‘eroica’* si depositerà nella ‘natura’ della ‘matura’ *volontà di*

potenza, che forse andrebbe rivista anche alla luce di tali ‘considerazioni inattuali!’), e non possiamo non leggere il *gesto di sottrazione di sé* contenuto in quella appassionata enunciazione, come una presa di posizione netta *contro* quello prevaricante che compie lo strumento linguistico *che non vede altro che sé, fuori di sé* (lamentandosi però che l’altro da sé *non si adegui fino in fondo al nome che gli si dà*). Di conseguenza, una volta accertato e preso atto che *l’insaziabile Bemächtigungstrieb* (linguistica e non) tutto travolge e *malamente* ‘incorpora’, a volte provocando, quando è così smisurata e insaziabile nella sua ‘fame’, la *conversione reattiva* nel più cupo e bieco risentimento, Nietzsche riterrà ‘essenziale’ *il distanziarsi del Sé* da quell’*agire possessivo*, e invitare perciò il “soggetto” a volgere la propria ‘potenza’ *discriminativa* innanzitutto e soprattutto verso se stesso.

Scegliendo, per illustrare questo cambio di marcia e la figura ‘nuova’ dell’*istanza soggettuale* che da quel cambio è necessariamente richiesta, Nietzsche ricorre alla metafora del giardino e del giardiniere: «Spuntano in noi da giorni umidi e nuvolosi, dalla solitudine, da due parole, le *conclusioni*, come fossero funghi: eccole arrivare un bel mattino, chissà da dove, e girano attorno lo sguardo per cercarci, con aria grigia e malcontenta. Guai al pensatore che non è il giardiniere, ma soltanto il terreno delle sue piante» (aforisma 382, *Aurora*)».

Applicando la metafora a chiunque (e non solo al pensatore) *abbia voglia* (o ne senta la ‘necessità’) *di ri-guardare, e misurarsi con, la propria soggettualità, e insieme con il mondo di là da sé, previo un diverso ri-guardo verso di esso*; dando all’istanza soggettuale, *provvisoriamente sprovvista dello stiletto linguistico*, piuttosto gli *strumenti* peculiari che usa (o dovrebbe usare) il giardiniere per *curare* il proprio giardino, Nietzsche *invita* a riprendere *nelle proprie mani* la cura del proprio ‘campo’ individuale, a diventare cioè *giardiniere* della propria soggettualità, a prendersi cioè *cura di sé* e delle proprie ‘produzioni’, operando innanzitutto un ‘dissodamento’ del terreno su cui *posa* il se stesso individuale e chiamando in funzione, affinché si prenda cura del «sé», la figura del “coltivatore”.

Contro la dismissione di sé (essere soltanto terreno e non anche giardiniere), che porta dritto dritto all'*asinità*, alla venerazione da un lato, e alla sciocca cultualità di sé, dall'altro, il 'maturo' Nietzsche riassumerà e ripeterà il suo *invito* giovanile in termini diversi, utilizzando e trasformando il detto pindarico: «diventa ciò che hai appreso di essere» nel più *secco e decisivo*: «diventa ciò che sei», puntualizzando però che il «ciò che si è» non è *un dato* ma un *trovato sempre da ri-cercare e re-visionare*, e di conseguenza qualcosa *di cui aver cura*, sì che, facendo di sé e meglio ancora, *ri-facendosi*, sia (il) *terreno* che (il) *giardiniere*, ognuno praticherà, *finalmente, al di là del bene e del male, la 'saggia' manutenzione di sé*.

Solo che, sedotto e affascinato dalla *Bemächtigungstrieb* che lo attraversa, fondando su di essa la propria 'potenza' soggettuale, e trascurando, *per pigrizia e per paura* (per riprendere l'antica coppia kantiana all'opera nell'uomo che non vuole crescere e diventare 'autonomo') di *operare su di sé e dentro di sé la manutenzione necessaria ad essere quel che si è e si vuole essere, l'Io*, che ha depresso la funzione-giardiniere, *non sa*, o meglio, *fa finta di non sapere, celandolo a se stesso*, innanzitutto, *il fatto che Esso-Io* sorge dall'esser *vocato* da un *altro*!

Nonostante, infatti, tutte le 'silenziose' e 'intime' *rappresentazioni* che tra sé e sé *Egli 'pensa' (e quando parlerà, dirà-a sé) di sé*, così illudendosi di costituirsi in *autonoma e intima e personalissima figura* (come vuole Kant quando illustra il 'passaggio' *pragmatico* dall'Egli all'Io), è pur sempre *un altro* che lo *invita*, vocandolo *in primis* come un Tu, a pronunziarsi e a presenziarsi *come e in quanto Io*, ed è pur sempre *da un altro*, che non è-(il suo)-Io, che viene portato *sulla scena di sé*, 'nascendo' così, il cosiddetto "intimo" *Io*, non nella *se-parata stanza* del Sé, ma nella, e dalla, *più esterna e estrinseca 'località'*, meglio ancora, *'istanza' altra da Sé*, che 'indicandolo' e 'facendolo veder-riflesso' gli *mostra la via di adire (il) se stesso* che da quel momento in poi *egli indicherà e rubricherà, alla lettera, sotto la 'voce'(dell')Io*.

Se l'Io desse, allora, *audience* a questa sua 'strana nascita', e buttasse il suo occhio non in direzione dell'usato e abusato 'riflesso-di Sé' ma verso quella *rifrazione di sé* che *di fatto* esso è, e

di tanto in tanto si fermasse a 'rivedersi' *dal luogo da cui è sorto: fuori di Sé*, e a questo *luogo dove vive l'altro e con il quale, bene o male, volente-nolente, convive*, desse la sua importanza e il proprio interesse, e se dalla *venerazione e culturalità* che ha per il se stesso *elevato* a Io, cominciasse *in vece* a *passare* a una forma nuova del proprio essere – non l'elevata e sublime figura nella quale *si specchia*, ma la 'distesa' figura di sé *saggiata a contatto con altri sé*, probabilmente si renderebbe disponibile ad una 'prosaica' e 'vitale' *manutenzione* di sé e del suo Io. *Discendendo* a ri-guardare il 'proprio funzionamento' *in concreto*, e dunque a vedere e ri-vedere *come*, nei fatti e nelle esperienze del suo esistere *fuori di sé*, il suo *portamento* si dà ad agire; *concretamente* esercitandosi, con *saggi tentativi* (che hanno in sé anche la cifra della 'umana' e 'vitale' non riuscita), a distrarsi dalla 'contemplazione', incantata o accigliata, che ha, per uso e abuso, o per paura e pigrizia, *contratto* nei propri riguardi, una contemplazione o fissismo che lo portano a fuggire e rifuggire dal poter, *almeno una volta*, proferrire l'*esclamazione* che Nietzsche ha definito «l'espressione della vera passione, il modo supremo di *vedere qualcosa al di fuori di sé*», vale a dire: «Che importa di me!», forse riuscirebbe a capire l'io-aggrappato-all'io che questo *fuoriuscire da sé, dal Me*, non porta a, né comporta, un'*automatica perdita di Sé in quanto Io*.

Capirebbe, l'Io, *se ci prova e si mette alla prova* a star-fuori dalla 'camera-Io' – una camera che l'intristita affermazione pascaliana: «Tutti i nostri mali nascono dal non aver saputo rimanere nella nostra camera», rende invece *strutturale alla presenza di sé a sé*, e che tuttavia *vale, se vale, solo per un io impaurito di abbandonarsi al Là-Fuori*, solo per un io che crede fermamente che la propria consistenza di Io *stia sola mente nel fissarsi chez soi* – capirebbe l'Io che si prende invece sotto la figura dell'avventuriero, e con baldanza e capriccio anche *si dà ad avventurarsi Là-Fuori*, che tutte le *avventure esperite Là-Fuori* non sono solo *mortali disavventure*, 'masochistiche' *spoliazioni di Io*. A questo *destino* può credere, in effetti, soltanto quell'Io che, *ostinatamente*, sottoscrive, *sotto dettatura*, che sia suo *destino* e sola *destinazione* il 'fermo-immagine di sé' nella 'specola' di Sé; e può crederci

solo quell'Io che, buttato nel mondo o buttatosi nel mondo *per accaparrarsi la più bella figura di Sé*, ha dovuto, *pour cause*, fare i conti con «il groviglio delle contingenze» (Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*), – *vero e materiale luogo di crescita di un Sé non accucciato a Sé* – e rimasto intrappolato con il proprio 'candido' Io in quel groviglio, avendo come sua unica guida-strumento «la propria cara Persona» *da affermare a tutti i costi e contro tutti*, l'Innocente e caro Io è ritornato sconfitto alla propria *intim(e)ità*, covando un *livido e cupo risentimento* che da quel momento in poi *quotidianamente secernerà*, intossicando sé e tutto ciò che lo circonda del suo *malanimo*.

Se ogni singolare Io iniziasse, invece, *ripensandosi sotto la forma e la figura del contingere*, a *saggiare sé-fuori-di sé, Là-Fuori: nel groviglio delle contingenze*, forse acquisirebbe di sé-in quanto-*Io la giusta collocazione e una 'vitale' consistenza*: di non essere Tutto, di non volersi perciò più Tutto (Bataille), e si considererebbe, *nella gioia del contatto che dal mutato costume sortirebbe*, di essere ed esistere come una *modulazione strutturale*, un *contro canto armonico invece che dissonante...* insieme al Tu e a tutto il resto, riuscendo, per questa via, anche a ripetere, *saggiamente*, con Montaigne: «Io voglio che si agisca e si prolunghino le faccende della vita finché si può, e che la morte mi trovi mentre pianto i miei cavoli, ma incurante di essa, e ancor di più del mio giardino non terminato.» (Montaigne, *I saggi*, cap. XX)

Nota ai testi

Tutti i testi qui raccolti, tranne *L'inconsumabile*, hanno avuto già una collocazione in raccolte e riviste. Qui sono stati riveduti, in parte e talvolta riscritti; ringrazio gli editori e i direttori delle riviste per aver dato il loro consenso alla ripubblicazione in altra sede.

Sigle e riferimenti

J.J. ROUSSEAU, *Scritti autobiografici*, a cura di L. Sozzi, Einaudi-Gallimard, Torino 1997. Da questa edizione, verranno citati i seguenti scritti:; *Le confessioni*, siglato: C; *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, siglato: F; *Rousseau giudice di Jean Jacques*, *Dialoghi*, siglato: D; *Lettere a Malesherbes*, siglato: LM.

M. DE MONTAIGNE, *I Saggi*, a cura di A. Tournon e F. Garavini, Bompiani, Milano 2012; nel testo verranno siglati: S. È stata prevalentemente utilizzata questa versione, ma ho tenuto presente anche l'altra versione *tematica*, in più volumi, di F. Ferraguti che sta uscendo presso Fazi editore (ne sono usciti finora cinque).

I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, intr. e note di M. Foucault, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010; il testo verrà siglato: AP.

F. NIETZSCHE, *Aurora*, in OFN (a cura di G. Colli e M. Montinari), vol. V, t. 1, Adelphi, Milano 1964; sarà siglato: A; ID., *La gaia scienza*, in OFN, cit., vol. V, t. 2, Adelphi, Milano 1991 (nuova edizione riveduta); sarà siglata: GS.

C. DARWIN, *L'origine delle specie*, a cura di G. Pancaldi, BUR Rizzoli, Milano 2010³, verrà siglato: OS.

G.W. LEIBNIZ, *Carteggio con Arnauld*, in *Scritti filosofici*, 3 voll., a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Utet, Torino 2000 [in part. vol. I]; ID., *Confessio philosophi* e altri scritti, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 1995 siglati nel testo così: *Leibniz* seguito dal titolo dell'opera e indicazione della pagina.

S. FREUD, *Frammento inedito*, in Id., *Scritti metapsicologici (1915-1917)*, a cura di M. Ranchetti, Bollati Boringhieri, Torino 2005; verrà siglato: Fram.

G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1991; verrà siglata così: SdL; ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2000, verrà siglato così: FS; ID., *Lezioni sulla storia della filosofia (Berlino 1825-1826)*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2013, verrà siglato così: LSF.

P. VALÉRY, *Discorso sulla storia*, in Id., *In morte di una civiltà*, a cura di M. Carloni, Aragno, Torino 2018; verrà siglato così: DsH; ID., *Tel quel*, in *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris 1977; verrà siglato così: TQ.

G. BATAILLE, *Il colpevole*, tr. it. di A. Biancofiore, pref. di M. Manghi, Dedalo, Bari 1989; verrà siglato così: C; ID., *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, tr. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970, verrà siglato così: N; ID., *Storia dell'erotismo*, a cura di F. Rella, tr. it. e postfazione di S. Mati, Fazi, Milano 2006, verrà siglato così: SE.

M. FOUCAULT, *Introduzione ad AP*, verrà siglata così: Foucault.

N. PANICHI, *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Edizioni della Normale, Pisa 2017.

C. MONTALEONE, *Montaigne o la profondità della carne*, Mimesis, Milano-Udine 2015; ID., *Atomi, corpi, amori Saggio su Montaigne*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

R. CARBONE, *Différence e Mélange in Montaigne. Mostri metamorfosi mescolamenti*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

S. FINZI, *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, nuova ediz. rivista e ampliata, Luca Sossella Editore, Bologna 2018.

1. *In quello che si può chiamare il manifesto della conclamata paranoia di Rousseau, vale a dire il Rousseau giudice di Jean Jacques, nel quale la difesa del "suo" Jean-Jacques, debitamente diviso, o meglio sdoppiato e duplicato, insieme, tra un «J.J. autore dei libri e quello dei crimini», è talmente profonda al punto da fargli dire che «non sono lo stesso uomo», viene avvertita da Rousseau nei termini di un «convincimento così ben radicato nel profondo del [suo] cuore che nulla potrà mai toglierlo» [D, 785], da indurre il lettore a pensare che la radicale differenza sia a tutti gli effetti una differenza ontologica, che precede qualunque scansione temporale o storica da rendere giustificata l'accorata difesa.*

Ma qualche pagina prima [D, 771-773], la "spiegazione-descrizione" del convincimento dualistico viene datata, ovvero ben divisa anch'essa tra un prima e un poi; solo che, agli occhi di Rousseau, la datazione cronologica porta e importa il segno, ma anche il contrassegno, di un'incidenza, essa sì veramente differente nel suo manifestarsi, di spartire cioè in due l'essere che viene da essa investito, e questo contrassegno differenziale, o meglio ancora questa Spaltung è niente altro che l'effetto della morte nella vita: «La sua vita, scrive infatti Rousseau, è divisa in due parti che sembrano appartenere a due individui differenti; l'epoca che li separa, cioè quella in cui ha pubblicato dei libri, segna la morte dell'uno e la nascita dell'altro» [D, 771]. Proseguendo nella spiegazione dettagliata, Rousseau mette in evidenza la trasmutazione prodotta via-morte, facendo apparire sulla scena dei Dialoghi due individualità ben caratterizzate: la prima, segnata dalla dolcezza e pacatezza, quali tratti distintivi della sua personalità, coniano una figura che

chiamare masochista sembra quasi ovvio («premuroso verso i suoi amici fino alla debolezza, si lasciava soggiogare da loro al punto da non poter più scuotere quel giogo impunemente», D, 772), anche se poco espressiva a significare la struttura di fondo di tale individualità, appassionata dell'aparté, timida e tranquilla, vale a dire solitaria ma non isolazionista, che si dedica nell'intérieur a coniugare «la dolcezza dello studio all'incanto dell'intimità» [D, 772]. Opposta a questa ritirata figura dell'individuale, sta la seconda caratterizzazione: dura, poco socievole e malinconica, precisa Rousseau, e talmente raffinata in queste sue 'qualità' da produrre, per spiccata volontà decisionista, solo l'esplosione, indotta dal suo misantropismo, della detestabilità verso altri, una detestabilità talmente cercata-desiderata perché tonico potentissimo ad alimentare «il suo odio per il genere umano», odio che, nel combinato esplosivo di durezza da un lato e detestabilità dall'altro lato, diventa agli occhi del misantropo sempre più 'ragionevole' (se non addirittura, razionale, ovvero giustificabile in via di diritto), e l'unica, in definitiva, possibilità da parte dell'individuo odioso (ma "in realtà" perché odiato) di assestarsi in questa 'malsana' e solitaria esistenza, giustificando il proprio ritiro dal mondo non perché "malvagio" (Diderot scripsit!), piuttosto perché «ospital[e] e gentil[e]» [D, 882] e, in fondo e dal fondo della sua esistenza, perché sempre alle prese con una prima incongruenza [D, 911]: «quel bisogno d'amare che ha divorato il suo cuore sin dall'infanzia e che lo agita e lo turba ancora...» [D, 921, ma anche, 913 e 940].

Ulteriormente suddivisi in virtuoso, il primo, vizioso, il secondo, i due individui sono anche, se non anzitutto, presentati dall'autore dei Dialoghi come l'emblema di un rapporto al sapere, vissuto e articolato nel primo dal punto di vista del solitario ritirato nel suo aparté (lì dove praticava, nel dolce ritiro, la silente scrittura), ostentato, invece, e alteramente esibito nel secondo da una furia, sola mens, sistematica a tramare più che a tessere il poco di sapere che ne conserva, queste due maschere dell'individuale vengono saldate da Rousseau, e proprio sul giunto del sapere, in questa irriducibile opposizione: «il primo, di una timidezza che andava fino alla stupidità, osava appena mostrare ai suoi amici i prodotti del suo

ozio; il secondo, di un'impudenza ancor più sciocca, si appropriava fieramente e pubblicamente delle produzioni altrui relative alle cose che capiva di meno» [D, 773].

Allontanando da sé gli occhi e le voci altrui, ma soprattutto silenziando «dal numero [delle] rumorose voci [...] gli echi che non fanno che ripetere la voce altrui» [D, 793], fondando l'«io giudico da me» sulla propria «buona fede» [ibidem], Rousseau si tiene e ritiene, con questa divisa utilizzata come criterio dirimente e discriminante la voce del singolare, di mettersi al riparo dall'intrusione della moltitudine conformista nella sua vita.

Curvando-rifrangendo il proprio io nel moi-même, nel suo vitale sentire, riponendo in questo il segno caratteristico di quegli esseri extra-ordinari, detti gli "incantati", che esprimono se stessi essenzialmente mediante le signe-cœur, egli rifugge, il più possibile, il devitalizzato segno della scrittura(come)mestiere, per appartarsi e condividere solo i vivaci segni dell'organo intimo del sentire. Agl'incantati, in effetti, è sufficiente stare-presso-l'impronta segnica da cui sono eminentemente impressionati: l'amour de soi, che custodisce-esprime il principio del sentimento intimo, non bisognoso un tale sentimento né dell'apparenza né del consenso della maggioranza per avvertire il bonheur, da ognuno cercato; ma, data la collocazione intima scelta da Rousseau, 'ristretta' alla «sorgente» del sentimento, il suo bonheur è contrassegnato non da un'espansione-dilatazione, ma dal contenimento-contrazione del sentire; il risultato della ricerca del bonheur consiste infatti nel rendere semplicemente «il cuore più contento» [D, 793; poi 767-768].

Immagine, o meglio, emblema di questa particolare felicità, non può essere che quella contenuta nella Quinta passeggiata: «... mentre eravamo ancora a tavola mi defilavo e mi precipitavo in una barca che, se l'acqua era calma, portavo fino in mezzo al lago e lì, allungandomi disteso con gli occhi rivolti al cielo, mi lasciavo andare alla deriva lentamente, dove l'acqua mi portava, talvolta per molte ore, immerso in mille fantasticherie confuse ma deliziose che senza aver alcun oggetto ben determinato e costante, erano per me cento volte preferibili a tutto ciò che di più dolce avevo trovato in quelli che si chiamano i piaceri della vita» [F, 700-701].

2. *Raccolto nel cavo della barca, l'io rousseauiano si lascia andare alla deriva, si dispropria e così facendo raccoglie, anche se sotto forma confusa, il nocciolo del suo io: quel soi diffuso, come lo è la vita diffusa nel corpo, che non ha bisogno, per essere quel che è: un-io-che-è-sé, meglio ancora, un proprio-se-stesso, di effondersi, come fa l'esaltato amor-proprio, e "ravvivarsi" «nella società che l'ha fatto nascere», forzando-sé al confronto competitivo con la quantità di altri-io, credendo in questa perversa forma di legame di continuare a sussistere, o a ritenere che un sé, il proprio-sé, possa emergere dall'ammasso societario. Se l'amor proprio «non conosce altro legame» che quello che va oltre il singolo cuore, allora un sé che non ama l'esaltazione del Sé, nel quale va a finire, ma stravolgendo le ragioni vitali del sé, la rarefazione di sé definita amor-proprio, giacché del proprio ama la sua conversione in Possidenza, una singolarità, la mia, elevata a Universale riduttore delle altre singolarità; se, piuttosto, il sé accosto a sé ama allungarsi con il proprio sé nel cavo del moi-même, e dunque sprofondare nell'unico legame che veramente sente 'societario': «quello del cuore», qui, in questo 'luogo' che, rispetto alla «instabilità delle cose di questo mondo», ha lo stesso «movimento uniforme continuo» prodotto dall'acqua che lo culla mentre è nella barca, «e che senza alcun concorso attivo della mia coscienza mi bloccava al punto che, richiamato dall'ora e dal segnale convenuto, non potevo staccarmi di là senza uno sforzo (t.m.)»; qui, ovvero nel luogo sospensivo di ogni instabilità, produttrice, una tale sospensione, della distrazione della coscienza che, immersa essa stessa, senza nessun concorso attivo, nel continuo movimento uniforme che dall'acqua rimbalza anche alla superficie dell'attenta coscienza, quest'ultima, se vuole tornare ad essere la solida coscienza solita delle cose, deve produrre uno sforzo per riemergere dalla stabile continuità nella quale è precipitata, cifra certa, questa stabile continuità, dell'immagine di felicità «non... composta, scrive Rousseau sempre nella Quinta passeggiata, da istanti fuggevoli, ma da uno stato semplice e permanente, che in sé non ha niente di vivo [t.m.], ma la cui durata ne accresce il fascino al punto da farmi trovare in esso la suprema felicità» [F, 703], uno stato che contrasta, di certo, con la complessa e monogama condi-*

zione della coscienza attenta, che, ahì lei, presa come le altre cose «in un fluire continuo [dove] niente conserva una forma fissa e costante» [ibidem] si ingegna a soprassedere al fluire costringendolo in un regime cronometrico di cui la coscienza soprassedente ritiene di detenere la misura!

Simmetricamente, in contrasto con il tentativo del cuore (o, anima) di trovare qualcosa di «solido...cui aggrapparsi», «uno stato, pensa-spera Rousseau, in cui il tempo non conti nulla, in cui il presente duri per sempre, senza tuttavia scandire la sua durata e senza traccia di successione, senza alcun sentimento di privazione o di gioia, di piacere o di dolore, di desiderio o di timore, se non quello della stessa esistenza» [ibidem], la coscienza soprassedente – che ha nell'amor-proprio il suo riflesso o meglio, di cui la coscienza è il compiuto riflesso: passaggio al limite del sé all'io: penso, dico, sento, in una ossessiva mortificazione del substrato-sé nella verticale erezione del: Io, Io, Io...– non trova e non ha altro statuto e ritmo se non quello di una costante de-sistenza dell'e-sistenza, un dissolvimento dell'e-sistere raggiunto attraverso un infinito sottrarre all'e-sistere le sue ragioni singolari. Operazione, questa, che con qualche ragione si potrebbe chiamare: “raccolgimento senza riposo” (per utilizzare, ma invertendone il segno e il luogo: dall'anima all'io, i termini con cui Rousseau cerca di definire lo stato sperato di un'anima chetata), e il cui intento si realizza solo e soltanto se mediante gli occhi fissi della mente il “succedersi” del fluire, ovvero il tempo, può (ma in realtà: deve) essere scandito dal richiamo del passato all'annuncio dell'avvenire di fronte a un presente-coscienziale per nulla coscienziato che, nel mentre dura, scandisce e fa succedere, sotto il suo sguardo fisso e vuoto, l'andare-indietro e il farsi-innanzi, il richiamo (del passato) e l'annuncio (dell'avvenire), resi equivalenti ed equipollenti al proprio fermo in-stare [F, 703].

3. Per uscire dal cappio coscienziale e ridiscendere verso il sentimento dell'e-sistere – che forse sarebbe meglio ricondurre a l'unico verbo caratterizzante l'esistenza à la Rousseau, ovvero: in-sistere, giacché adeguato alla ricerca dello «stato semplice e permanente», cioè il bonheur, altrove definito: «sentimento permanen-

te e tutto interiore» [frammento intitolato *Du bonheur public*] – *Rousseau s'inventa le rêveries. Ovvero delle «compensazioni» le quali, precisa, «non possono essere provate da tutti gli animi in tutte le situazioni» e che per essere realizzate hanno bisogno sia di una situazione cheta* [«Occorre che il cuore sia in pace e che nessuna passione venga a turbarne la calma» F, 704], *sia di una dispositio 'soggettuale' «Ci vuole una certa predisposizione da parte di colui che le prova...», [ibidem] sia – e si badi, la frase va presa in tutta la sua potenza disproporzionante (esercitata innanzitutto sulla coscienza) – del «concorso degli oggetti circostanti» [ibidem].*

Una volta escluse la «calma assoluta» o la «troppa agitazione» nient'affatto necessarie alla 'produzione' della rêverie, quel che occorre, per mettersi alla prova delle rêveries, è «un movimento uniforme e moderato che non abbia scosse né pause [t.m.]», analogo al rollio sperimentato stando disteso nella barca sulle acque lacustri dell'isola di Saint-Pierre e che gli avevano suscitato l'immagine perfetta dell'esistenza così come la intendeva e voleva: stato semplice e permanente, contenuto e contenentesi tra inerzia e alacrità, apatia e dinamicità, inestaticità ed estaticità, mai disgiungibili i due lati che uniformemente movimentano la moderata esistenza, analoga a quel «movimento che [...] si verifica...dentro di noi [...] quando delle idee dolci e lievi senza agitare il fondo dell'anima non ne sfiorano, per così dire, che la superficie».

Ma se questo tipo di esistenza, coincidente con il semplice sentire «[il] piacere di esistere, senza preoccupar[si] di doverlo pensare» [F, 702], può, evidentemente, rappresentare per (e servire a) un «io» che non vuole abbandonare il proprio «sé» il ritmo e il momento sistolico necessari a non farsi inghiottire nella sfilata degl'io-privi di-Sé, che giocano «al gioco naturale dell'amor proprio»: indovinare, essere perspicace, vedere ciò che si crede e non vedere quel che si vede [D, 837], in una sarabanda di pre-giudizi che fanno da corona alla messinscena conformista; è altrettanto evidente, a Rousseau innanzitutto, che il contrarsi solitario, – dicibile così: «Chiunque basti a se stesso non vuol nuocere a nessuno» [D, 883], presentata come una sorta di massima «più sensata e più giusta» rispetto alla «tracotante e assoluta... assurda e falsa ... clamorosa e arrogan-

te» espressione diderotiana: «Solo il malvagio vive solo» [D, 882], – al di là del motivo antagonista che lo fonda, diretto a contrastare l'esaltato “amor proprio” [D, 891], non appare sufficiente, anzi potrebbe addirittura essere di ostacolo a far avvertire e provare, all'esistenza ritiratasi dalla ‘società’, l'altra forma di sensibilità, definita da Rousseau sensibilità attiva e morale: «la quale non è altro che la facoltà di legare i nostri affetti ad esseri che ci sono estranei» [D, 898]. Se, insieme e accanto alla sistolica necessità di “redire in se ipsum”, non si lascia libera la propria esistenza di fare spazio alla altrettanto necessità diastolica, consistente nell'apertura dilatativa del proprio essere ad ‘accogliere’ l'«onda pulsatile» che rende possibile il nostro trasportarci al di là del sé, concreto diventa il rischio, per rendere impossibile al proprio io-sé la caduta a picco nella degenerazione societaria, di collocarsi definitivamente in un monacale e intristito isolamento incapace, perciò stesso, di utilizzare «la facoltà attrattiva dei corpi», prima e fondativa verve di un legame ‘affettuoso-affettivo’ atto a stabilire-stabilizzare, aldilà della convenienza societaria, «la dolcezza del rapporto umano» [D, 906].

Conscio di una tale deriva, Rousseau, non soltanto dichiara «che la solitudine assoluta è una condizione triste e contraria alla natura: i sentimenti affettuosi alimentano l'anima, la comunicazione delle idee ravviva la mente», ma aggiunge in maniera categorica, senza cioè nessuna possibilità di equivoco, che «la nostra esistenza più dolce (t.m.) è fatta di relazioni e collettività e il nostro vero (t.m.) io non è per intero in noi» [ibidem].

4. Seguendo la distinzione dei due mondi – l'immaginato «mondo ideale...completamente diverso dal nostro», nel quale il tutto naturale ha una vivacità e vividezza che il nostro terrestre mondo non ha – e quella dei rispettivi abitanti – gli ‘idealisti’ vs i ‘realisti’, distinzione enunciata a inizio dei Dialoghi, Rousseau precisa le ‘nature’ differenti dei loro abitanti: «...[quelli] del mondo ideale... [avendo] la fortuna di essere mantenuti dalla natura, alla quale sono più legati», sviluppano, per questo solo motivo, le «passioni primitive», «più vive e più ardenti, o solamente più semplici e pure»,

facendosi direzionare dall'«amor di sé» a seguire la traiettoria degli «oggetti», e solo una determinata tipologia di oggetti, quelli che possono procurarci la felicità, gli 'idealisti' non badano se non all'oggetto e non si curano affatto dei soggetti che pure mirano alla propria felicità. Invece, gli abitanti del mondo real-societario, il nostro 'falso' mondo, trascurando di seguire le «passioni primitive», che dettano a ognuno l'oggetto felice per ciascuno, muovono alla conquista del Soggetto-proprietario-del Sé e si preoccupano, quindi, soprattutto e innanzitutto di fare terra bruciata "attorno a sé" di altri Sé che pure mirano all'oggetto-conduttore di felicità, e impiegano il loro tempo a fare emergere e stabilizzare, una volta prodotta la radura del proprio sé, l'obelisco dell'«amor proprio», attorno al quale e in base al quale misurano la propria distanza dalle altre alterità, trascorrendo il loro tempo non più «a soddisfarsi per il [proprio] bene, ma solamente per il male altrui» [D, 765]. La giostra competitiva che così si disegna, evidenzia una dimensione, e una collocazione dei tanti-Io proprietari del Sé, tutti incapsulati nelle loro maniere 'invidiose', a fomentare una costante e interminabile aspirazione antagonista, ritmata da questa divisa, riflessiva e al contempo passionale: «Ciascuno vede e ammette tutto ciò che conferma il suo giudizio e invece rifiuta o spiega a modo suo tutto ciò che lo contraddice» [D, 836], in questo modo sancendo la legge fondamentale e fondativa della società competitiva, o dell'amor proprio, incarnata dall'«uomo prevenuto» che «vede ciò che... crede e non quel che si vede» [D, 837]. E costringendosi, così, una volta che questo 'ritornello' è diventato legge vitale propria, vale a dire regola di sopravvivenza, a comportarsi, nella diatriba sociale, sola mente così: «L'uno vedrà bianco e l'altro nero; l'uno troverà virtù, l'altro vizi nelle azioni anche meno importanti che proverranno da lui e ciascuno, a forza di sottili interpretazioni, proverà che è lui ad aver visto bene» [D, ibidem, t.m.]. Ma quando, prosegue Rousseau, a «l'errore dei pregiudizi», dettato da quella furibonda sottigliezza interpretativa, ancora accettabile se si accetta l'inevitabile diversità dei punti di vista e delle prospettive individuali, per forza di cose nella 'società delle apparenze' sovraesposti a diventare pure illusioni, cioè 'miti' fondativi della propria individualità; quando al vedere ciò che si crede del prevenuto, si

aggiunge «l'inganno delle passioni», vale a dire un altro punto di vista o prospezione supportato dall'«uomo passionale», che vede ciò che desidera [D, ibidem], e dunque interpreta secondo la propria 'passionale posizione' emotiva, ovvero secondo quanto desidera vedere, allora la composizione societaria apparirà in tutta la sua ferale 'manipolazione' dell'«intimo sentimento» natural-idealista. Se questo sentimento intimo non s'ingegna a fare un passo al di là o, il che è lo stesso, un passo indietro verso la dimensione 'celestiale' [«stato... che costituisce il (suo) primo bisogno, D, 766], nella quale si prova una felicità riportata alla misura 'naturale' della contentezza del proprio cuore, l'«intimo sentimento» subirà, quasi destinalmente, una conversione al disincanto strutturale dell'interagire social-realista, che spinge tutti i partecipanti a négliger le cœur per adire, in un'instancabile e mai terminabile corsa, alla dismisurata, perché mai contenta-contenuta dal Sé, «felicità nelle apparenze», trofeo ineguagliabile e dunque Unico per le tante equivalenti soggettività competitive in gioco, che dovranno perciò stesso gareggiare in quanto Uno contro Tutti, alla conquista di esso.

E così, nella giostra di relazioni in cui il falso amor proprio cerca il "suo" bene, un bene, però, che è soltanto la risultante della quantità di "male" inflitto «ai suoi simili», l'amor proprio «divorato dall'orgoglio [...], tormentato dall'esistenza» di altri a lui simili [D, 891], eppur bisognoso, in quanto è il suo «nutrimento», della loro presenza, l'unico progetto di esistenza vitale a cui l'«irascibile e astioso» soggetto-amor proprio 'lavora', è quello di rendere, davanti al proprio-Io, gli altri io dei Niente, dei nonnulla – a questo proposito utilizzando e appassionandosi soltanto a tali maniere espressive: «volontà di nuocere, odio esacerbato, invidia, perfidia, tradimento, falsità» [D, 767], con esse alimentando il proprio smisurato orgoglio «sempre irritato o scontento» [D, 899].

5. A questa orgogliosa Iità, tutta versata nel fuori, Rousseau oppone il Cuore, e soprattutto il suo cuore che egli chiama «un vecchio bambino» [D, 893]; centro motore, il cuore, da cui tutto si diparte e anche luogo dove si conserva il "tutto" datoci dalla Natura; si tratta, però, di un Cuore non corporeo. Anzi,

all'opposto del cuore di carne legato all'intera struttura organica del corpo, questo Cuore-sottratto-al-mutamento, che non invecchia né decade, che «conserva ancora gli stessi gusti, le stesse passioni della sua giovinezza» [ibidem], diventa per Rousseau un punto di sottrazione dell'amor di sé allo snaturamento che viene prodotto nell'agone sociale, lì dove prende corpo e figura l'«intollerante amor proprio» che trascorre il proprio tempo «in rivalità comparativa», a confrontarsi, a «misurarsi con altri [...] uscire da se stessi per assegnarsi il primo e il miglior posto» [D, 899], portando così il cuore a non saper più «occuparsi d'altro che di mettere tutti al di sotto» di sé [ibidem].

Nell'agone sociale si muovono delle scorate singolarità; svuotate del loro centro, esse trascorrono, irrequiete e iperattive, il loro esistere in preda a «un violento amor proprio» che spegne rabbiosamente «un temperamento ardente», segno dei «primi moti interiori», ovvero dell'amor di sé [D, 889]. L'agone sociale richiede l'incompatibilità delle due maniere di esistere: o l'uno, o l'altro modo di presentazione di sé! E del resto è lo stesso Rousseau a stabilire che «un temperamento ardente e un violento amor proprio [non] possono accordarsi in uno stesso cuore» [ibidem].

Se questa centralità del cuore, sia in positivo (come espressione immediata del 'naturale'), sia in negativo (come inversione degenerata del 'naturale' ad opera del sociale), ha il suo punto d'avvio, secondo Rousseau, nella «sensibilità morale», da cui ogni uomo «è soggiogato», occorre tuttavia intendersi meglio su questa facoltà soggiogante, in quanto, come «facoltà di legare i nostri affetti ad esseri che ci sono estranei» [D, 898], essa può essere declinata e nel versante, positivo, del naturale e nel versante, negativo, del sociale, così da prodursi, in quanto sensibilità attrattiva, o nel verso della compassione (se la si declina avvertendo in sé e ascoltandola la voce del naturale), oppure in quello della repulsione (se viceversa la si esalta solo al modo comparativo dello 'stare in società' al fine di ergersi come Io vero e assoluto) [ibidem], per cui la tensione al legame che caratterizza da cima a fondo la sensibilità morale, se positivamente espressa fa 'entrare' nella propria area affettiva l'altro-in quanto-altro senza 'snaturarlo' come altro, se negativamente espressa invece,

ovvero giocata essenzialmente nel verso seduttivo, essa si 'collega' all'altro-estraneo sol per subordinarlo all'Io-proprio – come fa ad esempio l'orgoglioso, che ha bisogno dell'altro ma solo in quanto testimone della propria esistenza, e mai come punto valoriale o 'misurante' la peculiare consistenza esistenziale dell'orgoglioso Io. Anche in questa, e per via della differenziazione-distinzione tra due modalità di 'uso' del cuore, il Cuore di cui Rousseau parla e tesse le lodi non potrà mai coincidere con «quelle dimostrazioni affettate e convulse, [con gli] sdilinquimenti» propri ai «mostri di presunta sensibilità» che si trovano a iosa nella sfera del sociale, che s'imbellemano per coprire l'assenza di naturalità e semplicità delle loro affezioni, o meglio ancora: il necessario indurimento del loro cuore, a causa della «rivalità comparativa» che li possiede.

Che il Cuore rousseauiano non sia l'organo del "discernimento" ma piuttosto dello "slancio", cosa questa che ha reso disgraziata la vita dell'essere che 'supporta' un simile Cuore [D, 903], e che di conseguenza un tale essere, dal «temperamento ardente e mite» sia «più sensibile all'emozione e meno adatto all'azione», derivandone da questo anche un'«impossibilità [a] imbellire il suo linguaggio e [a] nascondere i moti del suo cuore», in quanto un simile comportamento può procurargli solo «uno svantaggio enorme rispetto al resto degli uomini» [D, 905] che «si mostrano unicamente come conviene loro che li si veda» e non per «quel che sentono e quel che sono» [D, 906], ebbene, tutto l'autenticarsi rousseauiano, il suo muoversi quel tanto che gli consente il suo «umore indolente e voluttuoso» e soltanto in base a un sentire che gli rammenta «quel che vale nel suo spazio interiore» [D, 914] mireranno soltanto alla ricerca di «legami autentici [in una] comunione dei cuori, [in] intimità» [ibidem]. Va aggiunto, però, che una tale ricerca stentava in Rousseau a raggiungere queste «preziose» dimensioni, giacché la tensio del Cuore quasi mai arrivava nel suo slancio a un finale, dal momento che «il suo umore troppo facile» stornava l'ad-tensio in altre direzioni pour cause inconcludenti, essendo tali direzioni di volta in volta diverse dall'iniziale 'presunta' scelta [D, 940].

E tuttavia, proprio in virtù di questa sentita condotta autentica, smentibile soltanto da un'impossibile collocazione da parte di altrui dello "spazio interiore" del soi-même, Rousseau con il suo

Cuore – nel caso che adesso vedremo stranamente indotto e mosso da una certa ambivalenza da “rivalità comparativa” – potrà contestare, a chi si è posto da un’altra angolazione ma con lo stesso intento, franco, però, più che autentico (e si vedrà il senso di questa distinzione) di ‘presentare’ se stesso attraverso la scrittura di se stesso. Al di là dei tanti altri presi a segno nei Dialoghi (del Rousseau giudice di Jean Jacques, uno per tutti: Diderot), c’è tuttavia, nelle Confessions, innanzitutto (e poi nelle Rêveries), un particolare Uno che per Jean Jacques diventa il suo radicale e programmatico Anti-Un: quest’Uno risponde al nome proprio di Michel, (signore) de Montaigne.

6. *È in due momenti della stessa opera, le Confessioni, nel libro X e nel manoscritto di Neuchâtel, che Rousseau prende di mira il suo Anti-Un, appoggiandosi alla divisa scelta e presa a prestito da una satira di Persio e posta a esergo dell’opera quale insegna atto a conferire all’estensione e alla profondità delle proprie confessioni veracità più che verità. Ridotta e ricondotta la frase di Persio: Ego te intus et in cute novi, alla sua cifra sintetica e astrattiva: Intus et in cute, Rousseau conferma attraverso il taglio selettivo che si tratta, nelle sue Confessions, più di un procedimento e di una procedura dettata dalla veracità che di una intentio e di un decorso veritativi. Per utilizzare, a proposito del verbo astrarre, il linguaggio antropologico pragmatico di Kant, la scelta roussoviana obbedisce più a una logica del mettere in rilievo che a una logica separativa [AP, 114] cosicché il novi (ego te... novi, ho conosciuto te) di Persio, da indice di un passato memoriale riportato e ordinato dall’Io, trapassa, nel dittico roussoviano, in un presente (ego te nosco, conosco te) corporeo, o meglio ancora nella presenza dell’intimo corporeo, di un sé accorato, ovvero, sempre e ancora, immerso nel e ancorato al Sé, a contatto verace con sé, con il quale, in cute, si convive.*

Nel primo “luogo” delle Confessions Rousseau, sollecitato da altri «a scrivere le memorie della [sua] vita», traduce l’invito nella franca decisione «di tentare un’opera unica per una sincerità senza esempio, affinché per una volta almeno si potesse vedere un uomo

così com'era di dentro», opponendo a questo tentativo mai fatto prima di lui «la falsa ingenuità di Montaigne, il quale, fingendo di confessare i suoi difetti, ha gran cura di attribuirsi solo di attraenti, mentre, io che mi son creduto sempre, e mi credo ancora, tutto sommato, il migliore degli uomini, sentivo che non esiste animo umano, per quanto puro, che non dia ricetta nel suo intimo a qualche vizio odioso». [C, 510-511]. Che questa contra-posizione roussoviana obbedisca, come si è detto, al criterio 'realistico' della veracità più che alla logica 'linguistica' della verità, lo conferma la proposizione asseverativa del ginevrino quando dichiara l'inesistenza di un animo puro giacché «per quanto puro [l'animo dà sempre] ricetta nel suo intimo a qualche vizio odioso», e di conseguenza è solo con il duplice faro dell'intus et in cute, del dentro e nella pelle assieme, che la prospezione diventa veracemente una intro-spezione (nella sua valenza significativa ambivalente: di guardare dentro ma andando nella, o sotto, la pelle). Una introspezione segnata, tuttavia, come siglerà Nietzsche, da una severa coscienziosità [A, afr. 233], vale a dire ispirata dall'assioma «io non voglio ingannare...io non voglio ingannare me» [GS, afr. 344] e che non trascura, in base a questo postulato veritativo ma con l'ausilio di uno stile/stilo di tipo anatomico, nessun àndito verace dell'intus.

Nel secondo "luogo", quello della versione del manoscritto cosiddetto di Neuchâtel, l'opposizione a Montaigne è più incisiva, e riguarda soprattutto il metodo da utilizzare per la scrittura di sé:

«Nessuno, scrive infatti Rousseau, può scrivere la vita di un uomo, se non quell'uomo. Il suo interiore modo di essere, la sua vita effettiva, solo lui li conosce; ma nello scriverla, egli la traveste; non scrive la sua vita ma la sua apologia; si mostra come vuole essere visto, mai com'è realmente. I più sinceri sono veridici, tutt'al più, in quel che dicono, ma mentono per le loro reticenze, e quel che tacciono muta a tal punto quel che fingono di confessare, che dicendo una sola parte della verità non dicono nulla. Metto Montaigne in testa a questi falsi sinceri che dicono il vero e ingannano. Si mostra con dei difetti, ma si attribuisce solo difetti gradevoli, mentre non c'è nessuno che non ne abbia di odiosi. Montaigne,

quando si dipinge, è somigliante ma di profilo. *Chissà se qualche sfregio sulla guancia o un occhio orbo dal lato che ci è nascosto non avrebbe totalmente mutato la sua fisionomia?»* [dal *Manoscritto di Neuchâtel*, C, nota 2, 1109, i tondi sono miei].

In entrambe le prese di posizione, Rousseau evidenzia la falsa sincerità e lo sguardo parziale di Montaigne, pur sottolineando che: a) lo sguardo diretto sul proprio mondo interiore, doppiato, o forse e meglio, protesizzato dalla dimensione della scrittura (che di per sé opera a travestire macchiando di segni una superficie), si tramuta pour cause in uno sguardo indiretto (o forse, in tralice, visto che l'ingenuità che connota la sfera interiore passando attraverso i mezzi della lingua-pensata e della scrittura finisce sempre per essere travisata pro domo mea!); b) e che dunque, visto che ogni animo umano «dà ricetta nel suo intimo a qualche vizio odioso», far finta che quest'angolo buio non esista, e trascurarlo, o peggio ancora essere reticente – una forma, agli occhi di Rousseau, ancor più grave della menzogna, perché volutamente non dice, volutamente passa sotto silenzio quel che dovrebbe dire –, è necessario, seguendo la formulazione di Persio: Intus et in cute, portare fino al fondo di sé, trapassati uno dopo l'altro gli strati della pelle, lo sguardo conoscitivo!

7. *Tutta la questione posta da Rousseau ruota in effetti intorno a una coppia concettuale: sincerità-franchezza, e a una postazione del 'soggetto locutore' intenzionato ad auto-bio-grafar-si, in cui la circolarità del vedersi-vedente e dello scrivente-scriventesi si articola interamente entre moi et moi, a partire dal dato di fatto, come fu il caso di Rousseau, di essersi «sentito ben presto un essere a parte», e come tale potendo-dovendo 'conoscersi'-'presentarsi' sotto la doppia e non scindibile figurazione: io-altro, precisando però, che quest'altro, è sempre Moi, ancora e sempre il proprio Moi, con le sue abituali caratteristiche. Come preciserà nelle Rêveries, mettendosi nuovamente a confronto con il signore di Montaigne: «Je fais la même entreprise que Montaigne, mais avec un but tout contraire au sien: car il n'écrivait ses Essais que pour les autres, & je n'écris mes rêveries que pour moi» [F, 659].*

Ecco il passaggio e il passo decisivo compiuto da Rousseau: passando dal saggio alla fantasia, ovvero da una scrittura di sé predisposta al pubblico, alla scrittura di sé tutta compiuta entro e a favore dello spazio del Moi-même, sulla base e con la convinzione, integralmente articolata dalla certezza di dirsi senza reticenza, il soggetto scrivente-(il)Sé ha la supponenza certa che con questa maniera di certificare sé a sé, vale a dire di connotarsi con veracità, senza dissimulazione o falsità, sia superato d'un coup qualunque posizionamento di sé a metà, o meglio di profilo!

Pari alla certificazione puramente segnaletica che «i fisici... [fanno] sull'aria [attraverso il barometro] per conoscerne lo stato quotidiano» [F, 659], e senza «procedere con ordine e metodo» [ibidem], Rousseau pensa, riprendendo la stessa operazione che fanno i fisici sull'aria, con un semplice «render[si] conto», semplicemente trascrivendo le tracce «dei cambiamenti della [sua] anima e della loro successione» [ibidem], insomma registrandosi solamente, di sfuggire alla possibilità che la scrittura di sé sempre contiene di travestire la propria anima, la propria intimità, con il belletto dell'appariscenza. Senza ridondanza e senza artificio, ma semplicemente vagando nel fuori con l'occhio rivolto all'interno di sé, Rousseau crede di superare «la falsa ingenuità di Montaigne».

8. Ma Montaigne non è un ingenuo e ci tiene a non passare per 'ingenuo'! *Se Rousseau con la sua divisa verace ritiene di attenersi alla fisicità del proprio essere psichico e così facendo di schivare le operazioni trascendenti dello scrivere-sé, e di conseguenza di far un balzo all'indietro dal conosciuto al noto, per ripetere ma rovesciata la sequenza hegeliana, in questo modo ritenendo e credendo di afferrarsi tutto intero, Montaigne invece, con la semplice dicitura: «Io studio me stesso più di ogni altro soggetto» [S, libro III, XIII, 1997], doppiata, più che sdoppiata, dalla successiva ed esplicativa affermazione 'categoriale' dello studium: «È la mia metafisica, è la mia fisica» (ibidem), mette in campo e nel campo della scrittura innanzitutto la complessa tessitura di sé, appunto: metafisica, fisica, insieme immanente e trascendente, o, per dirla alla maniera di un autore che non ha 'amato' Montaigne, cioè Valéry, con un occhio vedere, con l'altro guardare!*

Insomma, Michel signore di Montaigne, accetta, senza infingimenti o sprucidi rifiuti – (come fa invece alla fine Rousseau con le sue revèries, ambivalentemente sottraendosi allo sguardo del fuori, neutralmente facendo il gesto di non nasconderle né [di farle] vedere al mondo degli uomini che non sono Sé, [F, 659]), – e la pone a base della propria scrittura «l'universalità di condizioni» che attraversa e struttura la singolarità scrivente-sé: «mi lascio ignorantemente e negligenzatamente governare dalla legge generale del mondo» [S, libro III, XIII, 1997, t.m.] così da mostrare, in tutta franchezza e con integrale inscienza [S, libro III, XII, 1969], «una vita [la sua innanzitutto] soggetta a tutte le contingenze umane» [S, libro III, XIII, 1999], ancor meglio, una vita che porta e supporta «la forma intera della condizione umana» [S, libro III, II, 1487], al di là di ogni gloria e vanagloria di sé, a tutti gli effetti, e con i suoi difetti anche, come «una vita umile e senza splendore» (ibidem), rientrando a questa maniera con il proprio «essere universale, come Michel de Montaigne», nella comune vita umana. Di questa, come delle altre vite facenti parte della natura rerum che convivono con l'umana vita, Montaigne sa bene e la espone quasi come una legge che c'è una «comunanza di struttura», per usare un'espressione di Darwin, tra «una vita comune e privata [e] una vita più ricca di sostanza» [ibidem], e ancor di più, che dall'alto al basso, dalla «vita di Cesare» come dalla «vita di un uomo del popolo» non soltanto l'humaine condition segna e contrassegna in pieno e interamente l'una e l'altra vita, ma che in questa comunanza strutturale l'«ingegnosa mescolanza di natura» [S, libro III, XIII, 1991] svolge la sua funzione primaria: quella di far valere la 'regola dell'alternanza compresente' tra la somiglianza e la differenza delle res fra di loro, in quanto «la ressemblance ne fait pas tant un, comme la difference fait autre [la rassomiglianza non rende tanto uguale quanto la differenza rende diverso]» e perché «Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fût dissemblable [la natura si è obbligata a non far due cose che non fossero dissomiglianti]» [ibidem].

In base a questa legge, la notazione roussoviana perde la sua pointe caustica, e si rivela perdente nella lotta immaginaria a chi tra i due, Michel o Jean Jacques, è risultato essere o apparire

più sincero. «...Io, scriveva Montaigne, che mi spio più da vicino, che ho gli occhi incessantemente fissi su me stesso, come chi non ha molto da fare altrove [...] a malapena oserei dire quanta vanità e debolezza trovo in me. [...] Non faccio che andare e venire: il mio giudizio non va sempre avanti, ondeggia, vaga qua e là come un fragile scafo/sorpreso sul mare largo da un vento furioso [*velut minuta magnò/Deprensa navis in maris vesaniente vento*] [...] Mi lascio quasi trascinare dove pendo, comunque sia, e mi lascio portare dal mio peso» (t.m.) [S, Libro II, XII, 1039, 1041].

9. Pur proteso come Montaigne verso se stesso, ma più di Michel propenso, anzi attentissimo, a spiare severamente se stesso, Rousseau, invece, nella microscopia di sé, di Jean-Jacques, of course, più che la sequenza oscillatoria del proprio Sé (osservatalo da Montaigne seguendo la linea ondeggiante del suo ondivago giudizio e secondando la pendenza del proprio peso, in concordanza con la generale oscillazione dell'«essere») tiene ferma l'ambita fissazione della scissione: essere due ma non in uno, accompagnata dall'astratta convinzione di non essere l'altro Rousseau, ma piuttosto di patire la non coincidenza del suo nome, «in Europa più conosciuto», con l'individuo che lo supporta, nella stessa Europa di sicuro «l'individuo più ignorato». Amando, con devozione, la frattura e lo sdoppiamento della propria 'natura': «I miei libri correvano per le città mentre l'autore vagabondava in mezzo ai boschi. [...] C'era un Rousseau nel gran mondo, e un altro in un ritiro appartato, che non somigliava in nulla al primo» [C, 1111], Jean Jacques 'vaneggia', con gran dispetto, una propria orgogliosa figura, ritratteggiando una simile figura «per così dire, nella camera oscura», dove «non occorre altra arte se non quella che consiste nel seguire esattamente i tratti che vi sono impressi» [C, 1113, t.m.].

Senza mascherare o «imbellettare» [ibidem] i propri lineamenti, sforzandosi di non farli «brillare» ma piuttosto di restituirli nell'esattezza «verace» che viene facilmente in rilievo se solo si segue «il modello interiore, un modello che non riesce a vedere chi lo dipinge in un altro, e che non può far vedere chi lo vede in se stesso» [C, 1109], Rousseau «cercando la verità» fisiognomica di

sé sulla base di una presupposta e costante distinzione tra «ciò che si è acquisito da ciò che è naturale», trattiene il proprio Sé al di qua della scomposizione prodotta dagli sguardi malvagi, al riparo da quella raffigurazione alterata («niente era più diverso da me di quel loro ritratto: non ero, se si vuole, migliore, ma ero un altro», C, p. 1112, t.m.) che i suoi contemporanei allestivano «secondo la [propria] fantasia, senza timore che l'originale venisse a smentirlo» [C, p. 1111].

Tutta l'opera di autenticazione di sé, tutta la smania di restituirsi *naïvement* tel quel, *si modula e si regge, in Rousseau, sull'idea fissa di poter sottrarsi alla «legge dell'oscillazione», alla «continua altalena» che è il mondo e alla mutazione delle cose che in esso vi oscillano* [S, 1487]. *A fronte e nonostante questa evidente cifra del là fuori – cui volentieri aggiungerei una notazione freudiana circa la “lodevole” virtù alla semplificazione che qualunque sapere compie quando ‘affronta’ il ‘mondo’, doppiata però dal fatto, aggiunge Freud, che «non si può sacrificare la verità alla semplicità [...e che] la verità sembra essere questa: il mondo è qualcosa di molto complesso»* [Fram., 221] –, *Jean Jacques pensa, in maniera ostinata, alla possibilità di cullarsi entro il proprio mondo interiore, di poter esistere in una semplice costanza di sé e in un proprio altrettanto semplice costante essere, tratti questi che delineano, nell'elisione dell'ex al proprio sistere, solamente una caparbia in-sistenza di sé. Forzatamente sobrio nella propria ‘nuda natura’, anche se attraversata dalle mille facce dell'ebbrezza, Rousseau aspira a una quiete di sé priva di ogni quète mondana, ‘cantando’ tra sé e sé di un altrove impermanente, o di un anywhere decisamente ideale, supponendo però, l'altrove e il dappertutto cui aspira il suo sistere, sempre esprimibili e caratterizzati dall'essere, in tutta la sua risentita veracità... out of the world!*

Insomma, l'idea fissa di una coerenza nella scissione trama da parte a parte il ‘discorso interiore’ – nelle Confessioni, cercando sé in originale, lontano da ogni camuffamento, mediante uno scrupoloso e «migliore esame di coscienza [che nessuna devota fece mai]» [C, 1112]; *nei Dialoghi, tentando di riprendersi anche la firma*

autoriale del proprio libro, *gelosamente custodendo nelle proprie mani questo prodotto di sé (ritenuto con inscalfibile convinzione non un arte-fatto e dunque poco naturale prodotto, ma la resa più esatta della sua vera natura e della sua corrispettiva figura)*, e fantasticando di affidarlo (*ma con quanta vera fiducia?*) all'Unico affidatario non temibile né passibile di tradirlo, di porlo nelle sue 'provvidenziali mani', nascondendolo agli occhi dei malvagi, e depositandolo nel cuore del santuario (sull'altare maggiore della chiesa di Nôtre-Dame). Mediante queste due mosse, la tenace e caparbia inclinazione-declinazione a sottrarre Sé da ogni 'caduta nel mondo' tengono stretto Rousseau nella morsa di un'aspirazione cui manca, strutturalmente, ogni salutare spinta alla 'realizzazione' e di conseguenza ogni sia pur temporaneo: frêle bonheur.

10. *ponendosi viceversa al servizio dell'oscillazione, facendosi supporto dell'agitazione irrequieta del proprio sé* [S, libro II, 595], e *non come una barca che accoglie una fragile e stanca esistenza rollata dal quieto andare delle acque lacustri, ma come un «fragile scafo sorpreso sul mare largo da un vento furioso», Montaigne invita il proprio lettore a non disarticolare fino alla scissione i 'lati' del proprio essere (sé ed io, moi e je, ragione e corpo) e nemmeno però a irrigidirli fino a provocare una loro inerte mineralizzazione, o a 'contrariarli' in una stupida gerarchia o astratta valorizzazione, ma piuttosto, sapendo che la propria anima «è sempre in tirocinio e in prova»* [S, libro III, 1487] e che «il suo pregio non consiste nell'andar in alto, ma nell'andar con ordine» [S, ivi, 1497], a esercitarli i lati tensionali della propria soggettività giusto con ordine, avendo 'saggiato' nella propria vita che non soltanto «non si può dir niente [di sé], assolutamente, semplicemente e solidamente, senza confusione e mescolanza, né in una sola parola [t.m].» [S, libro II, 597] e che se «Distingo è l'articolo più universale della [propria] logica» non lo è per via di una idiota 'imposizione' del nostro volere (razionale e/o passionale non ha importanza) a «mettere le braghe al mondo» (esterno e interno, è lo stesso), ma per alcune fondate espressioni della nostra psiche:

a) «*chiunque si studi molto attentamente troverà in sé, e anzi nel suo stesso giudizio, [una] volubilità e discordanza [ovvero, la presenza in sé] per qualche verso e in qualche maniera (t.m.), di tutti i contrari*» – *timidezza insolenza, castità lussuria, chiacchiera silenzio, laboriosità indolenza, ingegnosità stupidità, ecc. ecc.* [S, libro II, 595-596];

b) e allora, «*...dovremmo ricordarci, qualsiasi cosa accogliamo nella nostra mente, che vi accogliamo spesso cose false, e con quegli stessi strumenti che spesso si smentiscono e s'ingannano* [S, libro II, 1037] *[e dunque, che sulla base della «nostra condizione difettosa»] la ragione va sempre storta e zoppa e sciancata, e con la menzogna e con la verità (t.m.)*» [ivi, 1039];

c) [*cosicché*] «*si può cogliere appena un'ora sola nella vita in cui il nostro giudizio si trovi nel suo debito assetto (ibidem)*» *ragion per cui non si può fare a meno di constatare che «la nostra veglia è più assonnata del sonno e la nostra saggezza meno saggia della follia [e che] I nostri sogni valgono più dei nostri ragionamenti [e che] Il posto peggiore che possiamo occupare è in noi (t.m.)*» [ivi, 1045].

Se tutto questo è ben fondato nella nostra humaine condition, allora di sicuro non potremmo, scrivendo di noi, di ciò che 'autenticamente' sentiamo di essere quando lo trascriviamo, pensare di poter condurci e ricondurci, per la via della scrittura verace, a questa ingiunzione: «*se taccio qualcosa... non mi si conoscerà in nessun'altra, tutto è interconnesso, tutto è unitario nel mio carattere (t.m.), questo bizzarro e singolare insieme ha bisogno, per esser messo a nudo, di tutte le circostanze della mia vita*» [C, 1111] – *come se, négligeant qualcosa, non dicendo tutto, lasciando dietro sé tracce di non detto, dimenticando tante circostanze della propria vita, ne venisse fuori da un lato, una figura di sé incoerente e dagli orli sfilacciati, e dall'altro, nel non dire e dimenticare, si facesse spazio entro di sé a una intentio obliqua, indizio di un cuore malvagio e incattivito, da cui con orrore e timore Rousseau ha preso costantemente le distanze (anche quando il suo cuore esprimeva tutt'altro che un buon cuore!)*.

Una dirittura, quella espressa da Jean Jacques, morale, anzi, moralistica, e insieme, o meglio prima ancora, razionale, perché debitrice, la letterale dirittura, nella sua costumanza per nulla prov-

visoria anzi ben (af)fondata nella 'cura del solo sé', allo stile proprio del nostro essere razionali, come ben vede e scrive Michel nella sua prova di sé quando enuncia la 'volontà di dominio' sottesa a ogni volontà di com-prendere: voler tenere e stringere in pugno... ciò che per sua natura cola via dappertutto [S, libro II, XII, 1113]. Cum-prendere, infatti e di fatto, «tutte le circostanze della [propria] vita», addirittura raccogliere, per la via tracciante della scrittura, l'intero carattere del proprio essere, questa l'intentio esplicita del confessore di sé: «far vedere come, per imparare ad apprezzarsi (t.m.), si possa disporre almeno di un termine di paragone; come ognuno possa conoscere se stesso ed un altro», per la sola via univoca di un Io se-dicente conoscitore in proprio dell'intimo sé, e dunque il solo autorizzantesi dicitore-enunciatore di quest'altro, come con tutta l'enfasi possibile sigla Rousseau: «quest'altro sarò io. Sì, io, ed io solo, perché non conosco sin qui nessun altro uomo che osi fare quel che io qui propongo (t.m.)» [C, 1111].

11. Com'è lontana questa inquieta e inesausta fedeltà di Jean Jacques a se stesso, dalla gioiosa e sorridente constatazione di Michel «...quante volte non sono più io!» [S, libro III, 2057]!

Inquietato e non poco dall'essere misconosciuto e disconosciuto nel suo esser individuale, e frustrato per essere ridotto a dei testi pubblici ai quali 'manca' il tessitore reale, giacché se il libro corre per le città, il suo autore vagabonda nei boschi, allora, l'autore-Testis Rousseau si autorizza a fissare, per la paura di scivolare via da Sé, di trovarsi irricognoscibile a Sé, quel Sé a Sé – già naturisticamente congiunto e che nessuna denaturatizzante disgiunzione estrinseca potrà mai lacerare o interrompere –, decidendo di presentarsi e rap-presentarsi al contempo come un tutto unitario, che solo un Io-ancora-Sé, ovvero non scollato in due antitesi, può, nell'esilio voluto da Autrui, decidersi a rap-presentare. E in effetti, con la sola infervorata mente, ancorché lacunosa in certe parti della sua matrice (sì da dover utilizzare, per questi sconnessi momenti del re-cor-dare, «qua e là qualche trascurabile ornamento», C, 4) pur sempre una 'mente' vivida a sufficienza per ri-tracciare le linee del

ritratto di sé, *Rousseau mira a poter vedersi emergere nel mentre racconta ciò che ha fatto, giocando, per questo fine, quell'io poco riflesso e mai diffratto da sé* («io e nessun altro»), *il quale, proprio per questa sua esclusiva e escludente lità, è capace di giocare da solo tutte le parti in gioco nella presentazione-rappresentazione comprensiva di Sé, sì da poter, una volta diventato testimone unico di se stesso, attribuire, senza temere più nessuna alter-azione, alla 'retta' e intoccata figura di sé almeno qui, nelle Confessiones, il suo intero e integrale nome: Jean Jacques Rousseau!*

Ma Michel, l'uomo di profilo, – e giustamente di profilo ma non per questo reticente perché nella sua sapiente nescienza, tastandosi, sapeva nel fare il proprio ritratto, nella solitudine della sua biblioteca, che quello «completo» lo doveva anche «al pubblico» [S, libro III, 1647] con il quale era stato a lungo “in contatto”, – aveva saggiato e messo anche per iscritto il gusto che ne aveva ricavato («Per chi vorrà provarla, io ne ho fatto l'assaggio», S, libro III, 2011) una verità, «umile e senza splendore», come può esserlo una vita, la nostra comune e mortale vita [S, libro II, 1487], ma una verità gustosa e vitale anche perché estratta invece che astratta dalla vita, una verità niente affatto altisonante o assoluta, giacché, in quanto umana e mortale verità, «neppure la verità ha [il] privilegio di essere praticata in ogni momento e in ogni maniera: il suo uso, per quanto nobile sia, ha le sue restrizioni e i suoi limiti» [S, libro III, 2007]. E tuttavia, proprio perché così connessa al nostro 'uso vitale', o meglio ancora al «nostro essere [che] non può sussistere senza [...] mescolanza [senza comporsi] di toni diversi, dolci e aspri, acuti e bassi, molli e gravi» [S, libro III, 2031], quella verità «osa» dire [S, libro II, 1489], al suo uomo solo questo: abbi cura della mescolanza che ti costituisce, se è a questa mescolanza vitale che occorre dare il proprio assenso, sappi che più che metterla «in ordine», essendo «una vita rara quella che si mantiene in ordine fin nel suo intimo», devi solo provarti a «mantener[la] in regola» [S, libro III, 1493].

Se dunque è la regola più che l'ordine a dover modulare il mélange costituente la propria vita e la propria anima, Montaigne, anticipando la divisa roussoviana (intus et in cute) con queste lo-

cuzioni: Au dedans, et en sa poitrine, vi aggiunge come voisin degré alla retraite nel proprio intimo, l'attenzione a quei peculiari dintorni che configurano un intimo non isolato perché 'attorniato' da altre locazioni, importanti e decisive tanto quanto lo sono il dedans e la propria poitrine: sa maison (et) ses actions ordinaires [ivi, 1492]. In questo modo, Michel disegna, con la 'preveggente' e decisiva correzione aggiuntiva (sa maison, et ses actions ordinaires) lo spazio solitario dove regolare la ricerca di sé non come individuazione 'essenzialista' della vera intimità contrastiva di ogni estrinsecità, quanto piuttosto come uno spazio raddoppiato più che sdoppiato, meglio ancora replié, in quanto fatto di due luoghi contigui entrambi necessari alla ricerca saggia di sé: la boutique e l'arrière-boutique [S, libro I, 433], di cui il libro che Montaigne sta componendo è la figura perfetta, in quanto congruente a una scrittura di sé pour cause praticata à part (nell'arrière boutique, appunto) ma altrettanto pour cause tentata «autant que la révérence publique me l'a permis [per quanto me l'ha permesso il rispetto pubblico]», e dunque tenendo conto anche della vista pubblica, della boutique vera e propria, ovvero della mostra di sé che, per un tempo sufficientemente lungo, aveva praticato [S, Al lettore, 3].

12. *Previo abbandono «del vecchio confronto tra la vita solitaria e la vita attiva» che dovrebbe servire a motivarla, la scelta della solitudine o del ritiro dal mondo invocati e praticati da Montaigne per comporsi (ri)scrivendosi, sono scelte compiute non all'insegna della ricerca della «gloria o del riposo» [S, libro I, 445 e Panichi, in part. pp. 142-149], ma piuttosto per portare il s'essayer fino in fondo – e con la complicità della solitudine (che, avverte Montaigne, la «si può godere (anche) in mezzo alle città e alle corti dei re; ma la si gode più comodamente in disparte» [S, libro I, 431] – in direzione di una radicale riforma di sé.*

Pertanto, a) «... non basta l'essersi allontanati dalla gente, non basta cambiar luogo, bisogna allontanarsi dalle inclinazioni comuni che esistono in noi: bisogna sequestrarsi e isolarsi da se stessi» [S, libro I, 429] e, fattore ancora più determinante, occorre caratte-

rizzare il redire in se ipsum non come un retrocedere «per saltare meglio e fendere con forte slancio il folto della mischia» [S, libro I, 445], in vista di «prolungare ... la propria vita... il proprio nome» [S, libro I, 447]; b) nel ritirarsi presso sé, occorre allestire il retrobottega come il luogo della «ricezione» di sé invece che dell'«affidamento» a se stessi, ovvero come il «posto» nel quale si vedranno e, per il tramite del libro, si leggeranno, «i miei difetti presi sul vivo e la mia immagine naturale» [S, *Al lettore*, 3] più che la mia adornata figura, così da delineare questo luogo appartato non come lo spazio dove, giustappunto, «[se parer et se présenter] en une marche étudiée» [ibidem], quanto piuttosto – per utilizzare figure di un altro riformatore di sé, Valéry, ma ben 'riproducibili' e visibili nell'essayste Montaigne –, come un maneggio e una palestra dove ci si provi, ci si tasti, si ricerchi a «saper essere per sé» [S, libro I, 435], a sperimentare «come [si debba] parlare [a se stessi]», e «rispettando e temendo la propria ragione e la propria coscienza, sicché non [ci si] possa senza vergogna vacillare in loro presenza» [ibidem], riuscire a sapersi «governare», giacché, ammonisce Montaigne, «c'è modo di fallire nella solitudine come nella compagnia» [S, libro I, 429].

Di conseguenza, se non proprio con hostinato rigore (divisa leonardesca adottata da Valéry nella sua quête de soi ma non confacente a Montaigne che, per la sua ricerca, si riconosceva un'anima «comune» anche se sperimentante, invece di un'«anima forte e vigorosa» tipica dei «più saggi che possono fabbricarsi un riposo tutto spirituale» [S, libro I, 443]), riconoscendosi Michel una comune anima sostenuta e aiutata dalle «comodità del corpo», un'anima che, anche sul limitar della vita, quando «gli anni [ce li] strappano dalle mani uno dopo l'altro», ancora si sforza di «trattenere con le unghie e con i denti l'uso dei piaceri della vita» [ibidem], privo della 'severità' con la quale si 'guardava' Valéry-Gladiator, ma ancor di più privo dello 'sguardo esibizionista' con cui si considerava il frère Rousseau, il 'comune' Montaigne si prova, con metodica non affettazione e distante da qualunque compiaciuto studio a seguire ed esercitare al riguardo della propria vita intima queste misure di sé per sapere essere per sé, misure valide non solo per l'intimo ma estendibili e utilizzabili anche nella e per la propria vita di relazione: regolare, più che ordinare; far coesistere più che far coerire;

manutenere, più che puntellare, *avere insomma, ma soprattutto diventarla*: «[une] tête bien faite, [plutôt] que pleine» [S, libro I, 268] *che sappia seguire ed eseguire una condotta di vita all'altezza della socratica indicazione*: «...“ trascorrere la vita umana conformemente alla propria naturale condizione”: *scienza ben più universale, più grave e più legittima*» [S, libro II, 1497]!

Questi i termini e il “metro” posti da Montaigne alla base della sua ricerca e della trasmissione che ne consegue una volta che si è deciso di lasciare traccia scritta del proprio gustare; una ricerca, e un gusto, che dicono, perché provati, che non c'è, né può esserci, sincerità né coerenza nella trascrizione scriptoria di sé, e non perché una parte di sé dovrebbe sorvegliare minuziosamente, ovvero riflettere sul riflesso o il trascritto, *quel che un'altra parte di sé, depositata nella umana mano mortale* [S, libro II, 1035] *incide sulla carta; ma molto più semplicemente perché da sé a sé, sia intus che extra, – e avvenga questo passage tra sé e sé dentro-di-sé, senza soluzione di continuità, in una sorta di sonnambulismo strutturale, oppure per la via indiretta ed estroflessa della scrittura che porta (il) sé distante da (il proprio) sé a dire in una girandola di parole la verità di sé, – non c'è mai l'ostinato autenti(fi)carsi, ma sempre piuttosto e vice versa l'umana dissomiglianza ad articolare il percorso non rettilineo ma non per questo obliquo (ovvero falso e reticente, secondo l'ottica di Rousseau) della 'conoscenza' di sé.*

13. *Se il nostro essere è un mélange e volerlo démeler può indicare-celare una volontà di purezza e di purismo che fa a pugni con, o sfida senza ritegno, la perfetta imperfezione di «saper godere lealmente del proprio essere»* [S, libro III, 2085]; *se, in più, e ancora una volta a riguardo della vita, la 'legge' che la regola è quella che regola tutte le altre nature: l'oscillazione, cosicché «quando [...] guardo attentamente, non vi trovo quasi altro che vento. E del resto, siamo dappertutto vento. E per di più il vento, più saggiamente di noi, si compiace di mormorare, di agitarsi, e si contenta delle funzioni sue proprie, senza desiderare la stabilità, la solidità, qualità non sue»* [S, libro III, 2067], *diventa allora segno di 'protervia' e insieme di 'risentito umore', aspirare a voler per sé, perché cresca e si sviluppi tutta al riparo, una vita forzata ad*

essere, prima che si compia il suo destino mortale, duraturamente immobile, testardamente rinchiusa nella propria «vita interiore», fissata a questa interiorità, di essa delibando con la sola mente le più ariose rêveries, per non continuare a rimanere «imprigionato nei limiti umani», per non trovarsi «troppo allo stretto», o in una parola, e che parola!, soffocato nell'universo! [LM, 1098].

A questa spietatezza visionaria, che stacca la radice mortale del proprio essere per farlo trasvolare al di là di ogni essere e disperderlo, disperdendosi, nell'aldilà da ogni essere, lì dove il limite di sé e delle cose hanno la smarginatura dell'«infinito»; all'entusiastico abbandono estatico, che in un ardore-ardimento a farsi chimerico come gli «esseri chimerici che riunisc[e] intorno a [sé]» e con i quali soltanto si trova a proprio «agio» rispetto a quelli «che incontr[a] nel mondo» (ibidem), rivela non solo o soltanto la difficoltà a farsi 'prossimo' all'altro, ma anche, e come costante sottofondo: intus et in cute, un radicale dissenso, o forse e più autenticamente!, un abissale disprezzo per chi non riesce a porsi all'altezza della propria autentica figura; a tutto questo fervore iconoclasta di abolire la figura umana (innanzitutto quella altrui, s'intende, che sempre altera la nostra 'immacolata' natura, disidentificandola... anche solo con uno sguardo, o forse solo con lo sguardo, se come vuole il Ginevrino è da lì, dal regarder, iniziale e iniziatico anche, che è anche e insieme un tener sotto guardia e un tenere (in) conto, insomma: un considerare riconoscitivo che, nella storia umana e per la storia umana, è il suo 'vero' inizio), a tutto quest'assillo a difendere lo Stesso si potrebbe replicare con il commento fatto dal signore di Montaigne, a proposito di un altro spietato osservatore di sé e degli umani, che, sprezzante al pari del ginevrino sognatore, diceva: «Che cosa vile e abietta è l'uomo, se non s'innalza al di sopra della umanità» (Seneca): «Ecco una bella frase, e un utile desiderio – annota e replica Montaigne – ma ugualmente assurdo. Poiché fare il pugno più grande della mano, la bracciata più lunga del braccio, e sperar di fare il passo più lungo della gamba, è impossibile e contro natura. Come è impossibile che l'uomo s'innalzi al disopra di sé e dell'umanità: poiché non può vedere che con i suoi occhi, né afferrare che con le sue capacità» [S, libro II, 1119].

Ma se questo rappel a 'stare' entro il limite della propria condizione può apparire solo un rappel alla sobrietà contro le assurdità chimeriche di trasvolare oltre la propria natura, oppure una difesa 'impaurita' a trattenere l'uomo dal non tentare nessun azzardo, nessuna scommessa, è utile ricordare al lettore che quelle frasi chiudono il più appassionato capitolo dei Saggi, quell'Apologia di Raymond Sebond che da un capo all'altro ricorda al 'proprio' uomo, sedicente «padron[e] e signor[e] dell'universo ...[e] che [in realtà] non è neppure padron[e] di se stesso, [ed] è esposto alle ingiurie di tutte le cose», che «il privilegio che si attribuisce, di essere il solo, in questa gran fabbrica, ad avere la facoltà di riconoscerne la bellezza e le parti, il solo a poter render grazie all'architetto, e tener conto delle entrate e delle uscite del mondo» [S, ivi, 800] non proviene da un «privilegio» accordatoci dall'Architetto («...chi gli ha conferito questo privilegio?, Ci mostri, incalza Montaigne, le credenziali di questo grande e bello incarico», ibidem) ma «dalla nostra malattia naturale originaria, la presunzione» che «trascoglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forze che gli piace» [ivi, 807]! E in un affondo che prende le mosse dal 'canto' di Lucrezio, facendo ricorso più volte ai foedera naturae che danno la misura che «la natura ha universalmente abbracciate tutte le sue creature, e non ve n'è alcuna che non abbia pienamente fornito di tutti i mezzi necessari alla conservazione del suo essere» [ivi, 813], Michel sigla la sua 'pacata invettiva' – contro lo strapotere funesto delle mire dominatrici dell'umana specie su tutto il resto, dove è all'opera una volontà assoluta di dominare e legiferare giustificata, a dire del suo sedicente difensore che se ne «lagna», dalle condizioni «di animale abbandonato nudo sulla terra nuda», – con termini che mirano innanzitutto a rendere vuote di senso «le comuni lagnanze che sento fare dagli uomini [...lagnanze scrive Montaigne] ingiustificate [perché] c'è nel governo del mondo una maggiore eguaglianza e un rapporto più uniforme» [ivi, 813 e 815], e a ristabilire quindi la specifica posizione dell'uomo nel cosmo affermando che: «Noi non siamo né al di sopra né al di sotto del resto [e che]...Il faut contraindre l'homme et le ranger dans les barrières de cette police [Bisogna piegare l'uomo e costringerlo entro le barriere di questo ordine]» [ivi, 813].

14. *Faccia attenzione il lettore, nel tenere a mente questa formulazione, al termine police – scelta traduttiva-interpretativa decisamente raffinata e di certo fatta con un occhio di riguardo ai lucreziani foedera naturae –, che è qui, in questo termine, e nell'espressione che lo contiene, che è anche terminazione e determinazione 'ontologica': les barrières de cette police, che si condensa e si concentra tutta l'apologia di Montaigne e la sua saggia 'conversazione'. A questa police – che rinvia, come attesta l'etimologia del termine, preso a prestito, tramite quello latino di politia, «organizzazione politica, governo», dal greco politeia, «qualità e diritto di cittadino; costituzione», derivato da polis, «città», un termine che in questa accezione, politia-politeia, si troverà anche nella darwiniana politeia della natura espressa a questa maniera: “a place in the polity of nature” [OS, 113-122; NdG, 78 e 84] –, alla police, a questa piegatura di 'ordine' naturale Michel dà tutto il suo assenso, insieme 'contestando' la condizione assolutamente sopra la media che «il miserabile» uomo si attribuisce, e che «si attribuisce per opinione e per capriccio, [ma che] non ha né corpo né sapore» essendo una condizione di presunta «superiorità vera ed essenziale» che ha anche la sua radice «nel vantaggio che gli è venduto troppo caro e del quale ha poco da vantarsi» relativo alla «libertà d'immaginazione e [...] sfrenatezza di pensieri» che lo contraddistinguono, una libertà e sfrenatezza «che gli rappresenta ciò che è, ciò che non è, e ciò che vuole, il falso e il vero», e che gli consente di fare il salto aldilà, illudendolo, con il crogiolarsi fantasticante nel quale eccelle l'isolato ginevrino, che spera di e aspira a poter dimenticare (ma quanto eufemistico risulta, adesso, questo verbo, che nasconde invece una decisa volontà di obliare tutto il resto nel quale sta...) la legge ritmica della police naturale, di poter addirittura pretendere di sottrarsi a quella 'legge', o 'patto', che abbiamo già richiamato, che riguarda la scienza combinatoria, o forse e meglio una scienza melangée, della Natura, a partire dal principio: «La ressemblance ne fait pas tant un, comme la différence fait autre» (S, libro III, 1983 – «La rassomiglianza non rende tanto uguale quanto la differenza rende diverso» [F. Garavini]; «La somiglianza non garantisce l'identità quanto la differenza la diversità» [F. Ferraguto]), da cui*

'discende' il 'compito' della natura che «si è obbligata a non far due cose che non fossero dissomiglianti» [ibidem].

Cosa possiamo trarre, allora, quanto alla fisionomia dell'Io che è tema di queste pagine introduttive (e di quelle che le seguono), se la si 'guarda' secondo la prospettiva e il ritmo del principio euristico che intesse la 'solitaria', ma non 'isolata', meditazione di Montaigne, sul rapporto uomo-natura, ma anche uomo-uomo, e cioè che ««La ressemblance ne fait pas tant un, comme la différence fait autre» [S, libro III, 1983]?

Faire un/faire autre: in questa diade che non è una vera diade, ma forse più propriamente una rimandatività tra la differenza e la somiglianza, tra la diversità e l'identità, dalla cui mescolanza fuoriesce la singolare dissomiglianza di ogni particolare essere; in questa Paarung 'originaria' che è solo l'espressione dello scorrimento differenziale delle singolarità naturali messo in atto dai foedera naturae (Lucrezio), dai patti di natura, c'è tutta la "saggezza insciente" di Michel de Montaigne, tutta la sua 'incredibile' (agli sguardi in tralice del ginevrino!) 'umana' verità, una verità che non ha, e pour cause data l'impronta, giustappunto umana, che la costuisce e la definisce, i tratti scarnificati e 'chimerici' della veracità roussoviana, che somiglia molto nel suo 'intimo' ricercare, e nonostante sia stata bandita dalla ricerca ogni traccia umana, a quella «malattia naturale del [nostro] spirito [...] che non fa che frugare e indagare e va senza posa girando, architettando, e impastoandosi nella sua bisogna, come i bachi da seta, e vi si soffoca. Mus in pice» [S, libro III, 1987].

15. I tratti veritativi della ricerca 'saggia' di Montaigne, intorno a sé e insieme intorno al mondo, hanno fattezze prosaiche e andanti, ovvero regolate «selon les occurrences, et à l'oeil», [«secondo le circostanze, e a occhio», F. Garavini; «in piena contingenza e in maniera approssimativa», F. Ferraguto]. Sono infatti fattezze che si sono spostate dall'altezza epistemica di un discorso roboante che presume di dire 'tutto' di tutto ciò che è, e che, 'liberate' di quella visione 'panoramica' cui va soggetto il nostro spirito, il quale «crede di scorgere, da lontano, non so quale parvenza

di chiarezza e verità immaginaria; ma mentre vi corre, tante difficoltà gli attraversano la strada, tanti impedimenti e nuove ricerche, che lo smarriscono e lo stordiscono» [ibidem], si sono saggiate nella «bassura dell'esperienza» (Kant). In questa bassura la visione fa attenzione, per dirla con Giordano Bruno, alle minuzzarie, alle cose che 'scorrono' sul terreno dell'esperienza singolare e regolamentano l'indice di rilevanza delle stesse in rapporto a un 'io' anch'esso 'diminuito' nella sua presunzione 'sapiente' e disposto e disponibile a non farsi tramare dall'"impermanenza" supponente del suo sapere, che mostra solo di essere la 'proiezione' di una «testa ben piena» invece che di una «testa ben fatta», così da somigliare a un «[asino] carico di libri» [S, libro I, XXVI, 269 e 323].

Diventando «saggio a sue spese», il soggetto si sa, una volta ricompreso come una minuzzaria al pari delle altre, e dunque da sempre e per sempre, al pari di «tutte le cose mortali», solo come una res che scorre e rotola senza posa [S, libro II, XII, 1113], soggetta al mutamento strutturale che governa la natura rerum, certamente sapiente ancora, ma a questo punto e dalla 'bassa' collocazione che ha scelto per sé, una res sapiente ma a rovescio, ovvero che ha la testa non fra le nuvole o addirittura al di là di esse ma chinata verso il basso, risolutamente nesciente quindi rispetto alla supponenza altisonante del discorrere epistemico, alla sua andatura imperiosa e dunque, umana, troppo umana. Solo da questa postazione quasi raso terra, che risente di nuovo l'odore dell'humus che ci costituisce (un humus che Vico valorizzerà come segno distintivo dell'umano genere addirittura individuandolo quale essenziale differenza specifica dell'umano nella pratica dell'inumazione dei suoi simili), solo da questa umanità che non abolisce più i dintorni più estrinseci (animali, vegetali, minerali) ma anche quelli più 'prossimi' alla propria umana natura (gli altri uomini), dintorni in rapporto ai quali soltanto può connotarsi e discriminarsi, senza separarsi, nella sua peculiare natura, sì da rendere, precisa Montaigne, «poetica», e solo e limitatamente poetica (nel senso preciso di produzione favolistica), «la prerogativa della nostra posizione eretta, rivolta verso il cielo, sua origine [...] poiché ci sono parecchie bestiole che hanno lo sguardo assolutamente rivolto verso il cielo...» [S, libro II, 871];

solo da una ritrovata prossimità con ciò che abbiamo presuntuosamente separato da noi (che sia l'altro, animato e inanimato), si potrà e potremmo ritrovare la veduta larga della nostra scienza, larga quando e solo se non restringe-costringe più ciò che non vede alla sfera del non essere [ivi, 805] e larga, e dunque inclusiva e non esclusiva-escludente, perché finalmente libera dalla tracotante voglia del nostro logos e del nostro discorrere «di voler carpire [l'] essere [...] con il quale non abbiamo alcuna comunicazione», di volerne fissare la semplice sistenza «cercandovi una reale consistenza», di voler attraverso la magia delle parole tentare di acchiappare il trascorrere di tutte le cose, e innanzitutto e soprattutto la nostra umana mutevolezza («sempre a metà fra il nascere e il morire, non manifestando di sé che un'oscura apparenza e un'ombra, e un'opinione incerta e fragile», ivi, p. 1113); solo, infine, dall'abbandono di una volontà di capire che si risolve sempre in una volontà di carpire, in una ridicola, e vana e vacua ricerca, equivalente «né più né meno» che al gesto di voler «acchiappare l'acqua» (quanto più [«si] serrerà e [si] stringerà ciò che per sua natura cola via dappertutto, afferma causticamente Montaigne, tanto più [si] perderà ciò che [si] voleva tenere e stringere in pugno», *ibidem*, t.m.), solo dal depotenziamento e riposizionamento dell'umana ricerca entro i foedera naturae sarà possibile ri-situare, senza abolirla, la curiositas della umana specie senza privarla del suo cur [Leibniz, *Confessio philosophi*, p. 17].

16. Se, quindi, alla natura indagatrice del nostro intelletto che mai si ferma e mai si accontenta, («Le sue indagini sono senza limite e senza forma. Il suo alimento è stupore, caccia, ambiguità») [S, libro III, 1989], si offrirà una maniera di indagare che, non distorcendone la 'natura', la regolerà nella sua frenetica euforia, mostrandogli un modo che lo delimiti senza vincolarlo e che lo tiri fuori però innanzitutto dalla selva di interpretazioni cui si riduce il suo ricercare quando diventa un mero commentario di altri commentari («interpretare le interpretazioni [invece che] interpretare le cose», *ibidem*), si assisterà, nella discesa e nella degradazione che ne consegue, una volta scesi giù dai più alti grains

interpretativi, innanzitutto a una rimodulazione di «la furia della sintassi» (G. Frasca) che affetta l'inesausto interprete, ma anche a una mutazione dello stile che lo individua, giacché gli si offrirà un altro stile e un diverso stilo, basati su una inedita e sorprendente stilistica espressa da Montaigne a questo modo: «J'ouvre les choses plus que je ne les découvre» [S, libro I, 905]. Frase questa che traduce in una maniera tutta particolare un'espressione di Ferecide contenuta in una lettera a Talete, riportata da Diogene Laerzio, e che in greco suona: «ἅπαντα γὰρ αἰνίσσομαι [tutto, infatti, io esprimo in enigmi]», che Montaigne acclude nella sua Apologia di Raymond Sébond tradotta alla maniera che si è detto: «Apro le cose più che non le scopra», a sostegno della contestazione e demolizione dell'umana presunzione di sapere [S, libro II, 807; 1225], del «compiacimento voluttuoso che ci lusinga per la presunzione di sapere» [S, libro III, 1993] e della conseguenziale non perfettibilità della ricerca umana. Una frase tuttavia, che stante il 'gioco di parole' che Montaigne fa su quella di Ferecide, a partire beninteso dalla traduzione latina del testo di Laerzio («omnia quippe indico potius quam aperio»), ci consente di affermare la sua trasferibilità e anche paternità alla meditazione di Montaigne, perché pertinente, e in maniera singolare, al suo modo di saggiare le cose del mondo e se stessi, ovvero, aprirle piuttosto che scoprirle, mostrarle più che 'decelarle', troncando in questo modo il filo spinato che l'euforia interpretativa sempre mette intorno alle cose!

Ora, se questa mutazione stilistica può apparire, a prima vista, niente altro che la riconferma della maniera anatomica propria all'antica ragione o anche, da qui a poco, della baldanzosa avanzata della ragione moderna che si produrrà nella sua spettacolare strategia comprendente di carpire i segreti alla natura rerum, per meglio imprigionaralle negli stilemi ideologici più che ideali inventati dalla moderna ragione, fino a rovesciare i foedera naturae nelle leggi umane troppo umane che d'ora in poi saranno le misure univoche di 'prensione' di ce qui est là; prima ancora di trarne questa sbrigativa conclusione dall'espressione usata da Montaigne: ouvrir les choses, occorre stare al, e seguire il, gioco della lettera chiaramente voluto da Montaigne: ouvrir-découvrir, e soffermarsi

a intravedere, nel passage dal découvrir all'ouvrir, il soggetto, il nuovo Je che mette in atto l'operazione di aprire le 'cose' in vece di scoprirle, giacché per questa operazione di inversione, occorre un medio, o più precisamente ancora, qualcuno che si fa passante testimoniale del 'nuovo linguaggio' e della 'nuova lingua concettuale' adeguata all'operazione di inversione

Che questo nuovo soggetto non sia né il vecchio upokeimenon (il pesante-pe(n)sante basamento di 'tutte le cose', e cosiffatto da risolversi ad essere niente altro che il misurante e/o marcatore per eccellenza), né il, non ancora arrivato sulla scena del mondo per assoggettarlo, sujet représentant (sé e di se stesso e dell'aldilà di sé: il cosiddetto mondo-hors-là, che, una volta fugate le nebbie del sogno e dell'apparenza, elucidato viene ri-misurato dalla geometrica potenza del pensante); che il Je che apre invece di scoprire sia tutt'altro da queste figure 'soggettuali-soggettive' e che dei tratti antichi, o di quelli moderni ancora di là da venire, un tale sujet scrivente prima ancora che parlante, o parlante solo attraverso la scrittura di sé (in primis e in realta intesa come dipintura di sé) non abbia nella sua 'dipintura' il benché minimo residuo o la benché minima traccia, lo conferma sia la sua studiata presentazione, nella quale convergono senza soluzione di continuità e si mostrano di fatto e di diritto (la) metafisica e (la) fisica del suo modo d'essere, sia la tanto disprezzata posizione di profilo.

Sia l'una che l'altra, sia la presentazione che la posizione di questo inedito Je – che si studia saggiandosi e si saggia studiandosi, in un rinvio di sapere-sapore che già da solo ne determina e definisce lo statuto e la figura peculiari; – che si dà di profilo e mai di fronte, a testimoniare la sua 'partecipazione' a disporsi a comporre con la sua silhouette la variegata figura del mondo, senza impaurirsi o preoccuparsi eccessivamente, per via di questa profilatura di sé, di perdere la propria corpora 'centralità'; – che si compone, a guardar bene, simultaneamente di quella legge di oscillazione che trapassa tutte le cose, «la legge generale del mondo» che egli assume e accoglie «ignorantemente e negligerentemente», ponendosi a lato di più che opponendosi a quelli che «agitat mundi labor [l'inquietudine del mondo tormenta] [S, libro III, 1997], e di quell'altra 'norma'

o meglio patto costituente e costitutivo la natura rerum raccolto sotto la marca espressiva duale della ressemblance-différence, una dualità, come già si diceva, niente affatto oppositiva-contrastiva ma tensionale; ebbene, di questo Je, definibile nella sua 'inessenziale essenzialità' come un passante (nella doppia significazione di 'medio' e di 'viandante'), riassumibile da e in questi termini: «ce qui ne peut durer, ni demeurer en être» [S, libro II, 1117], dunque temporale a tutti gli effetti e in tutti i suoi effetti, troviamo in Montaigne, nella sua articolata saggezza, la figura perfetta.

17. *Costruita una tale figura a partire dalla intermedietà della sua natura: «sempre a metà fra il nascere e il morire» [ibidem], e dunque costituzionalmente disposta una tale figura a in-ex-sistere, nel senso preciso di alternare il dentro-fuori, di sistere solo in un andirivieni strutturale ma non destinale tra in e ex, trascorrendo il proprio alternante sistere a far consuonare, più che a far consistere, ressemblance e différence, l'un e l'autre del proprio essere, costantemente affetto dalla continua 'smentita' delle sue affezioni che gli rinviano un caleidoscopio complicato del suo essere più che semplicemente il proprio essere, questo «soggetto a mutamento» che proprio perché tale «non rimane uno stesso, e se non è uno stesso dunque neppure è», – dicitura questa che tornerà, con un accento analogo e con la stessa rigorosa impostazione in Leibniz quando dichiarerà ad Arnauld: «ciò che non è veramente un ente non è neppure veramente un ente» [Leibniz, Carteggio... I, p. 356] – questo soggetto al mutamento è alla dinamica del tempo, alle sue estatiche frequenze che dovrà carpire, ma in una forma e in una formula che tenga 'fermo' e 'costante' il divenire dell'essere e l'essere del divenire: «[giacché] insieme all'essere sempre uno, cambia anche l'essere semplicemente, diventando sempre altro d'un altro» [S, libro II, 1117], in un rimando 'sostanziale' ma inteso come "essenzialmente inessenziale" alla propria fluente natura, è a questa modulare composizione e scomposizione che è il tempo, a un tempo che non sia però inteso come una forma apriori della soggettività interpretante, ovvero come «ciò in cui, attraverso cui e per mezzo di cui si opera la sintesi», ma piuttosto e soprattutto come «ciò che corrode*

l'attività sintetica in se stessa» [Foucault, Introduzione all'Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant, pp. 66-67], e apre al soggetto-interpretante la dimensione turbolenta, e improduttiva per lui, in quanto sola-mente cogitante della dispersione o della ressa, ma produttiva invece in quanto soggetto vivente della sua maniera d'esserlo, è a questo tempo-melangé che dovrà carpire il segreto del proprio esser-ci.

E se all'uno-essere pertiene la sua necessaria alterazione, non sarà allora in una retrocessione isolazionista al luogo interiore – lì dove i turbini del mondo non si fanno più sentire e dove dunque non c'è 'mutamento atmosferico' a rendere difforme l'uni-formità del sé, giacché chiuso e conchiuso nel cavo del proprio cuore altro flusso non c'è se non un 'quieto' sciabordio –, non è all'intimo regno della semplicità che il soggetto al mutamento dovrà rivolgersi per trovare 'conto elo ragione' del suo instare; stabilito che prendere come misura del proprio essere «il seguire se stesso continuamente, [...] essere così preso dalle proprie inclinazioni da non potersene mai distogliere, da non poterle stravolgere [non significa...] essere amico di sé, e meno ancora padrone, [significa] esserne schiavo» [S, libro III, 1513], ciò vuol dire che anche nella scelta della solitudine vale quest'invito: sis tibi turba locis: «sii per te stesso una folla» [S, libro I, 433], a considerarsi, cioè, e a se regarder come una complessa molteplicità. Andando aldilà dell'interiorità intesa come innocente e stabile maniera d'essere, si tratterà, in sostanza, di aprirSi e di aprire il Je alle correnti del mondo e della vita – correnti «inequal[i], irregolar[i] e multiform[i]» [ibidem] che attraversano, non solo, come è ovvio, l'avant-boutique, ma anche l'arrière-boutique, del soi-même e del je, i quali seppur utilizzano, per il loro fine indagatore, il come se fossero soli al mondo («sans femme, sans enfant, et sans biens, sans train et sans valets»), esercitano tuttavia questo strumento per 'sperimentare', nell'immaginaria assenza ma nella concreta retraite, la perdita elo il farne a meno di quei vincoli, quando ancora quei vincoli li tengono (il soi e il je) a loro avvinti [S, libro I, 429]. Solo slegandosi dai «propri umori e tendenze», disponendosi ad un «sapersi applicare a diversi usi», il soggetto al mutamento lasciando l'«essere» e aprendosi al «vivere», o meglio

ancora considerando l'essere, ciò che «noi abbiamo caro», in nessun altro senso e modo che come «movimento e azione. Perciò ognuno è in qualche modo nella sua opera» [S, libro II, 685], intenderà allora la vita come espressione di un ineguale, irregolare, multiforme movimento e prendendosi come un soggetto composito e mutante (Virginia Finzi Ghisi) sperimenterà di non «tenersi attaccato e obbligato per necessità a una sola linea di condotta» ma di 'volersi' (sia come sé sia come io) vario e duttile, ovvero in una sola parola: vivo e molteplice, così da apparire nella sua duplice versione: come sé e come io, foggiato a modo suo e tuttavia sempre disponibile a cambiare foggia perché indisponibile oramai a sentirsi confitto in una sola fissa e mortifera forma [ibidem].

Che questo modo di "se reciter" e di "se peindre": aldilà dell'essere e tutto e solo prossimo al vivere, risponda al criterio principe della ricerca di Montaigne: «Quale che io sia, voglio esserlo altrove che sulla carta... Ho dedicato tutti i miei sforzi a formare la mia vita. Ecco il mio mestiere e la mia opera» [S, libro II, 1451], e che questo vouloir être ailleurs qu'en papier, sia l'esatta traduzione di la méthode de méditation di Montaigne, riassunti, sia l'uno che l'altra, nella icastica e generale formulazione: «Je ne peins pas l'être. Je peins le passage (Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio...)» [S, libro III, 1487], credo sia giusto, a questo punto del discorso, sottolineare, insieme alle qualificazioni già individuate da altri studiosi per connotare la particolare figura del soggetto in Montaigne: necessariamente sdoppiato, composito, melangé [Panichi, 2017; Montaleone, 2015 e 2017; Carbone, 2013], e porre nel debito risalto nella versione né antica né moderna della soggettività presa in considerazione da Montaigne la centralità costitutiva e costituente del passage, inteso sia come 'categoria' che come 'maniera d'essere'.

18. *Perché evidenziare con forza questo termine, che prima d'essere un termine è innanzitutto una terminazione vitale, una maniera cioè di considerarsi fuori di ogni ontologia, ma anche oltre ogni devota scrittura di sé? Perché letto nella sua pregnanza concettuale come indice del vivere più che dell'essere, si ritrova pari pari nella trattazione metodica di sé, una metodica*

occupata primariamente a riprodurre «il corso [le progrès] dei miei umori» per «rendermi conto del procedere [reconnaître le train] dei miei mutamenti» [S, libro II, 1401], cogliendo i passaggi, o anche le variazioni d'umore («...e i nostri umori si muovono coi movimenti del tempo», S, libro II, 591), che tramano strutturandolo il se stesso e l'io, compresi entrambi attraverso la ganga dell'umore e degli umori: «allo stesso modo, ci sono qui i miei umori e le mie opinioni. Le do come cose che credo io, non come cose che si debbano credere. Qui miro soltanto a scoprire [découvrir] me stesso, e sarò forse diverso domani, se una nuova esperienza mi avrà mutato», S, libro I, 265). Stabilire quindi le passage, – connesso peraltro in senso forte a «oscillazione e incostanza» [S, libro II, 591] caratteristiche queste da non intendersi come capricci, o sbalzi, dell'umore, ma piuttosto come segno di appartenenza, anche noi, alle cose che fluttuano [ibidem] – rilevare le passage come la cifra assoluta della 'soggettività', la sua unica legislazione, cui pertengono, in maniera esclusiva, le signature di quella «cosa mobile, [...], che appare come in ombra, con la materia sempre scorrente e fluente, senza mai rimaner stabile né permanente», al quale pertengono queste parole: prima e dopo, ... è stato o sarà» [S, libro II, 1117]: il tempo, significa in effetti trasportare la soggettività, china su di sé nelle chiuse stanze identitarie della propria interiorità dove regna il passatempo a far sì che il tempo non passi per le intime stanze, portare questo «sujet simple» [S, libro II, 595] a saggiarsi, «secondo che il vento delle occasioni [lo] trascina» [S, libro II, 591], come il luogo dove variazione e contraddizione, come indici di una «brusca diversità» [S, libro II, 595] fanno avvertire al simple sujet di essere 'abitato' da una souplesse di fondo che gli 'evidenzia' una sua, del soggetto cioè, non semplicità [ibidem].

Se la chose mobile, ovvero il tempo nella sua essenziale 'mobilità', viene, mediante l'impiego di alcuni termini segnaletici, meglio ancora di veri e propri points de capiton, "présent", "instant", "maintenant", resa 'immobile' o più precisamente scansionata nelle fasi del non più e del non ancora – «con [essi termini, puntualizzava Montaigne] diamo sostegno e fondamento alla comprensione del tempo [par lesquels... nous soutenons et fondons l'intelligence

du temps]»; *se la mobilità che il tempo è, viene dalla ragione fatta oggetto del suo 'ragionare', è bene precisare che essa lo fa solo per puntare a scoprire nella chose mobile l'indice essenziale, la cause immobile che la fa essere ciò che è: «la raison – sottolinea con forza Montaigne – le découvrant [il tempo, cioè] le détruit tout sur le champ: car elle le fend incontinent et le part en futur et en passé: comme le volant voir nécessairement départi en deux» [la ragione scoprendolo lo distrugge immediatamente: poiché lo spezza subito e lo divide in futuro e in passato, come se volesse necessariamente vederlo spartito in due]*» [S, libro II, 1117].

È quasi superfluo far notare al lettore come, nel passo appena citato, venga decisamente in evidenza tutta la carica dissolutiva che Montaigne aveva assegnato al découvrir preferendogli l'ouvrir. Applicandosi il soggetto intelligente-loquente a scoprire la chose-temps, fissandone la mobilità mediante i significati puntuali del presente, dell'istante, dell'ora che diventano così, giocoforza, l'immobile causa causante atta a farci carpire la 'natura' del tempo, quel che si produce non è altro che la distruzione della natura movimentata del tempo, o del tempo, tout court. E così, il tempo che è radicalmente mutamento (e per Montaigne niente altro che questo), e che per questo motivo non è ri(con)ducibile, come mostrerà Valéry [DsH, 52-63], alla cronologica dimensione della storia – che altro non è se non la partizione che la ragione interpretante imprime al cadere 'occasionale' dell'evento, ovvero al «tempo vivente» (Valéry), per comprenderne le 'ragioni nascoste' – e da quella piuttosto si stacca e si differenzia proprio per la mobile-modulare figura che esso sempre assume, non scansionabile in momenti precisi (già e non ancora), né serialmente individuabile rispetto a un punto fermo (l'ora, l'adesso, il presente), perché come essenziale mobilità esso è sempre una modulazione vocalica, a fatica interrotta dalla forza consonantica del nostro dire, un mormorio di fondo che accompagna, in maniera discorde e contraddittoria, «il duro desiderio di durare» (Paul Eluard) del sujet simple, il tempo, questo spossante ogni Bemächtigungstrieb (Freud), quando se ne fermerà l'inquieta tensione, sottoponendolo o costringendolo a rifluire nelle procedure funzionalistiche di una ragione che si

vuole preferenzialmente solo ratio e poco o niente relatio, si troverà trasformato dalla pulsione alla padronanza, che sempre circola in un soggetto inquietato dall'irrequietezza del divenire e dall'accadere occasionale che avverte scorrergli nelle sue fibre e in quelle del mondo, solo nell'immagine della rovina e del rovinio, in una terrificante e minacciosa forza distruttiva, marginalizzando tuttavia così la poliedrica e polimorfica esistenza del tempo, la sua strutturale polivalenza, o, con i termini usati da Valéry, il suo essere «possibilità di contraddizione, contatto di contraddittori» [DsH, 19, t.m.], e dunque assolutamente non un quieto instare ma nemmeno e astrattamente un'assoluta dispersione, sibbene una diveniente mobilità avente il suo 'essere' in questa forma e a questa maniera, come chose mobile.

19. *Al soggetto fisso e semplice che porta avanti l'opera di riduzione dell'irriducibile, al quale soggetto, nella sua immota semplicità, pertengono le 'false estasi' dell'in-ex-sistente tempo, e soprattutto il «fu, o sarà», occorre mostrare che in vece la sua figura, sdoppiata, composita, melangée, si dipinge solo a partire dal fatto di accettare di "essere-non".*

Un essere-non che si distanzia dal manque d'être di Sartre o dal manque à être di Lacan, – espressioni nelle quali il manque è marca di un'attiva insufficienza o strutturale e invincibile condizione –, non essendo attestazione di una condizione ontologica, né cifra di un movimento a trascendere, ma più prosaicamente e banalmente il tratto singolare di «ce qui est là», cui inerisce «la fragilità stessa» [Bataille, C, 106] e questa fragilità intesa non nella versione intristita cui mettono capo le varie ontologie della disperazione una volta stabilito che la condizione umana sia essenzialmente la fragilità fatta carne, ma nella sola maniera possibile e passibile dell'essere che ci è capitato di essere: impura contingenza, che prende la figura del proprio "essere", «al modo in cui lo formano dei movimenti tumultuosi come quelli delle nuvole nel vento del cielo», e disegna la sua maniera di essere-non «al modo in cui la sua stessa passione lo produce e lo perde» [Bataille, SE, 161].

E se quella figura (l'essere composto dal movimento tumultuoso delle nuvole portato dal vento) e questa maniera di essere-non (l'essere mutante quale effetto di un patire che forma e dissolve) dicono interamente il nostro essere è per un solo e banale motivo: perché l'essere-che-si-è, l'essere che ognunola è, ab ovo e in fine, è vita-che-si-vive e vivendo si consuma, e perché questa vita che si consuma, essendo fatta di «déclinaisons, passages ou vicissitudes», marche incancellabili «de ce qui ne peut durer, ni demeurer en être», segni dell'incidenza, nel vivente e nel suo diveniente esistere, della 'impensabile' contraddizione («C'è chi dice che la contraddizione non si può pensare: ma essa nel dolore del vivente, è piuttosto un'esistenza reale», Hegel, SdL, 874) ci configura, noi soggetti mutanti e compositi, prevalentemente come un «contatto di contraddittori», una frizione e insieme una frazione di un durare che si perde, «il tempo, durata della perdita» [Bataille, N, 143] che scioglie il e ci scioglie dal «duro desiderio di durare», senza perciò stesso abbandonarci a un cupio dissolvi, a un "desiderio" di dissoluzione, che in realtà è solo una declinazione di una 'volontà di forza' che 'stupidamente' sfida "la durata della perdita" perché preferisce dissolversi d'un coup invece che andare in dissolvenza e dunque intrattenersi ad essere-non nel mentre dura la sua vita di vivente!

E allora, più che durare ad essere perpetuando in questa maniera solo una volontà di perdurare che nega l'oscillazione permanente inerente a tutte le cose del mondo («Il mondo non è che una continua altalena. Tutte le cose vi oscillano senza posa: la terra, le rocce del Caucaso, le piramidi d'Egitto e per l'oscillazione generale e per la loro propria» S, libro III, 1487) nonché l'imprevedibilità inerente alla propria umana natura («Ci sono parti segrete e imprevedibili negli oggetti che si maneggiano, specialmente nella natura degli uomini: delle qualità mute, invisibili, sconosciute al suo possessore medesimo; che si manifestano e si svegliano per circostanze sopravvenienti» [ivi, 1505]), proprio per queste ragioni seminali della natura rerum occorre mettersi continuamente a desiderare «il movimento ineguale, irregolare e multiforme» della vita [S, libro III, 1513] e a costruire fuori dalla volontà di durare e per-

durare nell'«essere» la più 'naturale' anche se difficile aspirazione che l'umano può avere: «aspirare, e con grande difficoltà, alla vita mortale», come diceva Ella Sharpe attribuendola all'«Io», ovvero alla cifra più 'duratura' che il 'soggetto vivente' individua nella sua mortale vita per 'assicurarsi' il suo "duro desiderio di durare", dimenticando, tuttavia, come ci ricorda Hegel trattando dell'Io, che quando il 'soggetto' dice Io esso vuole sicuramente «indicare qualcosa di singolare; ma, dato che ciascuno è un Io, con ciò diciamo sempre qualcosa di assolutamente universale» [FS, 90], e di conseguenza l'Io è, e si presenta, pur non rappresentandosi tale, come uno shifter che indica «qualcosa d'assolutamente semplice, d'interamente universale, di comune a tutti [e insieme la] variegata dovizia di rappresentazioni, impulsi, desideri eccetera che sono propri d'un unico individuo» [LSE, 75], niente altro, quindi, che un passage (il più delle volte à la limite) a un paradossale ma illusorio singolare maiestatis. Paradossale e illusorio, eppur concreto, giacché il singolare maiestatis – che viene fuori ogni volta che un particolare individuo pronuncia l'altisonante pronome Io ritenendo fermamente, nel contempo, di "elevare" la propria 'minuscola' figura all'altezza sublime della Persona [AP, 109], e in questo elevarsi-sublimarsi 'personale' sentire e pensare di essere l'Unico-Io, – si trova costantemente esposto ad essere 'smentito' nella sua maiestas da altre 'presunte' personalità che a loro volta dicono di sé, con altrettale maiestas, di essere Io-Persona. D'altro canto, se il singolare-io volesse far finta di non saperla o di non volerla vedere, la sua smentita, sarebbe sufficiente dirgli che, a causa del linguaggio che lo 'veicola' il 'sublime' pronome, linguaggio, come rimarca Hegel, che ha sempre l'universale 'in bocca', il fading nell'Universale della propria sedicente corposa figura personale, l'io lo ha sempre in controluce, giacché la 'tenué' e sfumata silhouette de l'Universale, nella quale va a finire l'io che dice di esserlo l'Io, è, volente-nolente, la sola possibilità per ogni fattuale singolarità di far apparire sé come Io, proprio perché lo dice!

Epperò, il linguaggio, come si sa, se ha le sue indubbie 'magie', ha anche le sue 'seducenti' trappole!

20. *Il che, se come aveva già peraltro detto Fichte «l'Io è un concetto reciproco», e se nel rimando tra singolarità e universalità attestato da Hegel con la sua analisi dell'Io (e ricordi il lettore la chiasmatica definizione hegeliana del Geist, dello "spirito", presente nella Phänomenologie des Geistes, nella quale definizione si sprigiona tutta la paradossale ambivalenza dell'Io: «L'io che è Noi e il Noi che è Io») quella reciprocità si rivela appieno, ma in essa quel che meglio ancora si rivela appieno è il presentarsi di «la forma intera dell'umana condizione» nella magniloquente paroletta Io, a questa declinazione dell'Io che inclina a credersi, come scriveva Kant nella sua Antropologia pragmatica, «quando incomincia a dire "Io"» che «in lui» «sia sorta una luce», e questa luce che sorge per il tramite della paroletta Io sta a indicare, è ancora Kant a scriverlo, che dicendola quella paroletta, il loquente umano passa dal «sentire se stesso [al] pensa[re] se stesso», a questa festosa e giubilante 'teoria' dell'emergere dell'Io dalle 'bassure' del sentire alle 'altezze' del pensare, per il tramite del «divino linguaggio», occorre ricordare non soltanto il tratto precipuo della sua condizione: umana, troppo umana, che si rivela ogni volta che il sedicente Io si pavoneggia pensoso sul suo trono, dicendosi tra sé e sé: Je suis, giacché in questo modo di dir-Si si fa largo solo «la forma intera dell'umana condizione». Ma insieme a questa banale e forse per questo sempre obliata notazione, va richiamato all'Io tronfio di sé o accucciato a sé che non soltanto dire «Io!...[è] dire il Tu più costante, più obbediente, il primo svegliato e l'ultimo addormentato», come scriveva Valéry [TQ, 584], niente altro dunque che il sentire in sé un'altra voce sempre presente in sé, e nella gola di questa voce altra ri-sentire, come in eco, una, per l'Io, inassumibile domanda, pena la sua caduta nel particolare humus che pur sempre lo costituisce: «Perché ciò che produce gli esseri viventi li produce mortali?» [ivi, 774].*

Disperando di poterla mai assumere integralmente una simile domanda, giacché assumendola l'Io dovrebbe solo replicare così: «Je, moi aussi... je suis un être mortel», il «luminoso»-Io dovrebbe in fondo riconoscere, non tanto al fondo di sé, ma giusto nei suoi dintorni, ovvero in quelle maniere di esistere (di cui l'umore, il desiderio, le emozioni e le passioni sono le cifre più consistenti, senza

escludere però ciò che l'Io ritiene di sua esclusiva pertinenza, ritenendolo la sua parte solida, non esposta ad inclinarsi o a pendere da una sola parte: il giudizio e il giudicare che pure vengono invece ad essere smossi e molte volte sbilanciati, S, libro II, 1039 e 1041), maniere di esistere che pongono in dissolvenza l'Io senza cancellarlo, maniere che lo attraversano e lo fanno traballare, che lo lasciano anche e che gli fanno intravedere, nella loro mobile 'natura', la presenza 'atmosferica' di 'qualcosa' che in quanto Io non vorrebbe si vedesse nei suoi 'lineamenti' e che comunque ha, senza tuttavia possederla, al cuore di sé, quella «cosa mobile, [...], che appare come in ombra, con la materia sempre scorrente e fluente, senza mai rimaner stabile né permanente [S, libro II, 1117], e il cui nome è: tempo. Non appartenendo a una tale chose né la stabilità né la permanenza della cosa-solo-cosa, ma un continuo tumultuare, un ritmico passare, un costante divenire, a causa di questa mobilità che lo connota come un «essere semplicemente [che diventa] sempre altro di un altro» [S, ivi, 1117], il tempo si presenta come la chose-cause prima e dirimente dell'Io, una cosa-causa che indica all'Io la sua 'primitiva e primaria' situazione: un soggetto al mutamento, nonostante la sua riserva a vedersi così.

Certo, facile non è, per l'immota sostanza d'essere in cui crede di stare e voler continuare a perdurare quell'Io che non aspira a una vita mortale, accettare di declinarsi come un passage, giacché in questa maniera di darsi finisce col diventare semplicemente un passant/passante inconsistente e dunque sottostare, dopo aver fatto tanto per sovrastare e sovrastarla, alla legge dell'oscillazione universale che contrasta l'universale e al tempo stesso singolare collocazione dell'Io, determinandolo a dirsi con parole che non possono che apparirgli inappropriate alla sua regale posizione: «Mi lascio quasi trascinare dove pendo, comunque sia, e mi lascio portare dal mio peso» [S, ivi, 1041], insomma a vedersi come elemento oscillatorio e per nulla al mondo perdurante nella sua minerale sostanza.

Ma se l'Io accetta invece di dirsi in forma minuscola, ovvero come io pertinente a una data singolarità e indicante in maniera eminente solo questa singolarità, non c'è dubbio che è a quella chose mobile che Je dovrà rivolgersi e affidare la propria singolare esistenza e, con

essa impressa in sé, confidare nella propria esistenza singolarmente umana, ovvero mortale e abbandonando così, una volta abbracciata una sua forma temporale, la preferenza che lo induce a scegliere per sé una propria immota sistenza, o peggio ancora sola-mente intendendo o sottintendendo la propria mortale esistenza, finalmente scegliere alla vita in figura, cui tenacemente si aggrappa per essere l'io, il «movimento ineguale, irregolare e multiforme» della vita in concreto [S, libro III, 1513], un movimento finalmente vitale che lo indurrà ad esistere ed essere, vale a dire viverci come una forma indicativa di una vita singolare. E a questa maniera, quest'io singolarmente proprio a una vita singolare, imparerà a individuarsi aldilà del «suo io proprietario» come qualcosa di consumabile e in perdita, che va in dissolvenza insieme alla consumazione della vita singolare di cui esso è unicamente l'indicatore, imparando così a declinare la sua individualità di io fuori dell'orizzonte di una inviolabile intimità, perché avrà fatto prova – esperita, in qualche oscura maniera, già “in sé”, quando ‘appella’ il proprio Io come fosse un Tu (Valéry) – che ogni singolare io tale è solo nella misura in cui si espone a e riconosce fuori dell'io un tu cui rivolgersi e che gli si rivolge, in quanto tu, anche come un io differente. In questo modo, non soltanto l'io proprietario dismetterà la sua divisa di “scopritore-conquistatore” e saggerà quanto vitale sia invece l'aprire-aprirsi come modalità espositiva di sé all'altro e dell'altro a sé, ma riconoscerà anche nella sua origine di io mortale una ‘zona’ lacunosa e impotente, per utilizzare i termini con cui Monsieur Teste parla di sé, che attende di essere riempita e resa potente dalla presenza di un tu che m'invita ad esistere nella e con la mia singolarità, modulando così il rapporto di un io a un tu e viceversa nell'unica forma non assolutista ma relazionale e chiasmatica e innanzitutto e soprattutto dialogica, di cui i versi che seguono, della grande mistica spagnola, Teresa d'Avila, offrono lo schema minimale:

*Cercati cercati in me
che ti potrai scoprire
in me cerca te
cercati in me ed io ci sarò
Cercami cercami in te
in me cerca te e in te cerca me.*

Capitolo uno

...QUESTO NON SO CHE, CHE È TUTTO L'IO INDIVIDUALE...¹
NOTE SU GABRIEL TARDE

1 Nel suo *Monadologia e sociologia*, interamente ritmato dall'espressione newtoniana ma in positivo: *Hypotheses fingo*, Gabriel Tarde avanzava l'ipotesi, per nulla finzionale ma molto funzionale, che «se [la filosofia] fosse stata fondata sul verbo *Avere* [invece che «sul verbo *Essere*, la cui definizione sembrava la pietra filosofale da scoprire»], si sarebbero evitati molti dibattiti sterili e molte *stagnazioni dell'intelligenza* (c.m.)»².

Apparentemente una *boutade*, l'ipotesi tardiana rappresenta invece un vero e proprio cambio di scena, se solo ci si provasse a *riscrivere* l'intera storia della filosofia nell'ottica *neg-ontologica*. Oscillante tra la *sostanza* e l'*azione*, tra la *giunzione* e la *disgiunzione*, l'«Essere», *sedicente fondamento*, ha finito – *disperdendosi* da un lato nella *multivocità* del dicibile ma *irrigidendosi* dall'altro nell'*univocità* di un sempre-uguale-intatto-significato – col *ristagnare* nel suo seno, diventando così, da pietra basilare dalle molte virtù, la *pietra d'inciampo* su cui battendo la testa è andata a cadere l'ostinata capacità del nostro intellighere di cogliere la *vis entificante* capace di esprimere le *molteplici virtualità dell'Essere*.

¹ G. TARDE, *L'opinione e la folla*, tr. it. di R. Conforti, La città del sole, Napoli 2005, p. 186.

² G. TARDE, *Monadologia e sociologia*, in Id., *Credenza e desiderio*, a cura e con *Introduzione* di S. Prinzi, tr. it. di S. Prinzi, F.C. Papparo, Cronopio, Napoli 2012, p. 150. Di *Monadologia e sociologia* esiste anche la tr. di F. Domenicali, per Ombre Corte, Verona 2013. Su questo passaggio *cruciale* della riflessione di Tarde, è d'obbligo rinviare alle pagine di G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, pp. 178-182.

Che cosa intendesse mettere in evidenza Tarde proponendo la sostituzione di *Avere al posto di Essere*, o meglio ancora, *riportando* l'Essere *all'Avere*, non era tanto, o solo in prima battuta, la 'spiegazione' di-del *Tutto* attraverso *le proprietà* invece che con *le entità*, giacché su questa 'abilità', propria della scienza *in opposizione* alla filosofia, egli vedeva già chiaramente, ne «l'uso» fatto dalla scienza «del rapporto proprietà-proprietario», «l'abuso» di *interpretare* «la vera proprietà di un proprietario» riducendola all'univocità astratta di *un possesso assolutamente irrelato*³.

Ciò che stava a cuore a Tarde nel proporre, *al posto* «del principio, *io sono* [...] il postulato "Io ho" come fatto fondamentale (c.m.)», è tutto racchiuso in un semplice ma decisivo 'dato'. Quand'anche fosse possibile, dal *principio*: «io sono» si può dedurre *solo la mia isolata esistenza e niente (di) altro*; dal *postulato*: «io ho», *discende* invece *l'inequivocabile compresenza, l'inseparabile 'datità' di un avuto e un avente*, sicché, *al posto di un'«opposizion[e] infecond[a]»: essere/non essere, io/non io*, per via dell'*Avere* si schiude la *dimensione* dei «*correlativi autentici*»⁴, una dimensione che coinvolge e riguarda l'intero Essere.

Detto altrimenti: con l'Essere, quale sostanza immobile, medio non mediabile quantunque *copulante*, si può solo *dare* o 'discesa', per *degradazione-separazione*, dall'Uno ai Molti o *ascesa*, per *purificazione-indiamento*, dai Molti all'Uno; in effetti e a tutti gli effetti, solo una verticale erezione o un abissale sprofondamento, che taglia via – mano mano e costantemente che l'Uno, immobile, avanza, o viceversa, ma sempre immobile, si riprenda la propria 'sostanza' – la correlante orizzontalità, l'"autentica" dimensione dell'*esistenza: essere una coesistenza*, in una parola: *la società dei molteplici-uno ritmicamente correlati*.

Niente altro che questo, *vuole* e a niente altro che a questo, *mira* la *sociologia monadologica* di Tarde, autodefinibile con i suoi stessi termini, e definiente al tempo stesso l'oggetto princip(i)ale della sua riflessione: *la società*, come «il possesso reciproco, sotto forme estremamente varie, *di tutti mediante ognuno*»⁵.

³ G. TARDE, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 151.

⁴ *Ivi*, pp. 150-151.

⁵ *Ivi*, p. 149.

Di conseguenza, Tarde non poteva fare e contemporaneamente però che due ineludibili 'mosse del cavallo' rispetto a due pensatori che avevano entrambi pensato la questione cardinale dell'essere-un-uno, dell'essere-individuo: Leibniz, da un lato e Rousseau, dall'altro.

1) *Accettando la monadologia*, egli non può, però, e proprio in virtù di quel passaggio dall'Essere all'Avere, che *disserrare le monadi*, renderle completamente, ovvero 'consapevolmente e in-consapevolmente' (per via di credenza e desiderio connesse a imitazione e invenzione), aperte-esposte, dotate quindi di porte e finestre, perché *avide non di semplicemente 'stare'* ma, nella *distanza* singolarmente molteplice e molteplicemente singolare del *proprio esistere, di non-poter-non co-esistere*⁶.

2) *Distanziandosi* da Rousseau, quanto al 'fatto' della necessità di pensare, nell'*e-ducare* il singolo, una "coppia" *generativa*, posta al limite del passaggio dal naturale al sociale, che nel proporsi «il più alto punto possibile di autonomia individuale, riteneva [tuttavia] necessario *un regime di solitudine*, peraltro incompleta, di *solitudine a due*, del Maestro e del Discepolo, interamente ipnotizzante [per il discepolo]»⁷.

Quel che ne esita, sia rispetto all'uno come all'altro autore, quanto a *discrimine peculiare* del proprio pensiero rispetto ad altre *versioni*, e *monadologiche e relazionali*, è un punto, anzi *il punto chiave* dell'intera riflessione socio-filosofica tardiana: la possibilità di pensare il 'fatto' società, la 'natura' del legame sociale fuori della *antinomia* Uno-molti, che, *riflessa* sull'"oggetto-società", comporta, d'un lato, la *disintegrazione-dissoluzione* del «fatto elementare», vera e unica cellula germinale costituente l'oggetto stesso: «l'associazione a due», di ogni *fatto e lo legame sociale* e perciò stesso, dall'altro, l'impossibilità, *una volta saltata questa fattualità costituente*, della 'com-prensione' dell'oggetto-società, «giacché tutte le fasi successive sono solo la ripetizione»⁸ di quella 'prima' coppia. O, come dice in maniera ancora più chiara nel seguito del passo:

⁶ Si vedano, in sequenza in *ivi*, le pp. 110-111; 121; 159.

⁷ G. TARDE, *L'opinione e la folla*, cit., p. 187.

⁸ *Ivi*, p. 228.

...a misura che l'associazione si accresce con l'aggiunta successiva di neofiti, questa distinzione [*sc*: quella, «più o meno palese o nascosta (in ogni coppia), tra il *suggestionatore* e il *suggestionato*, (una distinzione, precisa Tarde) di cui del resto si è tanto abusato], che non cessa di prodursi: questa pluralità (*pluriel*), in fondo, non è mai altro che un grande *duel* (duale/duello), e, per numerosa che sia una corporazione o una folla, essa è sempre una sorta di coppia, in cui ora l'uno è suggestionato dall'insieme di tutti gli altri, suggestionatore collettivo che comprende l'*agitatore* (*il trascinatore, le meneur*) dominante, ora il gruppo intero viene suggestionato da quest'ultimo. In quest'ultimo caso, la suggestione è rimasta unilaterale; nel primo caso è divenuta, in gran parte reciproca; ma in sé stesso il fatto non è cambiato.⁹

2. *All'origine del 'sociale'*, – ma un'origine, si badi, che continuamente *fattualizzandosi* in quella che è la 'cellula' «dell'iniziazione sociale, [la] famiglia»¹⁰, perde in questa maniera il carattere di *astratto punto di scaturigine* dall'immota 'mobilità di un Uno-Identico che 'butta fuori' la molteplicità degli enti pur essendo posto fuori del processo iniziatore-generativo¹¹ – *all'origine c'è e va posto* l'«elementare-elementale» *factum* del *duel* (duale e duello, insieme), ovvero della *composizione attiva perché sorta dall'azione reciproca dell'uno sull'altro-uno, dell'uno dentro l'altro-uno*, per rendere ragione dell'intreccio 'societario', o meglio ancora: del «possesso reciproco, sotto forme estremamente varie, *di tutti mediante ognuno*»¹², che è la definizione tardiana per eccellenza di *società*.

Ma dentro questa *versione* del fatto sociale che afferma, *oltre e contro* una molteplicità *slargata e anonima: l'istituzione*, la coppia, il duale, – una coppia e un duale «necessariamente in origine» *articolantesi come un rapporto unilaterale e irreversibile* (e

⁹ *Ibidem* (tr. leggermente modificata).

¹⁰ G. TARDE, *Che cos'è una società?*, a cura di A. Cavalletti, Cronopio, Napoli 2010, p. 41.

¹¹ Si veda in *Monadologia e sociologia*, cit., la critica sferzante all'ipotesi di «un'identità primordiale» dalla quale con una «prodigiosa improbabilità» e un «inesplicabile mistero» tutto discenderebbe, p. 137.

¹² *Ivi*, p. 149.

qui vale e funge da parametro la 'visione' familistica-patriarcale da Tarde sostenuta quale *modello primigenio* di «ogni società»¹³ – quale 'posto' occupa, a partire dal *tratto inaugurale dell'unilateralità*, la 'successiva', e connotante in alto grado «la nostra civiltà contemporanea ed europea»¹⁴, *disposizione reciprocante* (prodromica a ogni 'discorso' e 'pratica' egualitari) che copre *la ben più robusta radice 'imitativa'-subordinante?* E insieme, cosa ci porta a pensare l'«autonomia individuale», «questa grande illusione egocentrica»¹⁵, nascente dalla *lusinga* di pensarsi e «essere meno creduli e meno docili», e nella presunzione di dirsi e darsi come degli Io *autocostituentesi fuori e contro qualunque 'momento' e 'movimento' unilaterale e imitativo*, esseri che si sono finalmente e definit(iv)amente *risvegliati dal sonno dogmatico*¹⁶, assumendo la *divisa* kantiana di un 'io' *moralmente responsabile e perciò stesso non eterodiretto?*

Insomma: se l'intento tardiano, contra Durkeim, è, com'è noto, da un lato, la preminenza dell'individuale e dall'altro, ma simultaneamente, il riconoscimento di un 'duale' come *tratto distintivo* del sociale, qual è *il posto e la posizione singolare della differenza individuale*, stabilito che per Tarde *l'individuale è sempre già sociale, l'uno è sempre già duale?*

Per rispondere a tale questione, ovvero per meglio comprendere la *peculiarità dell'individuale tardiano* (definito, lo vedremo a breve, con un'espressione molto icastica), vale la pena, stabilita la preferenza, diciamo così, tardiana per il pensiero monadologico leibniziano – un pensiero retto da queste due proposizioni radicali: a) «...ciò che non è veramente un ente non è neppure veramente un ente»; b) «il plurale presuppone il singolare e là dove non c'è un ente, ancor meno ci saranno molteplici enti»¹⁷ –, chiedersi il 'perché' del rilievo, molto pungente, che ne *L'opi-*

¹³ G. TARDE, *Che cos'è una società?*, cit., p. 41.

¹⁴ *Ivi*, p. 40.

¹⁵ G. TARDE, *L'opinione e la folla*, cit., p. 185

¹⁶ *Ivi*, p. 49.

¹⁷ G.W. LEIBNIZ, *Carteggio con Arnauld*, in Id., *Scritti filosofici*, 3 voll. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Utet, Torino 2000. Le frasi della lettera (30 aprile 1687) citate si trovano nel 1° volume, alla p. 356.

nione e la folla (ma anche altrove) Tarde muove a Rousseau, un pensatore che della questione dell'“individuale”, nella sua *estrema singolarità*, aveva fatto, indubbiamente, il suo *assoluto*, ma che, contemporaneamente, riteneva e riconosceva altrettanto *essenziale* la ‘tensione’ comunitaria dell'individuale.

Perché, insomma, Tarde esprimeva, in modo perentorio, un simile giudizio: «Rousseau voltava le spalle alla realtà [... e] il suo *Emilio* è la personificazione, e anche la confutazione, per assurdo, dell'individualismo proprio del suo tempo. Se la solitudine è feconda, anzi la sola condizione veramente feconda, ciò è dovuto al fatto che essa si alterna a periodi di vita ricchi di relazioni, esperienze e letture, di cui è la meditazione?»¹⁸.

Occorre aggiungere che un simile giudizio non era nuovo. Tarde aveva, infatti, già dedicato, in un testo giovanile, uno studio, sintetico ma accurato al pensiero roussoviano, uno studio volto a cogliere *il chiaroscurale della figura e degli scritti* del ginevrino, nell'intento di *mettere in evidenza*, partendo dalla ripresa di una frase di Goethe a Eckermann («Genio e fecondità sono due cose molto vicine in realtà»), che la ‘peculiare’ «superiorità intellettuale» (il genio e la follia, insieme) di Rousseau, una superiorità posta da Tarde in relazione oppositiva a quella di Voltaire, sia stata in effetti, *dall'inizio alla fine della sua avventura intellettuale ed esistenziale*, volutamente declinata da Rousseau, e di fatto minata infine, dall'aver consentito ad assegnare, «a una potenza dell'anima, la sensibilità» *in contrasto con la ragione* (la roussoviana “riflessione”), una *centralità eccessiva*, tale, scrive Tarde, che «l'intera sua vita è spiegabile con l'eccesso di uno stesso bisogno: l'imperiosa sete d'indipendenza e di solitudine» e che «la sua pratica più costante, come pure la sua massima più cara, furono quelle di vivere per lui stesso e in lui stesso, e il meno possibile in altri». In sintesi, di «*vivere a margine della sua epoca e quasi isolato*», facendo di questo *criterio*, insieme *intellettuale e vissuto*, «il centro costante e inalterato» della sua intera esistenza. In linea con questa «critica imparziale», e *in disaccordo assoluto con il 'genio infecondo'* di Rousseau, perché foriero, nella sua infecondità, un simile *genio*, solo di uno

¹⁸ G. TARDE, *L'opinione e la folla*, cit., p. 187.

‘splendido isolazionismo’ e di un *talento* a rendere “malheureuse” l’esistenza (la sua innanzitutto), Tarde concludeva il proprio studio, già allora, con una chiosa ferale: «*Son venin, oserais-je dire, agit encore, et sa chair ne nourrit plus* (c.m.)».¹⁹

3. Come è evidente dai due passi citati *lo scarto* di Tarde sta in un punto preciso: nella questione, *gestita* secondo Tarde da Rousseau *in maniera ‘micidiale’* e rispetto alla propria esistenza e in generale rispetto alla pensabilità di ogni esistenza in quanto tale, dello ‘spazio’ *unitarista* che ogni esistenza singolare nella propria singolarità di esistenza ritiene di dover ‘preservare’ *a fronte di un mondo* che ne tiene poco conto o quasi per niente. Da questa angolazione, ovvero dalla necessità di *tenere in tensione solitudine e comunità, molteplicità e unicità*, di riservare, cioè, alla ‘condizione solitaria’ il suo lato fecondo *ma fecondo solo se non diventa assoluto e astrattamente oppositivo* rispetto all’altro lato, quello *relazionale*, non si può dare torto a Tarde, se, com’è evidente, *da un certo momento in avanti*, Rousseau ha reso *dirimente in maniera assoluta* la condizione della ‘solitudine singolare’ (ci si richiami alla mente, oltre al testo educativo dell’*Emile* costantemente preso di mira da Tarde, l’immagine dalle *Rêveries* di Rousseau steso nella barca in mezzo al lago, cifra vera, per il ginevrino, di un’esistenza ‘soddisfatta’ di sé!).

E tuttavia, ciò non toglie che appaia, comunque, strano che Tarde lo abbia *fissato solo a quella figura isolazionista del duale*²⁰, non solo per la *confessione-ammissione*, diciamo così, pronun-

¹⁹ G. TARDE, *Étude sur Jean Jacques Rousseau*, «Le Sarladais», 2 septembre 1869.

²⁰ G. TARDE, *L’opinione e la folla*, cit., p. 187. Ma nella *Lezione inaugurale di un corso di Filosofia moderna*, tradotta in S. PRINZI (a cura di), *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, alle pp. 11-27 [la tr. è del curatore del volume], il giudizio si addolcisce per certi versi anche se non perde in precisazione quanto alla *distanza* filosofica: «Se Jean-Jacques Rousseau si è sbagliato, non è quando ha detto che, malgrado tutto, l’uomo è nato buono, ma quando ha aggiunto che la società lo corrompe. La vita sociale è, al contrario, la coltivazione estensiva e intensiva di questo germe innato di simpatia che, dalla cerchia ristretta della famiglia o del clan, si ramifica all’esterno in gruppi sempre più vasti, e va estendendosi anche nella durata grazie alla solidarietà sincera delle generazioni successive» (*ivi*, p. 27).

ciata da Rousseau in uno dei suoi testi più importanti: *Rousseau giudice di Jean Jacques*, ma anche in ragione dei *molti Leit-motive roussoviani* presenti in alcuni testi tardiani.

Nell'opera di Rousseau, c'è infatti, accanto all'agognata ma sempre mai definitivamente raggiunta condizione di un'esistenza soddisfatta della propria solitudine, e in maniera vibrante, l'istanza *profonda* della relazione all'altro-da sé, un'istanza che Rousseau mette al centro stesso della vera costituzione dell'Io.

Pur con un'indubbia mestizia, *ma insieme con lucida consapevolezza*, il 'buon' Rousseau, andando oltre l'*isolata coppia* dell'*Émile* e 'incorporando'-esprimendo, ovvero vivendo dentro la propria figura identitaria il *duale fino in fondo, fino al limite della scissione paranoide (il duello, per l'appunto: Rousseau giudice di Jean Jacques)* aveva esplicitamente detto e riconosciuto proprio il *bisogno profondo della relazione*: «La nostra esistenza più dolce è fatta di relazioni e di collettività e il *nostro vero io non è per intero in noi*. Insomma, *la costituzione dell'uomo in questa vita è tale che non si arriva mai a godere pienamente di sé senza il concorso altrui* (cc.mm.)»²¹.

Perché allora Tarde 'si attarda' su quella posizione, confermando il 'lato tossico' della riflessione roussoviana («Son venin, oserais-je dire, agit encore...»), e appoggiandosi alla sua 'imparziale' lettura giovanile, giustifica a questa maniera il suo giudizio critico: «il solo servizio che [Rousseau] avrebbe accettato nel corso della sua vita con riconoscenza», è quello di restituirlo alla sua unica, vera e costante aspirazione vitale: «vivere a margine della sua epoca e quasi isolato»²²? Cos'è che impedisce a Tarde di vedere che «[la] chair [di Rousseau]...nourrit [encore]», e nutre anche i suoi testi, se, silente o meno, la *presenza* del 'passeggiatore solitario' e dei suoi *lemmi fondativi* è abbastanza evidente, come si può desumere, per fare solo qualche esempio, dai seguenti passi tratti da *Le leggi dell'imitazione*, da *L'opinione e la folla* (ma anche da *La logica sociale*)?

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

²² G. TARDE, *Etude sur Jean Jacques Rousseau*, cit.

Il carattere interiore e profondo – scrive Tarde in *Le leggi dell'imitazione* – rivestito sin dai primi tempi dall'*imitazione umana*, il privilegio che essa ha di *legare le anime l'une alle altre mediante il loro centro* (c.m.), comportava [...] l'accrescersi dell'ineguaglianza fra gli uomini, la formazione di una gerarchia sociale.²³

È attraverso molteplici azioni di contatto con le persone estranee che esso [sc.: l'io] *si dispiega appropriandosele*, nella misura assai mutevole nella quale gli è dato di *appropriarsele piuttosto che di assimilarsi a qualcuna di esse* (cc.mm.).²⁴

Si legga, *per avvertirne la forte risonanza nelle riflessioni tardiane*, solo questa pagina dal *Rousseau giudice di Jean Jacques*, nella quale il ginevrino *formalizzando*, a proposito della sensibilità («parola, alla quale, per mancanza di nozioni esatte, si applicano ad ogni istante idee così vaghe e spesso così contraddittorie»), una distinzione capitale, scriveva:

Esiste una *sensibilità fisica e organica* che, *puramente passiva*, sembra non aver altro fine che la conservazione del nostro corpo e quella della nostra specie [e] un'altra *sensibilità, che io chiamo attiva e morale*, la quale *non è altro che la facoltà di legare i nostri affetti ad esseri che ci sono estranei*. Questa [...] sembra far cogliere nelle anime un'*analogia* abbastanza chiara con la *facoltà attrattiva* dei corpi. *La sua forza è in ragione dei rapporti*

²³ G. TARDE, *Le leggi dell'imitazione*. Di questo testo esistono due traduzioni italiane: la prima, non integrale, nel volume tardiano curato da F. Ferrarotti, *Scritti sociologici*, Utet, Torino 1976 (la citazione è a pag. 232) e la seconda, a cura di F. Domenicali, Rosenberg & Sellier, Torino 2012 (il passo citato si trova alle pp. 223-224). Ho modificato in qualche punto la traduzione. E citerò prevalentemente dalla tr. di Domenicali.

²⁴ G. TARDE, *L'opinione e la folla*, cit., p. 186 (tr. leggermente modificata). Quanto al terzo testo citato: *La logica sociale*, si veda il seguente passo, nel quale, affrontando la questione dell'"orgoglio soggettivo" («la fiducia più o meno grande in se stesso») e dell'"illusione nazionale", Tarde scrive: «Ma quando questa illusione nazionale svanisce, *gli amor propri*, diminuendo ed avvertendo la loro contraddizione essenziale, *poiché ciascuno di noi si giudica superiore al suo vicino, sono portati fatalmente alla critica e al disprezzo*». ID., *La logica sociale*, tr. it. parziale, in *Scritti sociologici*, cit., p. 476.

*che sentiamo tra noi e gli altri esseri e, secondo la natura di questi rapporti, essa agisce talvolta positivamente per attrazione, talvolta negativamente per repulsione, come una calamita coi suoi due poli. L'azione positiva o attirante è la semplice opera della natura, che cerca di estendere e rinforzare il sentimento del nostro essere; la negativa o respingente, che comprime e restringe quello altrui, è una combinazione prodotta dalla riflessione. Dalla prima nascono tutte le passioni tenere e amevoli, dalla seconda tutte le passioni astiose e crudeli. Vogliate ricordarvi, signore, delle distinzioni che abbiamo fatte nelle nostre prime conversazioni fra l'amor di sé e l'amor proprio, e della maniera in cui l'uno e l'altro agiscono sul cuore umano.*²⁵

La si metta a confronto questa pagina con quelle tardiane, ad esempio, con quella citata de *Le leggi dell'imitazione*, e la stessa 'categoria' tardiana di imitazione *acquisirà una caratterizzazione molto più precisa*, anzi, la si potrà, addirittura, risolvere, *senza difficoltà né forzatura*, nella roussoviana *sensibilità attiva e morale*, – nonostante le distanze poste da Tarde al 'dominio' della sensibilità – visto che per entrambe *vale il suo essere 'funzione' affettiva* che fa da 'collante' delle anime 'estrane' tra di loro, e, pertanto, di *avviare*, «par leur centre» (Tarde), traducibile nei «nos affects» o *cuore* (Rousseau), *l'opera di annodamento tra due singolarità* (la tardiana «associazione a due»), vale a dire il *legame 'societario'*. Oppure, la si metta a confronto, la stessa pagina roussoviana, con il passaggio citato de *L'opinione e la folla* (dove è questione del dispiegamento dell'io solo attraverso l'*appropriazione-incarnazione* dell'estraneo) o con quello de *La logica sociale* (dove il 'significato' di orgoglio riecheggia la definizione roussoiana di *amor proprio*) e se ne avvertirà, come dicevo, l'eco. D'altronde è stato lo stesso Tarde, nel suo studio giovanile, a segnalare il fatto che «isolato nel suo secolo, [Rousseau] non lo è nel nostro»²⁶

²⁵ J.J. ROUSSEAU, *Rousseau giudice di Jean Jacques. Dialoghi*, cit., p. 898; i corsivi sono miei.

²⁶ G. TARDE, *Étude sur Jean Jacques Rousseau*, cit.

È così distante allora, dopo la lettura del brano roussoviano, l'espressione utilizzata da Tarde *contro* Rousseau, nella *Lezione inaugurale a un corso di Filosofia moderna*, cit. (si veda la nota 19): «il germe innato di simpatia», dalla *sensibilità attiva e morale* dove è in questione per il ginevrino proprio *il sun-patein* su cui si fonda l'apologia tardiana del sociale? È indubbio, mettendo a confronto i passi, che forse Rousseau aveva visto *più a fondo la dinamica del sun-patein*, se rendendola *analogo* alla forza attrattiva dei corpi, egli *non la legge in maniera univoca*, – come è invece per Tarde (che forse *credeva* più di Rousseau *alle magnifiche sorti e progressive* del 'sociale') – e ne intravede anche *le possibili metamorfosi* in quella «rivalità comparativa» che sta a *fondamento* di una forma di società dove vige il *tratto proprietario-scambista* (l'amor(~~del~~)proprio) quale *uni-verso ego-centrico* delle relazioni intersoggettive. Perché, allora, Tarde, che nelle sue *Leggi sociali* pur dava spazio a *la legge dell'opposizione* (certo, con minor rilevanza rispetto alle altre due: quella di *ripetizione* e quella di *adattamento*, e tuttavia altrettanto *importante per comprendere la dinamica sociale* delle altre due), non 'accoglie' il *penetrante sguardo* di Rousseau per leggere 'lo spazio sociale'? Perché la distanza, *indubitabile*, di Tarde rispetto al discorso del ginevrino?

Con tutta evidenza, la distanza sta e consiste nella *questione della innegabile*, per Rousseau, volontà-necessità di 'dissociarsi' quanto più è possibile da una 'convivenza' nella quale regna solo *la parte falsa di sé*, quella fondata su e *convertita* in "rivalità comparativa" e "malevolenza"²⁷ e nella, altrettanto *innegabile*, per Tarde, volontà-necessità *da parte dell'io* di 'associarsi' *comunque*, al *fuori-di sé*.

Questa estensione di io oltre sé, che Rousseau, come si è letto, *pur ammetteva*, Tarde la mette e la declina, *sotto la forma 'legislativa' del 'possesso' di tutti mediante ognuno*, a 'fondamento' del suo *fatto sociale*, come è chiaramente detto in un altro passaggio di *L'opinione e la folla*, dove troviamo l'interessante 'definizione'

²⁷ J.J. ROUSSEAU, *Rousseau giudice di Jean Jacques*. *Dialoghi*, cit., p. 899.

del cosiddetto “io” – «*questo non so che* (c.m.), che è tutto l’*io* individuale» – che ci consentirà, da un lato, di capire meglio il ruolo attribuito da Tarde all’individuale nella costituzione sociale e dall’altro, il suo *scarto* dalla concezione roussoviana.

4. Invitando il suo lettore a considerare: «lo stato del mal-fattore più truce e selvatico, nel momento in cui agisce, oppure lo stato d’animo dell’inventore più isolato nel momento della sua scoperta» Tarde ritiene che, pur sottraendo «tutto ciò che nella genesi di questo stato febbrile deriva dall’influsso esercitato dall’educazione, dai rapporti con i compagni, dall’istruzione, dalle vicende biografiche...», *qualcosa* resta, forse «ben poco», e tuttavia *resta* «*qualcosa, e qualcosa di essenziale, che non ha bisogno di essere isolato per essere se stesso* (c.m.).»²⁸

Cos’è questo *resto* che per divenire-sé non necessita di *isolarsi*, di ritagliar-si cioè aldilà o aldiqua una ‘nicchia’ specifica e singolare per *essere-sé*?

Quel che resta, una volta spogliato l’“io” di tutti gli *addentellati* o *abiti formativi* che lo connotano è, *insieme*, la sua *nudità* e la sua *esigenza di abiti*, sintetizzabili in e esprimibili da un *non-so-che* costitutivo; ma un *non-so-che*, un *qualcosa* attraversato da cima a fondo nella sua ‘vuota figura’ non dal *bisogno* «di isolarsi per essere sé», ma piuttosto dal *bisogno opposto di versarsi fuori-di-sé*, meglio ancora, di *mescolarsi*:

...*questo non so che* (c.m.), che è tutto l’*io* individuale, ha bisogno di mescolarsi all’esterno per aver coscienza di se stesso e fortificarsi; esso si nutre di ciò che lo altera. È mediante molteplici azioni di contatto con le persone estranee che esso si dispiega appropriandosene, nella misura assai mutevole in cui gli è dato di appropriarseli piuttosto che assimilarsi ad una di esse. Del resto, anche asservendosi esso resta sé il più delle volte e la sua servitù è sua.²⁹

²⁸ G. TARDE, *L’opinione e la folla*, cit., p. 186.

²⁹ *Ibidem* [tr. leggermente modificata].

Tarde *connota*, dunque, l'Io come bisognoso-di altro, attraversato da un'esigenza, *iniziale, non di astratta reciprocità*, e mosso quindi non da una *volontà* di 'assimilarsi' l'altro nel senso ristretto di *farsi simile all'altro*, ben piuttosto *dall'esigenza di incorporarsi l'altro e all'altro*: «esso, scrive Tarde, si nutre di ciò che lo altera [...] si *dispiega* appropriandos[ene]», ovvero e con una sola parola, *la parola-chiave del lessico tardiano, lo imita*, in «un lungo contagio di lenta imitazione»³⁰, *contagio o pratica imitativa* che vanno tuttavia *letti e interpretati come un aver-l'altro* piuttosto che *esserlo*, al modo di «un'anima – o, se preferite, come un ovulo fecondato – [che] diventa [*se fait*] il suo corpo»³¹.

Ho usato volutamente, e riprendendolo da Tarde stesso, da *Le leggi dell'imitazione*, il termine *incorporazione* (*s'incarner*) per indicare, come si è appena letto, l'*operazione chiave* della pratica imitativa, una pratica che viene da Tarde differenziata in due movimenti: 1) *dall'interno all'esterno*, ed è la più importante; 2) *dal superiore all'inferiore*, non meno decisiva, ma certamente subordinata alla prima modalità.

E che sia *un processo e/o un procedimento di assimilazione come incorporazione della 'figura' concreta dell'altro*³², ma 'presa e compresa' nella sua *esemplarità*, lo mostra e lo dimostra, secondo Tarde, la preminenza del *sentimento* e del *bisogno* sui *modi di agire* (che verranno successivamente *ripetuti-ripresi*), sentimenti-bisogni che 'precedono-fondano' *secondo una paradossale 'logica' affettiva* la *successiva riproduzione* del modo d'agire del 'primo-altro' cui ci si riferisce e si prende come esempio-modello:

³⁰ *Ivi*, p. 227 [tr. leggermente modificata].

³¹ *Ibidem*.

³² Si legga al riguardo, per capire la portata e l'importanza del concetto di *incorporazione* come indice espressivo del processo imitativo, *se non addirittura come sua cifra eminente*, questo passo dall'ultimo corso (1903-1904): *L'interpsicologia infantile* tenuto da Tarde al *College de France*: «Baldwin ha compreso e definito in maniera inesatta la nozione di imitazione... Ad ogni modo, da tutti gli sviluppi ai quali Baldwin si affida, risulta che *ho avuto ragione di vedere nella nutrizione-generazione l'analogia vitale dell'imitazione. Questi due grossi procedimenti di ripetizione, l'uno vitale, l'altro sociale, hanno delle analogie sorprendenti e si succedono con continuità* (c.m.)». Il frammento dal suddetto corso lo si può leggere sul sito dell'Énap, dove è possibile reperire tutti gli scritti di Tarde.

...[la volontà] di imitare viene trasmessa attraverso l'imitazione; *prima d'imitare l'atto di un altro, si comincia col provare il bisogno da cui nasce quest'atto e non lo si prova in quel modo preciso se non perché è stato suggerito*³³.

Quando una persona ne copia un'altra, quando una classe di un paese comincia a vestirsi, ad ammobiliare la propria casa, a distrarsi, prendendo a modello i vestiti, i mobili, i divertimenti di un'altra classe, *è perché aveva già attinto da essa i sentimenti e i bisogni, di cui questi modi di agire sono soltanto la manifestazione esteriore*. Di conseguenza, essa aveva potuto e dovuto attingerle anche le sue volizioni, cioè *volere conformemente alla sua volontà*.³⁴

O anche e in modo ancora più preciso, *a partire dalla analogia fondamentale stabilita da Tarde tra processo imitativo e stato ipnotico*, dove sono in gioco, in entrambi i 'procedimenti', i due 'potenti modi' *necessari* e all'imitare e all'essere ipnotizzati: *l'obbedienza e la credulità*, a fronte del *suggerimento che viene dal primo-uno*:

Sappiamo sino a che punto un individuo ipnotizzato sia credulo e docile ed anche abile commediante; *sappiamo anche come la personalità che gli è suggerita s'incarni in lui profondamente*, e come entri o sembri entrare *dapprima nel suo cuore, nel suo carattere prima di esprimersi con i suoi atteggiamenti, i suoi gesti, il suo linguaggio*.³⁵

La sequenza dei passi citati indica quindi una preminenza dell'*interiore* sull'*esteriore*; o meglio ancora, un 'primato' dell'*impressione* sull'*espressione*, la necessità, cioè, per *l'individuo in formazione e in formazione come individuo* di passare per un'*inevitabile disposizione-esposizione a farsi plasmare riplasmando però a*

³³ G. TARDE, *Le leggi dell'imitazione*, tr. it. di F. Domenicali, p. 207, (i corsivi sono miei).

³⁴ *Ivi*, p. 210, corsivi miei.

³⁵ *Ivi*, p. 211, nota; corsivi miei. Ho preferito al termine *insinuare* scelto dal traduttore quello più letterale di *incarnare*, per i motivi già spiegati e che verranno ulteriormente approfonditi.

sua volta l'esemplarità che ha 'di fronte' nella tensione a incarnarsi l'altro-uno per poter a sua volta essere un altro uno. Come scrive Tarde, esemplificandolo con gli «Italiani che si mettono a scimmiettare l'antichità greca da loro restaurata [...], è nel cuore prima di tutto che il loro abbagliante modello li ha toccati»³⁶.

Ora, questa *plasmazione-comprensione affettiva*, per cui Tarde adotta giustamente il termine di *contagio*, può avvenire *solo se* l'individuo in formazione è *vincolato unilateralmente* a quell'uno della serie, *dipendendo dal quale* è possibile, *poi, stabilire-stabilizzare un vincolo reciproco*, che è la risultante non di una 'sterile copia' dell'altro, ma di un'incorporazione 'intelligente' dell'altro nel proprio 'uno in formazione', una risultante, che è la 'base' del vincolo sociale propriamente detto.

Tutto questo induce necessariamente a pensare che la 'materia' del vincolo non può essere altro o meglio *consistere in altro* che nell'«obbedienza e nella fiducia», ma che questi 'sentimenti-disposizioni' sono, prima di essere, o forse contemporaneamente, al loro essere *risposte ad un'autorità*, anche e soprattutto *i modi 'impressivi-espressivi' preliminari e fondativi, il 'medio' necessario, perché si possa l'Altro-Uno 'com-prender-lo' per poterlo successivamente* (sia in senso logico che cronologico) *riprodurlo*.

Come aveva già scritto magnificamente Cicerone nelle *Tusculanae disputationes*, per spiegarsi e spiegare *la disposizione ad affliggersi: l'aegritudo*, e che qui io riprendo per *esplicitare la disposizione imitativa e/o analogica* di Tarde, una disposizione che il filosofo-sociologo non esita, nella sua *Logica sociale*, ad approssimare-identificare, a «la lotta per la vita»³⁷, chiamandola «lotta per l'imitazione».³⁸ «C'è nell'anima – diceva Cicerone – di

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ G. TARDE, *La logica sociale*, cit., p. 479.

³⁸ E vale la pena qui sottolineare questo termine, per evidenziare, il carattere 'oppositivo' *presente* dentro la 'ripetizione imitativa' (cosa questa che rende irricevibile la critica girardiana a Tarde di non aver tenuto in debito conto «la componente conflittuale della mimesis», cfr. R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, dialoghi con P. Antonelli e J.C. de Castro Rocha, Cortina, Milano 2003, pp. 104-105; si veda la critica mossa a quest'interpretazione da A. Borsari nel suo bel saggio: *Sulla genesi della monadologia sociale: G. Tarde e G. Simmel*, pp. 391-415, contenuto in *Epistemologia e*

quasi tutti gli uomini *un qualcosa che per natura è tenero, debole, umile, senza nerbo per così dire, e languido...*»³⁹, *un qualcosa di impressionabile* sul quale, per Cicerone, si annida la ‘mala pianta’ dell’*aegritudo* e sullo stesso campo si sviluppa invece, dal mio punto di vista di lettore di Tarde, l’“opera” dell’imitazione.

Tarde sintetizza più volte questo processo imitativo *dal di dentro al di fuori* con l’espressione: «passaggio dalla cosa simboleggiata al simbolo» o anche «dalla cosa significata al suo simbolo»⁴⁰, attribuendo al primo termine: cosa simboleggiata o significata il *tratto dell’interno* e al simbolo il *tratto dell’esterno*.

Il presupposto di tutto questo procedimento sta però in un *passo decisivo-decisionale*: *l’atto’ del suggerire*, e nella correlata decisiva-decisionale figura: *la presenza di un suggeritore*. Senza questo *termine-figura, mediano-a nella correlazione uno(a)uno*, l’imitazione si ridurrebbe alla sua faccia ‘volgare’: lo scimmiettamento, un *copiare sterile*, incapace cioè di ri-produrre, incorporandoselo interiormente, l’agente ‘esemplare’, per poi esternarlo, ‘inventivamente’, attraverso-sé-fuori-di sé.

5. Se è dunque vero che *per l’imitazione*, insieme alla ‘messa in atto’ dell’“avidità” costitutiva di ogni esistente («nutrirsi dell’alterità»), è *necessaria* per Tarde – *ma senza eccedere nell’assolutizzarla* – la presenza di un suggeritore (e/o suggestionatore), meglio ancora la coppia suggestionatore-suggestiona-

soggettività. Oltre il relativismo, a cura di G. Mari, F. Minazzi, M. Negro, C. Vinti, Firenze University Press, Firenze 2013) un carattere di ‘lotta’ che di conseguenza rende comprensibile la dimensione imitativa come qualcosa che va aldilà dello ‘scimmiettamento’ e come lo ‘spazio’ e l’indice *affermativo di sé*, della propria ‘singolarità che *per esistere deve imitare* e che per far questo ‘agisce’ l’orizzonte *duale (duel) – entro cui soltanto si forma e può formarsi*, è bene non dimenticarlo mai questo tratto, anche in presenza di un ‘cominciamento *unilaterale*’ come vuole Tarde – *anche come un duello (duel)*. Si veda su questo tutto il capitolo di *Le leggi dell’imitazione*, cit., intitolato *Il duello logico*, e ne *La logica sociale*, contenuto negli *Scritti sociologici*, cit., i §§ VI, IX, XI e soprattutto il XII del capitolo IV.

³⁹ M. T. CICERONE, *op.cit.*, tr. it. e note di L. Zuccoli Clerici, intr. di E. Narducci, Bur-Rizzoli, Milano 2004⁵, p. 238.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 212, 229.

to, e tale presenza passa, però, innanzitutto e soprattutto, *per la via impressionale della voce e dello sguardo dell'altro*⁴¹, in altri termini per una relazione-associazione dove *vige* «l'imperativo ...prima dell'indicativo», dove si dispiega *una volontà docile e credula prim'ancora dell'esercizio intellettuale a discriminare* («domandare, narrare, discorrere, discutere») ⁴², cosa ci dice, rispetto alla costituzione dell'individuale, *la presenza fortissima della voce* (che può anche essere silenziosa, senza perdere tuttavia il suo carattere 'impositivo-imponente') *e dello sguardo* (come *espressione significativa del volto*, il «più impressionante... spettacolo», il «piccolo punto brillante che eclissa [anche] il più bel paesaggio del mondo») ⁴³, una voce e uno sguardo *che costituiscono la*

⁴¹ Si pensi a tal proposito a tutta la questione, presente in vari testi tardiani, dell'*intimidazione* e del *rispetto* correlati al *fascino* e al *prestigio*: cfr. *Le leggi dell'imitazione*, cit., le pp. 107-119 e *L'interpsicologia*, *passim*, in G. TARDE, *Le leggi sociali*, tr. it. e cura di S. Prinzi, Paparo, Napoli 2014.

⁴² Si veda in tal senso la bella pagina da *L'opinione e la folla* (cit., p. 133, tr. leggermente modificata) dove Tarde discute «la legge di *ricapitolazione*, secondo la quale le fasi che attraversa la mente del bambino, nella sua formazione graduale, costituirebbero, in una qualche certa e vaga misura, la ripetizione abbreviata dell'evoluzione delle società primitive», mettendo appunto in evidenza una *sequenza* dove vale *prima l'esercizio volontario dell'imitazione-contagio* e poi quello *intellettuale dell'esercitazione-discriminazione alla 'conversazione'*.

⁴³ Le citazioni, implicite ed esplicite, in parentesi sono prese dalle pagine de *L'interpsicologia*, cit., pp. 116 e 118. Si veda, sempre in queste stesse pagine, *per cogliere tutta l'importanza della coppia voce-sguardo nella costituzione dell'individuale*, le sottolineature tardiane delle dimensioni dell'«animismo» e del «misticismo», «due interessanti capitoli dell'interpsicologia [di quella] interpsicologia immaginaria, probabilmente non la meno importante per la comprensione del passato» (*ivi*, p. 118). Ma si vedano anche le pp. 116-117 de *Le leggi dell'imitazione*, cit., sempre a proposito della coppia voce-sguardo, come cellula germinale dello *stato vero*, cioè *sonnambolico*, dell'*uomo sociale*, uno stato che «è lo stato mentale caratteristico degli abitanti delle città [nelle quali] il movimento e il rumore delle strade, le vetrine dei negozi, l'agitazione sfrenata e impulsiva della loro [degli abitanti 'metropolitani'] esistenza, fanno a essi l'effetto dei gesti dell'ipnotizzatore [e da *buoni ipnotizzati*, ovvero da ottimi e *pazienti* esponenti di un] «*pensare attraverso [l'altro, si dispensano] per gradi da ogni sforzo intellettuale, e intorpidendosi e sovraeccitandosi sempre di più, [la] loro [mente diventa] sonnambolica[a]*» (cit., p. 116). Naturale accostare queste righe alle famose pagine simmeliane de *La metropoli e la vita dello spirito*, nelle quali viene analizzato l'atteggiamento 'mentale' (la *Ner-*

volontà, ogni volontà, se è vero, come testualmente scrive Tarde parlando della *volonté d'un seul* che s'impone alla volontà di tutti, che è «anch'essa suggerita, è anch'essa l'eco di voci interiori o esteriori di cui non è che l'originale condensazione?»⁴⁴

Niente altro se non *la radicale costituzione, interiormente duale e 'duellante' insieme, dell'individuale*; una costituzione *abitata da uno stato di esitazione, uno stato che anzi è il preliminare al successivo stato imitativo*;⁴⁵ uno stato che *si conforma e si differenzia*, ogni volta e costantemente, mantenendosi e attenendosi a *un Ideale*, di cui si è *succubi*, sia esso, l'ideale, «un desiderio dominante... o una risoluzione precedente che persiste in noi... o un'idea fissa... un'opinione»,⁴⁶ e un ideale, e questo è importante, che viene, è

venleben) dell'abitante metropolitano, che articola la propria esistenza *entro un sottofondo d'indifferenza e di riduzione intensiva delle 'qualità' impressionali*, sottofondo e riduzione che soli consentono alla 'vita mentale' dell'abitante metropolitano di *poter continuare aistere* in un 'ambiente' che ha le fattezze di un *luogo vorticoso e scintillante* e dove il 'rimanere in piedi' diventa possibile e soprattutto praticabile solo se *valgono: la legge dell'equivalenza che erige e stabilizza la figura del 'blasé'* o «il tesoro insondabile di routine, di scimmiotatura, e di gregarietà» (senza le quali una società «non potrebbe vivere») che *erige e stabilizza la figura del sonnambulo sociale* (*Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 109). Non è allora un caso che nella recensione a *Le leggi dell'imitazione* (tradotta nel volume già citato: *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*) Simmel citi la 'definizione' tardiana dell'uomo sociale: «Lo stato sociale, al pari dello stato ipnotico, non è che una forma del sogno, un sogno di comando e un sogno in azione. Non avere che idee suggerite e crederle spontanee: tal è l'illusione propria del sonnambulo così come dell'uomo sociale», aggiungendo che è «con fine comprensione psicologica e grande conoscenza storica» che il 'sociologo' francese affronta *i percorsi che prende l'imitazione*, e che l'aver messo in rilievo «la forza socializzante» dell'imitazione «è un tentativo assai meritorio e forse di grande prospettiva» (*ivi*, p. 36).

⁴⁴ G. TARDE, *L'opinione e la folla*, cit., p. 195.

⁴⁵ ID., *Le leggi dell'imitazione*, cit., pp. 183-184. Ma si veda anche, a proposito dell'*esitazione* come figura-chiave del *duel* (nel doppio significato di *duale-duello*) la p. 61 di *Le leggi sociali*, cit. dove si dice che «l'esitazione, questa piccola battaglia interiore (c.m.), che si riproduce in milioni di esemplari in ogni momento della vita di un popolo, è l'opposizione infinitesimale e infinitamente feconda della storia [c.m., che] introduce in sociologia una rivoluzione tranquilla e profonda.» Ulteriore tassello, quest'affermazione, di rigetto della critica girardiana a Tarde e al suo concetto di imitazione, ritenuto un concetto privo di «conflittualità»; si veda qui la nota 35.

⁴⁶ *Ivi*, p. 179.

stato, *suggerito*, 'dittato dentro', e *ripreso* dall'io in formazione *alla stregua di un sonnambulo*, ovvero in «un miscuglio singolare di anestesia e di iperestesia dei sensi», di «torpore» ed «eccitazione» assieme,⁴⁷ che giustifica la curiosa espressione tardiana dell'io individuale, *tutto l'io*, come *un non-so-che*, il suo 'abitare' ed 'essere-abitato' in sostanza dal «riflesso a distanza di un io in un altro io»,⁴⁸ altro modo per dire il 'fenomeno' principale-principiale dell'imitazione, un fenomeno che si 'regge' su una *mimica costante* 'messa in atto' da un 'primo-io' e sulla *ripetizione-ripresa mimetica costante e strutturale* da parte del 'secondo-io' in formazione, una *mimetica* che 'precede', per Tarde, anche l'invenzione della parola, «destinata a moltiplicare la potenza dell'imitazione, ad estenderla all'idee stesse».⁴⁹

6. Nell'introdurre alcune *Note inedite di G. Tarde*, titolate: *Essentiel pour les bases du système* (1873-1879)⁵⁰, il curatore e traduttore, nell'affrontare il 'tono stilistico' delle note tardiane: «appunti tracciati a matita, vergati velocemente e in forma spesso concisa ed ellittica [che] ci trasmettono quasi *fisicamente* [...] l'impressione di una *serie di illuminazioni scaturite dalla pratica peripatetica di una filosofia in cammino* [c.m.]. Vi si potrebbe perfino scorgere una certa inclinazione al *misticismo*», suggerisce: «Da questo punto di vista il paragone con Nietzsche s'impone di necessità, paragone dettato, oltre che dalla data di nascita dei due autori (1843 Tarde; 1844 Nietzsche) anche da stupefacenti coincidenze di dettaglio. Al pari di Nietzsche, che si vantava di ricordare il luogo e il momento esatti in cui aveva ricevuto l'illuminazione dell'Eterno ritorno, anche per Tarde l'i-

⁴⁷ *Ivi*, p. 117 e 113.

⁴⁸ G. TARDE, *L'interpsicologia*, cit., p. 114.

⁴⁹ *Ibidem*. «Non vedo, scrive Tarde, come la parola [...] avrebbe potuto essere inventata, se non da esseri animati, abituati a ripetere le intonazioni di uno di loro, a riflettere le sue espressioni di piacere o di dolore, a comunicarsi contagiosamente le loro grida e i loro gesti...».

⁵⁰ Note che è possibile leggere, a cura di F. Domenicali, sulla rivista on line «I castelli di yale», anno 1, n° 2, 2013, alle pp. 333-380. L'*Introduzione* del curatore-traduttore si trova alle pp. 333-347.

dea della Ripetizione universale è legata all'*ecceità* costituita da un momento della giornata, alla contemplazione di un luogo ameno, che si ripercuote nell'intimo provocando uno stato d'animo di pace e di serenità»⁵¹.

Accogliendo la notazione del curatore (e rinviando a una successiva riflessione l'approfondimento della *possibile prossimità tematica* tra l'idea tardiana di Ripetizione e quella nicciana di Eterno ritorno dell'uguale⁵²) e aggiungendo che anche per Nietzsche vale «la pratica peripatetica di una filosofia in cammino»⁵³, vorrei evidenziare che, con più probabilità, c'è un *elemento ancora più forte* di 'prossimità' tra Tarde e Nietzsche, in realtà un *vero e proprio 'risuonare concettuale'* espresso da un termine: *assimilazione-incorporazione* rintracciabile alla lettera in entrambi gli autori e *con la stessa potenza interpretativa dirimente*, un termine che, per quanto riguarda Tarde è *da ritenere il nucleo 'operativo' del fenomeno imitativo* e per quanto riguarda Nietzsche⁵⁴, attraversa *per intero* la sua riflessione, sintetizzabile il termine concettualmente nella dicitura giovanile (contenuta in *Su verità e menzogna in senso extramurale*) *das Gefühl einer Assimilation*, e successivamente declinato sotto altre modalità espressive affini, importante sia dal punto di vista della "teoria della conoscenza" – si vedano i *Frammenti postumi* degli anni 1869-1874; sia dal punto di vista, ancora più decisivo per

⁵¹ Segue nel testo (*ivi*, pp. 340-341) il racconto dell'«illuminazione» e del luogo in cui è avvenuta, ripreso dall'introduzione al volume antologico *Gabriel Tarde. Introduction et pages choisies par ses fils*, Michaud, Paris 1909.

⁵² ...ma si veda, *in primis* ovviamente, il testo di G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (Il Mulino, Bologna 1971, *passim*) dove i nomi di Tarde e di Nietzsche ricorrono costantemente.

⁵³ ...al punto che la sezione di *Umano troppo umano*, intitolata *Il viandante e la sua ombra*, nelle intenzioni primitive di Nietzsche doveva chiamarsi: «*St. Moritzer Gedanken-Gänge. 1879*» perché, come precisano i curatori Colli e Montinari, «lo sdoppiamento della parola composta *Gedankengang*, "corso di pensieri", sottolinea nel titolo scartato il fatto che questi pensieri erano nati durante passeggiate, *Gänge*»...

⁵⁴ Come hanno mostrato gli studi recenti di Barbara STIEGLER: *Nietzsche e la biologia*, Negretto editore, Mantova 2010 e *Nietzsche et la critique de la chair. Dionisos, Ariane, le Cristh*, Puf, Paris 2005.

Nietzsche, della *costituzione morale dell'umano* – *Umano troppo umano*, *Aurora*, *Gaia scienza*, nonché *Aldilà del bene e del male* e *Genealogia della morale*⁵⁵.

Relativamente a Nietzsche e al suo concetto di 'incorporazione', che *implica*, lo si vedrà, il *concetto-terminine di imitazione*, alcuni neuroscienziati, e mi riferisco qui a uno di essi, Vittorio Gallese (scopritore, insieme ad altri benemeriti neuroscienziati italiani, dei famosissimi *neuroni specchio*) in un suo scritto, pubblicato sulla *Rivista di psicoanalisi*⁵⁶ cita – *ma, è il caso di notarlo, con una strana dimenticanza del nome di Tarde e soprattutto del suo concetto di imitazione*, per molti versi *antesignano* del 'funzionamento' dei neuroni-specchio: basta leggere infatti con una certa attenzione le pagine di Tarde per trovare in esse *più di un'analogia*, e soprattutto quelle pagine che si aprono con *il nome di Hyppolite Taine* (autore carissimo a Tarde, nonché a Nietzsche e anche a Freud)⁵⁷ –, cita un aforisma nicciano, il 142 di *Aurora*, intitolato *Sentire all'unisono*, per chiosare: «...da un certo punto vista i neuroni specchio esemplificano questa relazione tra movimento e sensazione». Lo riporto qui, nella versione *non riassuntiva* (come compare invece nello scritto di Gallese) di Ferruccio Masini⁵⁸, per evidenziare *l'innegabile prossimità concettuale* tra Nietzsche e Tarde, e in particolare *il modus operandi* che e in Nietzsche e in Tarde *viene utilizzato* a partire dallo stesso concetto: *imitazione*, per comprendere la *relazione inter-individuale*, ma anche per cogliere e sottolineare *il leggero scarto* tra le due concezioni quanto alla 'finalità' dell'*uso imitativo*. Basta solo dire, al riguardo, che nel testo nicciano, la messa in evidenza

⁵⁵ Rinvio su questo al mio: *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, cit., *passim*.

⁵⁶ V. GALLESE, *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale*. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività, «Rivista di psicoanalisi», 2007, LIII, I, pp. 197-208.

⁵⁷ *Le leggi dell'imitazione*, cit., pp. 107-108, ma anche p. 109.

⁵⁸ F. NIETZSCHE, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, vol. V, tomo I, delle *Opere di F. Nietzsche*, ed. critica a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964; l'aforisma si trova alle pp. 108-111.

del fenomeno imitativo, collegato a un sentimento fondamentale: quello della paura dell'altro, gli dà la possibilità di mettere radicalmente in causa il «vaneggiante guazzabuglio da quattro soldi» che è lo schopenhaueriano sentimento della compassione, il sentire all'unisono.

L'aforisma si apre a questa maniera:

Per comprendere l'altro, vale a dire, per *imitare in noi il suo sentimento*, regrediamo spesso, effettivamente, verso il *motivo* del suo sentimento, determinato in questo e in quel modo, e domandiamo per esempio: *perché* costui è rattristato? – per rattristarci quindi anche noi a causa dello stesso motivo; *ma molto più di consueto accade di tralasciare quest'ultimo e di generare in noi quel sentimento secondo gli effetti che esso esercita e fa apparire sugli altri, imitando sul nostro corpo (perlomeno fino a raggiungere una lieve somiglianza del giuoco dei muscoli e dell'innervazione) l'espressione del suo sguardo, della sua voce, della sua andatura, del suo atteggiamento (o perfino il loro riflesso in parola, in pittura, in musica). È allora che nasce in noi un analogo sentimento, in conseguenza di un'antica associazione di moto e sentimento, associazione che è esercitata a procedere all'indietro oppure in avanti [cc. mm].*⁵⁹

Un altro passaggio dell'aforisma è significativo:

Se ci chiediamo – scrive Nietzsche – *in che modo ci è divenuta così facile l'imitazione dei sentimenti altrui* (c.m.), non resta dubbio alcuno sulla risposta: l'uomo, *essendo la più pavida di tutte le creature* (c.m.), in conseguenza della sua natura fragile e delicata, ha trovato nella sua *pavidità* la maestra di quel sentire all'unisono, di quella rapida comprensione del sentimento dell'altro (anche dell'animale). Per lunghi millenni egli vide un pericolo in ogni essere sconosciuto e animato: e subito, a tale vista, *imitò l'espressione della fisionomia e dell'atteggiamento* (c.m.), le sue conclusioni sulla specie di cattiva intenzione esistente dietro quella fisionomia e quella andatura. [...] La capa-

⁵⁹ *Ivi*, pp. 108-109.

cità dell'immediata comprensione – che... ha la sua base nella capacità dell'*immediata simulazione* – diminuisce negli uomini e nei popoli fieri e dominatori di sé perché essi hanno meno paura...⁶⁰

Come ho già avuto modo di mettere in evidenza (si veda la nota 31), richiamando un passo dal corso *L'interpsicologia infantile* tenuto da Tarde al *College de France* nel 1903-1904, nel quale passo egli critica la ricezione da parte di Baldwin della «nozione di imitazione (l'«ha compres[a] e definit[a] in maniera inesatta», dice Tarde), quello che mi preme ora, riportando il seguito del passo, è la precisazione che discende dalla critica di Tarde, una precisazione che mi consente di ritornare sulla prosimità con Nietzsche.

...da tutti gli sviluppi ai quali Baldwin si affida, risulta, diceva Tarde, che *ho avuto ragione di vedere nella nutrizione-generazione l'analogia vitale dell'imitazione. Questi due grossi procedimenti di ripetizione, l'uno vitale, l'altro sociale, hanno delle analogie sorprendenti e si succedono con continuità* (c.m.).

L'*analogia* tra i due procedimenti: imitativo e nutritivo-generativo – cosa questa che da sola dovrebbe portare il lettore a comprendere la nozione tardiana di imitazione *essenzialmente come un raffinato processo di incorporazione*, o anche, il che è lo stesso, come un progressivo acquisire *maniere e/o abitudini*, se, come si legge in molti passi tardiani, *l'imitazione è un articolato procedimento di acquisizione-memorizzazione*, 'attuato' *in primis come una specie di 'assunzione schematica' e/o esemplare* che si esprimerà, *poi*, nella *ripresa espressiva* di modi concreti 'individuati' nell'altro corpo-nell'altra mente – l'analogia, come si è visto nell'apoforisma nicciano, è molto forte anche per il pensatore tedesco, un'analogia che data per lui, come si è detto, sin dagli scritti giovanili («il sentimento dell'assimilazione, attraverso il

⁶⁰ *Ivi*, pp. 109-110.

quale l'uomo, che «cerca soltanto *la metamorfosi* [c.m.] del mondo nell'uomo», si rende possibile «comprendere il mondo come una cosa umana») e che ha, anche, una 'fonte' insospettata: l'aristotelico *trattato sull'anima*.⁶¹

⁶¹ E in effetti, tutta la riflessione aristotelica sulla *psyché* – a partire dalla funzione dell'*assimilazione* ovvero dell'incorporazione (*attraverso il nutrimento*) che 'apre' la riflessione dello Stagirita sulle 'facoltà' della psiche: «[la facoltà nutritiva è] quella [facoltà] in virtù della quale a tutti appartiene la vita», non è altro *in primis* che una riflessione sul vivente (sulla e nella sua complessità e complessificazione assieme) e l'anima, *la psyché*, incluse tutte le ulteriori specificazioni, le successive distinzioni e gerarchie (si pensi alla famosissima e problematica immagine del pilota e della nave), resta comunque per Aristotele essenzialmente la «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza», meglio ancora, «l'essenza e la forma di un corpo di quella specie [sc.: dotato di organi], che ha in se stesso il principio del movimento e della quiete» (*De anima*, 412° 21-22; 412b 17-19), affermazioni che portano dritto Aristotele all'enunciazione: «l'anima è un qualcosa del corpo» (intendendo ovviamente il suo essere qualcosa come atto ed essenza del corpo). Dicitura quest'ultima che Nietzsche *riprenderà con una leggera ma significativa variazione* nel suo *Zarathustra*: «l'anima è solo un nome per un qualcosa del corpo», e che lascia ipotizzare, *attraverso la mediazione dei testi di Teichmüller su Aristotele*, una presenza dello Stagirita meno sporadica anche se poco visibile (rinvio nuovamente al mio *Qualcosa del corpo*, cit., in particolare al capitolo terzo). E d'altro canto, come è stato sottolineato dalla Stiegler (in *Nietzsche e la biologia*, cit., p. 55), già prima dell'incontro con l'embriologia di Roux, è presente nel giovanile *Su verità e menzogna* il concetto di assimilazione, o anche e meglio ancora, come testualmente scrive Nietzsche, *das Gefühl einer Assimilation*, il sentimento dell'assimilazione (VM, p. 364). Si leggano ad esempio, per accertarsi di un rinvio implicito di Nietzsche ad Aristotele, e a un certo Aristotele: quello appunto che 'ragiona' intorno all'«anima» a partire dalla sua qualificazione 'vitale', alcuni frammenti del periodo di *Su verità e menzogna*, il 19[156], 19[158] e il 19[179] dove troviamo un curioso, a prima vista, rimando, da parte di Nietzsche, a una forma del vivente: la pianta («Anche la pianta è un essere che misura», 19[156]; «Per la pianta, il mondo intero è pianta; per noi, è uomo», 19[158] e si faccia attenzione che in questi frammenti Nietzsche sta ragionando intorno alla questione del conoscere) messo in corrispondenza simile, quanto al modo di rapportarsi all'altro da sé (ambiente-mondo), al vivente uomo e si veda, giusto per insistere nel tratto curioso, nel *De anima* aristotelico [413a-413b 19] il riferimento costante, a partire dalla fondamentale distinzione: animato-inanimato, allo stesso vivente: la pianta appunto, come termine-base e 'principale' (in quanto dotato della facoltà di nutrirsi, ovvero di assimilare a sé l'altro) e punto minimale della scala dei viventi che consente un'ulteriore distinzione fondamentale-fondativa: quella tra vivente e animale.

Se dunque, per entrambi gli autori, *il fenomeno assimilativo* è un elemento essenziale per 'comprendere l'umano', come intendere, per tornare a Tarde, con più precisione e *rigore scientifico*, *l'analogia*: nutrizione-imitazione, senza sottostare al giudizio poco lusinghiero che Simmel, nel finale della sua recensione al testo tardiano *Le leggi dell'imitazione*, pronunciava sull'uso in Tarde dell'*analogia*⁶², anche in considerazione di una notazione decisamente importante, contenuta nell'*Interpsicologia*, e che ci permette di ritornare alla questione dell'"io" e della sua collocazione e al modo peculiare che «l'io» ha di *essere un io 'nutrendosi' dell'altro io?*

Prendendo le distanze da Maine de Biran e dalla sua «psicologia individuale», Tarde rilevava che «quello che [Biran] non ha visto... è la percezione delle altre persone» e, chiedendosi «...se il bambino non cominci ad essere colpito dalla realtà delle altre persone, dalla loro profonda somiglianza con lui, prima di scoprire il suo corpo», in base a questa ipotesi enunciava due 'tesi': a) «...il bambino *sa* l'io dell'altro prima di sapere il *suo stesso corpo*»; b) «si può dire che l'io resti raccolto ed embrionale finché non entra in contatto con altri io».

L'esempio che Tarde adduce relativamente alla *scoperta* da parte del bambino dell'«io dell'altro» è *l'apparizione*, nel campo visuale dell'*infans*, di «un viso conosciuto, questo piccolo *punto brillante* (c.m.) che eclissa tutto il resto», «rima vivente, ...risuonatore psichico... che rafforza la... povera piccola personalità e che, *riflettendola* (c.m.), la precisa e la ingrandisce»⁶³.

Va detto che c'è in Tarde, a proposito dell'"evoluzione" individuale e sociale assieme, *resa possibile dall'operare della forza imitativa* che è, come sottolineava Simmel, «forza socializzante», *una sequenza*, non rigida e tuttavia *non invertibile né reversibile* (e non in senso strettamente biologico, *of course*, ma 'umana-

⁶² «...egli *si trastulla spesso con analogie* tra la natura psichica e corporea e, in rapporto a ciò, intende trovare leggi dell'imitazione (quali tuttavia esse non sono ancora, nel senso della legge delle scienze della natura)...» (G. SIMMEL, *art. cit.*, *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*, cit., p. 37).

⁶³ G. TARDE, *L'interpsicologia*, cit., pp. 115-116.

mente sociale' e di comprensione di cosa si deve intendere con e per 'umano' – nel senso in cui Tarde lo intende, *opponendolo* alla concezione 'autarchica' roussoviana, com'è desumibile dalla citazione aristotelica dall'*Etica nicomachea* con la quale chiudeva la sua *lezione inaugurale* di filosofia moderna⁶⁴), una sequenza che va dall'*infans* al *fans*, dal non parlante al parlante, e che solo in una tale 'tensione' e 'articolazione' si installa e 'vive' la dimensione imitativa, 'manifestandosi' nella fase *infans*, *prevalentemente* in una «comunicazione contagiosa»⁶⁵ e acquisendo poi, per via della *parola*, una «facilitazione» e un'«accentuazione»⁶⁶, ovvero *uno spessore* che ne rivela *ulteriormente* il tratto *socializzante*.

Dico *ulteriormente*, tenendo conto dell'avvertenza tardiana, più volte ripetuta ne *Le leggi dell'imitazione* (anche se non sempre *mantenuta* nel corso delle sue riflessioni successive – si vedano al riguardo le pagine già citate de *L'interpsicologia*⁶⁷) a conferire all'*imitazione pre-parola* uno *statuto primario e costituente*, anzi ad attribuire alla 'forza' imitativa *lo statuto decisivo del 'senso'* (e/o *affettivo, patico*) ma non, si badi bene, *in opposizione al 'successivo' significato*, sibbene in una relazione 'chiasmatica' di *senso e significato*, in base alla quale l'uno fa da 'fondamento' all'altro e il secondo 'amplifica' e 'irrobustisce', in una direzione di *non scimmiettatura ma di 'socievolezza', il 'fondo' mimetico ineliminabile in ogni costituzione individual-sociale*. Si veda, a tal proposito, la pagina già citata di *Le leggi dell'imitazione*, nella quale Tarde *evidenziando* il 'legame stretto' tra 'senso' (l'«intenzione») e 'suo-

⁶⁴ «Chiunque abbia fatto dei lunghi viaggi ha potuto vedere quanto l'uomo sia ovunque per l'altro uomo un essere simpatico e un amico», *Lezione inaugurale di un corso di filosofia moderna*, cit., p. 27. Giustamente il traduttore della *Lezione* fa notare, riportando la letterale dicitura terminologica aristotelica: *oikéion*, il 'salto', per dir così, *interpretativo* che viene impresso al termine aristotelico quando da "familiare", "domestico" l'*oikéion* viene reso (dal traduttore francese o da Tarde stesso?) con il termine *simpatia*, un termine, peraltro, da Tarde stesso *messo in questione* (si veda p. 111 di *Le leggi dell'imitazione*) e sostituito, in base alla sua «legge dell'unilaterale che [precede] necessariamente il reciproco», dal termine e dall'«esperienza» del *prestigio*.

⁶⁵ G. TARDE, *L'interpsicologia*, cit., p. 114.

⁶⁶ G. TARDE, *Le leggi dell'imitazione*, cit., pp. 216-217.

⁶⁷ G. TARDE, *L'interpsicologia*, cit. pp. 114-115.

no' (la parola significante), tale che *la ripetizione di una parola implica già sempre l'attribuzione al suono ripetuto del 'senso intenzionato'* («il senso voluto») *in essa* (e non una semplice ripetizione pappagallesca), lo sintetizza a questa maniera: «il senso gli è stato trasmesso insieme al suono, che, in questo modo, *ha riflettuto il senso* (c. m.)» e lo esemplifica con «l'osservazione dei bambini ... tra i due e tre anni... che comprendono ciò che gli si dice molto tempo prima che siano in grado di dire le stesse cose», concludendo che *la parola*, prima di essere com'è «diventat[a] ai giorni nostri... uno scambio di indicazioni e di avvisi reciproci [...] ha dovuto essere *all'inizio soltanto un'indicazione e un comando*»⁶⁸ ovvero, potremmo chiosare noi, ha *rappresentato*, in senso forte e letterale, *il campo di coltura e di espressione silenziosa della forza imitativa*, la 'voce' che 'ditta dentro', che *suggerisce, prima di fare', il 'come fare il fare', o meglio ancora: come fare ad essere 'umani', e socialmente umani!*

Orbene, questo 'di più', che la parola significativa dà alla 'forza' imitativa, prim'ancora di 'esprimersi' «in parole, opere, azioni... ed omissioni», vale a dire, prima ancora di *esibirsi nella sua natura 'scambista'*⁶⁹, *si imprime* e avviene, e *senza alcun paradosso*, per *via di ascolto e riproduzione interiore*, e come *la via regia* per la 'comprensione' del «modello vivente» *cui ci si affida o si è affidati*.

Ma, scrive Tarde,

...grazie alla parola... l'imitazione nel mondo umano ha accentuato questo suo carattere peculiare dell'*applicarsi innanzitutto a ciò che vi è di più interno nel suo modello vivente, e di riprodurre questo aspetto nascosto, rappresentazioni e disegni, con una precisione incredibile* [cc.mm.], prima di coglierne e di rifletterne, con minor esattezza, gli aspetti esterni, attitudini, gesti, movimenti.⁷⁰

⁶⁸ G. TARDE, *Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 216.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, p. 217.

Cosa vuol dire quest'accezione-interpretazione della *parola-linguaggio* come rinforzo dell'imitazione, anzi, meglio ancora, come ciò che consente all'imitazione di mettere a segno il suo peculiare 'senso': *andar dentro l'altro per riprodurne con una precisione incredibile rappresentazioni e disegni?* Ovvero, come più volte si è ripetuto, *incorporare nel proprio 'spazio mentale' le 'espressioni' altrui*, che è il modo migliore di ripeterne poi le *esteriorizzazioni*, anche se «con minor esattezza»? E in cosa, questo procedimento imitativo – rinforzato, si badi, *non sostituito*, dalla parola⁷¹ – può aiutarci a capire la curiosa espressione, contenuta in *L'opinione e la folla*, dell'io individuale, *tutto l'io*, come *un-non-so-che?*

7. Partiamo da quest'ultimo punto, e tenendo sullo sfondo • senza addentrarci per il momento più di tanto, il senso dell'espressione tardiana citata, rivolgiamoci all'interpsicologia, nella quale Tarde pone «l'io» come «un punto di intersezione fra due vaste frazioni della vita universale», meglio ancora come il 'collettore' dove vanno a finire, «come se fosse il loro punto di convergenza, le molteplici elaborazioni della vita fisiologica, le raffinatezze del sistema nervoso, *che sono in relazione con tutte le forze della natura* [c.m.]», presentandosi perciò da questo «versante biologico e fisico» come *il terminale*, «la stazione d'arrivo» e *apparendo invece*, «sotto un altro aspetto, dal punto di vista sociale, una *stazione di partenza* [c.m. dalla quale] partono e si irradiano le molteplici creazioni della vita sociale che, a loro volta, contribuiscono decisamente a nutrirlo, a svilupparlo, a farlo sbocciare nella sua pienezza».

Da questa doppia prospettiva, «vita fisiologica da un lato e vita sociale dall'altro», *se se ne prescinde*, scrive Tarde, «l'io è niente», puro *vaso raccoglitore della duplice corrente che lo costituisce*; messo invece «in relazione con le sue condizioni vitali da una

⁷¹ ...per cui a ragione R. Conforti nella sua *Introduzione a L'opinione e la folla* 'collocava' lo 'spazio dell'imitazione' «aldilà di un'astratta exteriorità (del sociologico) e di un'astratta interiorità (dello psicologico)» e *ne accentuava il suo essere un inter*, un *fra* sociale e psicologico (si veda R. CONFORTI, *La psicologia politica di Gabriel Tarde*, in G. Tarde, *L'opinione e la folla*, cit., p. 17).

parte e sociali dall'altra» l'io *appare* «come una delle realtà più ricche, più piene, più feconde», degno *oggetto* di «due scienze complementari... psicologia fisiologica... e psicologia sociale»⁷².

In base a questa *doppia terminazione: ad quem e a quo*, entrambe *necessarie* a intendere la sua 'natura', l'io tardiano *assume una configurazione singolare* che ne giustifica, per certi versi, l'espressione da lui utilizzata: «questo non so che», un'espressione, come si sa, che enuncia la cifra della più alta peculiarità di 'un qualcosa', *che ha, più che essere, un quid e che lo è sol perché lo ha il quid* che 'sfugge' a una *definizione* precisa e a una *definitiva* figura, giacché è insieme, come di fatto è nella sua *pronominalità* ogni Io, qualcosa di universale e singolare, il singolarmente universale e l'universalmente singolare, l'«abito» con cui ogni singolarità può 'vestirsi' e farsi così *riconoscere nel suo essere-uno* ma anche, e nel contempo, la «divisa» più 'propria', che non può essere indossata da o scambiata con nessun'altra, essendo «la mia» e non «la tua» (o «la sua»), e che configura *l'un-essere* in relazione ai *molteplici esseri*.

Solo che, *questo non so che che è tutto l'io individuale*, ha, e non può non avere, *per via di quelle correnti che in 'io' terminano e da 'io' iniziano*, e che lo configurano *come un inter*, anche, un versante *fortemente individualizzante* da intendersi però, un tale versante, non *in maniera isolazionista*, tale da dover 'rifiuire-da' *per essere-se stesso*, ma piuttosto *come un divenir-individuo* che assume una *tale individuante-individuabile maniera* – e dico maniera, proprio per tenere fermo il primato dell'Avere rispetto all'Essere, e perché si può essere-un-individuo sol perché si riproducono in sé 'i segni distintivi' dell'altro-uno con il quale si è in relazione, e da questo uno-altro, «modello vivente», ci si *lascia influenzare perché se ne intelligono le sue caratteristiche peculiari, la sua 'interiorità'*, che diverrà, *per l'esser-individuale* in formazione, il 'nucleo' distintivo della propria 'interiorità' – ovvero e con un solo termine: di poter-essere-un-Io *perché ci si è 'appropriati', si è avuto nel proprio sé, e senza distruggerlo, un altro Io*.

⁷² G. TARDE, *L'interpsicologia*, cit., p. 111.

Da questo punto di vista, è in gran parte corretto dire, come è stato detto, che «il concetto tardiano di imitazione prefigura ciò che in Freud si chiamerà “identificazione” e in Canetti “metamorfosi” [...] che entrambi intendono alla stessa maniera come un fondamentale processo sociale»⁷³, ma, sembrandomi l'imitazione tardiana più vicina alla «Verwandlung» (metamorfosi) di Canetti («incorporazione dell'estraneo nel materiale della propria esistenza»⁷⁴), e meno automaticamente accostabile alla ‘variegata’ modulazione concettuale freudiana dell’“identificazione”, vorrei, rispetto all’idea espressa dalla Lüdemann di accostare il concetto tardiano di imitazione alla freudiana «coazione a ripetere» (perché, pur correttamente interpretando i costrutti concettuali freudiano e canettiano: «... l’“identificazione” e la “metamorfosi” significano un processo obbligato (*Zwang*), attraverso il quale qualcuno è preso come “dall’interno” dall’esistenza di un altro, un processo che avviene in gran parte in modo inconscio e che non può essere arbitrariamente negato»⁷⁵, la Lüdemann ‘sarga’ eccessivamente il concetto freudiano facendolo diventare, com’è vero invece per Tarde, «fondamento del sociale».) vorrei avanzare invece l’idea che il ‘procedimento imitativo’ tardiano può essere accostabile a un altro ragionamento e costrutto concettuale freudiano, quello espresso in una pagina di *Totem e tabù*. In essa Freud riflette su *come le generazioni si passano tra di loro “il deposito emotivo e non”*, un ‘deposito’ *necessario* all’individuo in formazione e al suo ‘posizionarsi verso la vita’ (nonché necessario al rapporto intergenerazionale e alla prosecuzione della ‘vita’ sociale’, e in questo caso esso costituisce sicuramente un «fondamento del sociale»), individuando il *come*, o se vogliamo, *il medio atto alla trasmissione*, e definendolo a questa maniera: «...ogni uomo possiede

⁷³ Cfr. S. LÜDEMANN nel suo *Die imaginäre Gesellschaft. Gabriel Tardes anti-naturalistische Soziologie der Nachahmung*, pp. 107-124 (la citazione è alle pp. 115-116), in Borch, Stäheli (a cura di), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009 (Ringrazio Salvatore Giammusso per aver messo a disposizione la sua competenza linguistica del tedesco, e avermi dato quindi modo di intendere appieno il ragionamento della Lüdemann).

⁷⁴ *Ivi*, p. 116.

⁷⁵ *Ibidem*.

nella sua attività psichica inconscia un apparato che gli consente di interpretare le reazioni degli altri uomini», chiamando questo *apparato: des unbewussten Verständnisse, intelligenza inconscia*⁷⁶.

Mi ci ha fatto pensare all'accostamento il modo in cui Tarde nel passo già citato di *Le leggi dell'imitazione* si 'sorprendeva', per dir così, del fatto che l'imitazione, rafforzata e prolungantesi attraverso la parola, è capace di «applicarsi innanzitutto a ciò che vi è di più interno nel suo modello vivente, e di riprodurre questo aspetto nascosto, rappresentazioni e disegni, con una precisione incredibile», che equivale, come già detto, ad affermare che l'imitazione *intelliget* (per Tarde, rispetto a Freud, ciò avviene e in modo consapevole e inconsapevole⁷⁷) l'"interno" dell'altro uomo (ne fa la *Deutung*, in linguaggio freudiano).

Ora, per riprendere e chiudere sia il ragionamento intorno alla questione del rafforzamento dell'imitazione *via parola* e del 'ruolo' dell'"io" in questo processo, sia la mia complessiva riflessione intorno a Tarde, se è possibile, e a me sembra che lo si possa fare senza alcuna forzatura dei suoi testi, *riconduurre* quasi interamente il *procedimento socializzante dell'imitazione a una 'intelligenza incorporante-si'* (si esprima essa attraverso la parola oppure attraverso lo sguardo e la voce), dove i termini di 'corpo' e 'intelligenza' racchiusi nell'unica espressione: *intelligenza incorporante-si* non possono essere resi *antinomici*, pena l'incomprensione della *giusta collocazione* della 'scoperta' tardiana, che mi porta a ripetere con Bergson che l'intera riflessione tardiana è, è stata, «una filosofia dell'imitazione»⁷⁸, allora la stessa questione dell'*individuale e/o Io*, altra questione chiave della riflessione tardiana, riceverà una *curvatura concettuale* profondamente diversa, perché, in nome della *cifra costitutiva e costituente dell'imitazione*, intesa al modo che si è appena detto: *intelligenza incorporante-si*, permetterà di 'liberarla', da un

⁷⁶ Si veda S. FREUD, *Totem e tabù*, in *Opere di S. Freud*, Boringhieri, Torino 1967, vol. 7, pp. 160-161.

⁷⁷ Si veda *Le leggi dell'imitazione*, cit., passim.

⁷⁸ Si veda nel volume più volte citato (*Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*), la pagina 33 della *Prefazione* all'antologia degli scritti tardiani curata dai figli.

lato, da ogni *ri(con)duzione idealista e/o spiritualista* (pur conservando uno spiccato senso 'geistig') e dall'altro, di pensarla come *un'estensione* (si rifletta, per capire il senso vero e letterale di tale termine, all'espressione usata da Tarde nel brano citato di *L'interpsicologia*, quando parla dell'io come punto di intersezione: «le molteplici elaborazioni della vita fisiologica, le raffinatezze del sistema nervoso, *che sono in relazione con tutte le forze della natura* [c.m.]»), *un'estensione che non ha bisogno per affermar-Si di allontanarsi-rifugiarsi* nel chiuso universo 'isolazionista' della propria 'unicità', essendo quest'unicità *sempre e comunque l'effetto 'riflessivo-riflettente' di una 'solitudine condivisa'*, di uno 'spazio societario' che *si compone delle molteplici-e-une intelligenze incorporante-si*.

Capitolo due

TRA COSA E PERSONA QUATTRO SCRITTI SERVILI¹

La seconda parte del saggio *La manutenzione degli affetti*, contenuta nel mio libro *Se questa solida carne potesse...*, si apriva con queste parole:

Riprendo a scrivere oggi, 10 febbraio 2009, il mio intervento su *La manutenzione degli affetti*. Ieri sera, 9 febbraio, alle 20,10, a Eluana Englaro è stato consentito di morire.²

Cinque anni dopo, scrivevo, come *presentazione* al libro di Alessio Calabrese, *La vita che resta. Uno studio sullo stato vegetativo permanente*³, alcune pagine dedicate direttamente al tema

¹ Utilizzo qui, come sottotitolo di questi miei testi, il bel titolo che Cesare Garboli diede a una sua raccolta di scritti apparsa presso l'editore Einaudi nel 1989; e dalle motivazioni, circa il titolo, che l'autore dava *Al lettore* nelle introduttive pagine del volume, seleziono, per me, le seguenti: «Il nostro tempo ha sancito l'esilio di ogni forma di dipendenza del simile dal simile [...] Ma, non so perché, non mi dispiace che un raggio dell'antica servitù tramontata venga a raccogliersi, e a conservarsi, nelle mie pagine. [...] "Servili" vale dunque: servizi resi a una committenza, scritti promossi da una servitù pratica.» (*op.cit.*, pp. VIII-IX), cui aggiungerei, per quanto riguarda i miei, che la 'natura' della mia *committenza* insieme alla "servitù pratica", ha una sola origine *esclusiva*: proviene dalla *filia*, nel senso ampio del termine-concetto aristotelico, che mi lega agli *autori* ai quali ho dato, in forma di premessa introduttiva ai loro libri, i *corsi di pensiero* (*Gedankengänge*) che i loro scritti mi avevano suscitato, e in un caso soltanto, il terzo della serie, *in forma di omaggio* all'autore per i suoi sessant'anni, alla sua raffinata figura di *poeta e pensatore*.

² F.C. PAPPARO, *Se questa solida carne potesse...*, saggio introduttivo di B.M. d'Ippolito, ETS, Pisa 2010, p. 99.

³ A. CALABRESE, *La vita che resta. Uno studio sullo stato vegetativo permanente*, Aracne, Roma 2014.

dello *stato vegetativo* che qui, adesso, insieme ad altre pagine, anch'esse di *presentazione* a un libro, quello di Augusto Iossa Fasano intitolato *Fuori di sé. Da Freud all'analisi del cyborg*, dedicato a una delle questioni chiave del nostro contemporaneo (l'innesto di protesi o l'impianto di dispositivi interni atti a rendere possibile il *proseguimento della vita personale* dei soggetti che ne hanno avuto o hanno bisogno) riprendo e ripropongo, in una forma diversa, ritenendole utili alla questione posta nel titolo di questo capitolo: *Tra cosa e persona*, e riguardante la questione o meglio *l'esperienza* del soggetto che si apre, *nonostante sé*, a una dimensione *alterante il proprio Sé*, vivendo così, *a partire da momenti che la rendono inevitabile*, la cifra della propria mortalità, o anche, l'esperienza della propria vita mortale.

1 Le righe relative al *caso Englaro* proseguivano in quel mio saggio a questa maniera:

Quello che intorno al corpo 'in stato vegetativo' di Eluana si è scatenato, in termini di una difesa sacrale del suo corpo già *out of action* (furoi gioco) dalla vita, non è stato altro che l'esibizione di una *crudeltà* di fondo nascosta, come ben aveva visto Nietzsche, da alcuni sacerdoti della vita sotto il manto immacolato del valore vita. Tutta la massa di sentimenti, emozioni e passioni *giocata* all'ombra di una micidiale *attenzione*, di una *cura*, [meglio avrei fatto a scrivere: una *perversa e funesta sorveglianza*] per il corpo *out of action* di Eluana e alla luce di una radicale violenza verbale rivolta al padre [che chiedeva *in nome di una pietas solamente umana* la possibilità alla *vita-non vita* del corpo di sua figlia di una *laica desistenza*], mi sembrano, da un lato, il segno eclatante della potenza 'fusionale-confusiva' degli affetti *non manu-tenuti* e dall'altro, il segnale della loro necessaria *manu-tenzione*.

Il gioco crudele cui è stato sottoposto 'il corpo solitario' di Eluana dagli irriguardosi affetti di chi voleva ad ogni costo difenderla dalla morte, la scarnificazione *ante mortem* del suo corpo fatta in nome dell'icona della Vita, sono, dal mio punto di vista, l'esempio eclatante di una mancata manutenzione

degli affetti e la sostituzione, *in sua vece*, attraverso un'attenzione morbosa, di una pura e narcisistica *spettacolarizzazione* degli affetti.⁴

Di là dalla *crudeltà* che individuavo, allora, negli sguaiati 'affondi' dei 'vessilliferi' de *la vita a tutti i costi* contro coloro che ne volevano invece una *affettuosa cura mortale*, e di là anche dal nesso che stabilivo, nella *contesa* che si era aperta sulla situazione del corpo in stato vegetativo, tra *uso esibizionista degli affetti* e loro viceversa '*cura manutentiva*'⁵, quello che continuava a porsi, come questione bruciante, all'attualità della nostra epoca era la domanda d'apertura del testo di Alessio Calabrese, una domanda che ripeterei e formulerei oggi così:

Che fare di una vitalità out of action? O, più incisivamente ancora: *Che fare di un resto di vita che insiste*, aldilà di ogni *quasi definitiva assenza di espressione di «sé»*, a 'imporsi' allo sguardo del *non vegetativo*?

Su questa domanda, o meglio su *ciò che resta di una vita* quando si trova ad essere in quella *situazione estrema*, – diciamo pure senza troppi giri di parole: nella modalità regressiva che riporta una vita umana alla prima forma-base della vita organica, quella vegetativa, della vita dando appunto a vedere solo *la reticolare forma, il coil, non del tutto ancora sviluppato*, di una '*vitalità appena visibile* nella sua *intricata struttura* –, la domanda formulata a quella maniera, sembra richiedere che l'accurata indagine intorno a una particolare modalità di esserci del vivente umano si svolga *pour cause* nella prospettiva di un "affondamento" filosofico della questione della vita e/o vitalità *in generale*. Ovvero, che per poter *com-prendere* il grumo di motivi che quella situazione materiale fa venire in superficie, sia neces-

⁴ Cfr. *La manutenzione degli affetti*, cit., pp. 99-100.

⁵ Sul tema degli affetti sono ritornato in un altro mio scritto: «*Visti con i nostri occhi macchiati di terra*» *Il posto e la posta in gioco degli affetti*, contenuto, alle pagine 97-130, in F.C. PAPPARO, *sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Paparo, Napoli 2015.

sario uno *sguardo* che non si perda nel grumo *materiale*, bensì *si sollevi* dall'*impiccio materico* che 'quella-cosa-lì' – pur sempre, e ancora per qualche tempo, *alludente a qualcosa di umano* – possa far riaffondare la *ricerca delle ragioni fondanti quella situazione lì di fronte a me*, e quindi *mandare a fondo* il tentativo, o anche la *pretesa*, “fondazionalista” di un ragionare *a sorvolo* che, nel *colpo d'occhio*, ipotizza la possibilità di *rac-cogliere l'essenza della selva aldilà della selva*.

Certo, se in fondo e al fondo *ciò che ci troviamo di fronte* è ancora una *vita mortale*, ed è quindi con «una mano mortale» (Montaigne) che possiamo *com-prenderla*, allora è d'obbligo per il 'ragionatore' *posizionarsi* nel regno delle *penultime cose* (per utilizzare un'espressione di Kracauer) ovvero, *nel nostro storico e attuale mondo, qui dove si compone, si svolge e si decompone la nostra vita di mortali*, e guardare *da questo mondo* alla questione.

Tutto questo è indubbio e va, ogni volta che la *ragionante filosofia* finge di dimenticarlo, rimesso al centro del nostro sobrio ragionare. Solo che a far da ostacolo a questa *sobria* comprensione posizionata nel *regno del penultimo*, sta *il fatto* che la vita mortale, o meglio la vita di un/una mortale che si trova nello stato di vita essenzialmente vegetativa, non può, *dato il fatto brutale che è out of action*, che rinviare, *per forza di cose*, alla questione de *la vita in generale*, se è vero che è da quella prima “scansione” vitale, di un organismo dotato delle funzioni vegetative, che diventa “pensabile” e “conoscibile” ciò che s'intende per vita.

È allora intorno al circolo – né vizioso, né virtuoso – di questa vita mortale e della vita in generale in un organismo determinato, o, in maniera ancora più precisa, è intorno al *circolare di un resto di vita o alla vita ridotta a resto*, in un organismo che di organico ha oramai solo il suo “pulsare smorfioso”, che s'intesse il ragionamento.

È che sia proprio la domanda sulla vitalità – una *vitalità sans phrases*, in quanto, e soprattutto quando questa vitalità si è scissa dalla forma del vivente – a ergersi come tema d'indagine, *di fronte a una vita solo pulsante*, non deve sorprendere, anche perché è una domanda, *quella sulla vitalità*, che arriva in superficie

proprio da quell'*impulsivo* corpo-li, che tuttavia non richiede come corpo impulsivo a quelli che *lo tengono sotto guardia*, di *tradurlo* in un irriverente: “che fare di questa vitalità?”

Se è pur vero che una simile domanda si pone innanzitutto al discorso scientifico e ai suoi ‘rappresentanti’, che a loro volta la *trasducono* a quelli che da quel corpo sono stati *affetti*, prima che loro, i tecnici, ne fossero semplicemente *investiti*, e che pronunciata nel lessico ‘neutro’ di un *discorrere al di qua dei valori* potrebbe anche suonare: *dove (im)metterla*, tutta questa vitalità che ‘sembra’, senza manifestarlo se non al minimo di una ‘blanda’ segnaletica, sempre sul punto di ‘azionarsi’, è altrettanto vero però che chi quella domanda, liberata però da ogni ‘che fare?’ e riformulata nella dicitura de *la questione Vita*, ha ripreso facendone la sua bandiera e la sua “fortuna” di discorso *a parte*, sintetizzandola nella forma: *salvaguardare ad ogni costo la Vita quale che sia*, al di là e al di qua di ogni *modulazione mortale*, è stato ed è quel pensiero (o disciplina?) che *da e dell’incarnazione della Vita in un corpo mortale* ha fatto scaturire l’emblema e il paradigma per ogni vita: il pensiero e la disciplina religiosi (e più specificamente per noi, quello cristiano-cattolico). Posizionando, sempre e comunque, la questione, più che la domanda sulla *vitalità* sempre all’altezza di una Vita che non coincide quasi mai con una *vita singolare*: la mia, la tua, la vostra, la loro; collocando sempre ad altezza dell’Universale *ogni vita qualunque*, ma ritenendo che ogni qualunque vita non possa decidere de *la propria vita*, giacché essa è tale, ovvero *non-qualunque*, perché pulsante di e rinviante a un’*Altra Vita, assolutamente non singolare ma Universale*, il pensiero e il sapere religiosi su quell’Universale fondati rischiano, *di fatto (e non anche di diritto?)* di modulare il registro dell’Universale alla stessa maniera con cui l’Io, pronome singolare ma universalmente dicibile e assumibile da Tutti, modula la propria di universalità, la quale, come metteva bene in luce Hegel parlandone nella sua *Filosofia dello spirito soggettivo*, «è capace di astrarre da tutto, anche dalla propria vita!» E che altro fa, se non astrarre a questa maniera, il pensare religioso quando non tenendo in nessuno conto la vita particolare che

le può capitare sotto gli occhi chiede, in nome dell'Universale Vita, a questa vita singolare di continuare a insistere anche con una propria ridotta vitalità, facendo dunque astrazione da sé, a vivere in nome e per conto dell'Altra vita?

Se qui insisto a mettere in evidenza che è in *questa particolare modulazione della questione della Vita e/o Vitalità avant la forme et la relation e dunque sacra in radice*, che bisogna ritrovare l'architettura del nostro *contemporaneo modulare e discorrere bioetico intorno alle questioni* che la domanda: «che fare di questa vitalità?» contiene, una domanda che ha fatto accorrere tutte le istanze di disciplinamento dei corpi mortali: la politica, la religione, la scienza, per giocare la loro battaglia in vista dell'acquisizione di una posizione dominante gli stessi corpi mortali, ciò non toglie, anzi lo resuscita e lo rinvigorisce, che nell'interrogativo: «che fare della vitalità?», occorra sentir risuonare il *potente e pauroso enigma* contenuto nella domanda filosofica per eccellenza: «perché l'essere e non il niente?», un interrogativo che, al di là delle risposte che ha avuto, continua imperterrito a rievocarsi-in e presentarsi-a ogni "forma di vita", anche in quella estrema e al limite della 'deformazione', qual è appunto la vita *avant la forme et la relation* di un corpo in stato vegetativo permanente.

Dire, come dico qui, che il «che fare della vitalità?» rinvia alla domanda enigmatica enunciata dalla filosofia (e non dalla religione, e nemmeno dalla scienza – perché la prima ha da sempre la risposta, e la seconda si attiene al puro fatto che c'è della vita o dell'essere e tanto basta), non significa voler espungere o considerare irrilevanti gli *interrogativi mortali* che a partire dalla condizione clinica qui presa in esame devono esser dati in termini di risposte concrete dalle varie istanze che ci ragionano e la prendono in cura.

Mettendo in tensione, più che ri(con)ducendo, l'*interrogativo fattuale* (che fare della vitalità?) con l'*interrogativo speculativo* (perché l'essere e non il niente?), quel che mi preme mettere in evidenza è niente altro che l'intensificazione del tratto etico che da entrambe le domande emerge.

Evidente in modo quasi assoluto nella prima domanda (come “comportarsi” di fronte a questo “corpo” in bilico tra la vita e la morte?), implicito e “sornione” nella seconda (come “salvarsi” da tutto questo “c’è” vitale?), la disposizione etica, ovvero qual è l’abito che devo assumere per e di fronte-a, diventa dirimente e inevitabile.

Sebbene ricondotto allo stato vegetativo, il *corpo out of action* s’impone e si manifesta richiedendo a chi lo osserva o se lo trova immediatamente “di fronte”, una traduzione fattiva-astrattiva: la conversione, cioè, in un fare, in un agire (prassico e/o poetico), in un averci a che fare (tecnico o linguistico), che ponga “fine” a quel suo essere quel-corpo-là, ovvero un qualcosa di silenzioso e assordante insieme e, tuttavia, così distante dal semplice stare degli altri corpi-cose intorno a “noi”, animati sì, ma non per noi che ne disponiamo come fossero ni-ente. Un corpo-non corpo, dunque, un *il y a* insistente, anonimo e spiazzante, un resto di vita, per l’appunto, dove in un (in)quieto silenzio “la vita” “mormora” e “si mormora” ancora – senza volontà e senza ragione, sfidando asimbolicamente e con tutta la cogenza del fatto la nostra volontà e la nostra ragione di viventi-in-relazione a lasciar essere o lasciar andare verso la loro “destinazione” di *living bodies*, quei corpi, viventi ma appena sopra la vita e non ancora dentro la morte, dove sola si impone la possibilità di “comprenderli” nella loro “storia minore” di “ciò che furono”: esseri-nel-mondo e organismi in un ambiente, e “più non saranno”.

Come porsi, ovvero che fare? di fronte a un corpo mezzovivo e non ancora morto, ridotto alla pura animazione, appunto allo «stato vegetativo» e *situato* così tra la vita e la morte?

Meglio ancora: come fare di fronte a uno stato, quale quello vegetativo, che «costituisce, scrive icasticamente Calabrese, un “falso negativo” [perché] lascia vedere “soggetti” morti che sono ancora vivi»? Come porsi e/o imporsi rispetto a questo impossibile, a questa grandezza negativa che non è la pura e semplice negazione del possibile ma il possibile portato allo stato estremo, l’espressione di “un non più” e “non ancora”, la pura potenza della vita o del vitale così accosta alla sua “impotenza”?

Che l'“esperienza” dello stato vegetativo ci dia del vivente che avevamo conosciuto la sua “faccia” sfigurata, e che questo non-volto non sia tuttavia, per chi vi è “congiunto”, definitivamente e definitamente ridotto a faccia, ma che in esso si conservi una qualche traccia dell'“umano” che quel volto fu e che la faccia di adesso a malapena riesce a mostrare; oppure, ma è solo l'altro lato simmetrico, che lo stato vegetativo ci ponga faccia a faccia con l'“infigurabile”, cioè la morte, meglio ancora: con la terribilità stessa dell'“infigurabile”: *la morte in vita*, e che di fronte a questa condizione si squarcino e si sfigurino gli ordini simbolici e affettivi che ci “tengono insieme”, ebbene, questo stato nel quale il divenire vitale arriva al “grado zero”, questo stato che pone in disquarto affettivo e simbolico chi lo “vive” e lo “osserva”, è ciò che fa dell'“esperienza” di un “corpo” in stato vegetativo l'esperienza stessa dell'irriducibile, di ciò che, galleggiando tra il silenzio e la parola, tra il movimento e l'immobilità, d'un lato apre alla dimensione sospesa dell'angoscia, dall'altro richiede la “risoluzione”, attraverso una decisione o la resa, di ciò che è in gioco.

E difatti, seppure i termini per “descrivere” l'irriducibile esperienza dello stato vegetativo sono “essenziali” e, in certa maniera, dirimenti a circoscrivere la *Ding* dello stato vegetativo, essi però rischiano di diventare inessenziali o francamente nominalistici, quando la partita che si gioca non è mai neutra e richiede delle “mosse” risolutive da parte di una “parte” che è nel gioco, e quando, soprattutto e innanzitutto, ciò che è in gioco è, quale che sia lo statuto che vogliamo assegnarli e il “carico” affettivo e/o simbolico che pur “pesa” su di esso, un corpo *out of action*.

E in effetti, è di una partita drammatica che si tratta, di una partita tra un corpo fuori gioco – eppure non ancora “dipartito” e per via di questo stato, esposto, tuttavia, a una spartizione decisionale che lo rimette *in action* – e un corpo e una “mente” (volontà e ragione assieme) che, essendo im-messi nel gioco, devono *pour cause* giocare per risolvere “la posta” in gioco.

“Organismo” e “persona”: ecco i termini entro cui la “cosa” in stato vegetativo viene “afferrata” nel tentativo di farcene una “ragione”.

“Organismo” e “persona”: ovvero, da un lato, un intreccio complesso, visibile-tangibile, sempre “realizzantesi” mediante le parti della potenza vitale orientata alla consistenza durativa del “progetto” che vi è inscritto; dall’altro, la semplice, ovvero invisibile e intangibile, sempre “valorizzantesi” eccedenza contestativa del “puro” vitale. Com-preso – sebbene mai del tutto in questo “rinvio” terminologico, quasi “disciolto” dall’essere-organico per via della sua “statica”, e a tratti esibendo per via del “congiunto” la sua “appartenenza” al “campo personale” – il “corpo” in stato vegetativo galleggia in-sistentemente come un resto di vita sempre pronto a morire, sfidando la nostra ragione e la nostra volontà a tener conto di questa situazione-limite.

L’articolata disamina svolta da Calabrese nel secondo capitolo del suo saggio – dove vengono appellate insieme la scienza e la filosofia per dire cos’è l’organismo e cos’è la persona – proprio perché si muove nell’orizzonte di un che fare? declinato in senso essenzialmente etico (dove il “fare” che si prende come etico riguarda sia “l’uso” delle tecniche, sia “l’abuso” dei “saperi disciplinanti”, imponendosi perciò a questo fare che si vuole etico o la “raffinata” combinazione o la rescissione tra i due detti elementi), la disamina si trova, e non può non farlo se non in forza delle cose, vale a dire in forza della collocazione impropria del “corpo-persona” in stato vegetativo, a ripensare un concetto, “umano, troppo umano”, quello cioè di situazione, che “definisce”, in maniera essenziale, l’e-sistere, intendendo con e applicando il termine e-sistere giusto a quella “cosa” *sui generis* che chiamiamo “vivente umano”.

Ora, se con una certa giustezza si precisa che “la posizione” del corpo in stato vegetativo deve essere vista come «espressione di una vita che si è disarticolata al suo interno» – dove la disarticolazione riguarda il e rinvia al nesso sola-mente umano di vita relazionale (persona) e vita biologica (organismo), a partire dal quale soltanto possiamo considerare ancora “umanamente umano” quel corpo-lì –, vorrei forzare l’accento fatto da Calabrese – ovvero di intendere la posizione-collocazione del “corpo” in stato vegetativo, anche sulla scorta della “diagnostica” clinica, come

“qualcosa” non posto al di là e già dipartito dalla vita, giacché, più propriamente, e con un’appropriatezza assai turbativa, esso-corpo «si situa», e a tutti gli effetti, tra la vita e la morte, tra il cadavere e la materia viva – e connettere la collocazione di questo particolare corpo (né del tutto qui, né ancora del tutto al di là) al concetto di situazione. Un concetto che, se assunto in una particolare declinazione, può non essere immediatamente “applicabile” a un corpo staticamente lì, ma che, in quanto “definisce” la “realtà umana”, può ancora e per certi versi renderne conto.

Se ad esempio facessi “reagire” la puntuale definizione sartriana dell’«essere in situazione»: «La realtà umana è l’essere che è sempre al-di-là del suo esser-ci», su quella particolare “realtà umana”: il corpo in stato vegetativo e sulla sua collocazione propria – in stato, si potrebbe dire, di sempre possibile trascendimento nonostante il suo stazionario modo d’esser-ci – quale scenario, nella “reazione” contrastiva di collocazione e situazione (le due “realtà umane” essendo spartite, l’una, secondo “il vettore” del tempo e della temporalizzazione, proprio perché in situazione, l’altra, secondo quello dello spazio e della spazializzazione, proprio perché semplicemente collocata), quale scenario si aprirebbe per quel “soggetto” che si domanda, di fronte al corpo in stato vegetativo: «che fare di questa vitalità?».

Se la posizione “purgatoriale” del corpo in questione mi appare (e solo “a me” può, quale che sia “il soggetto-me” di questo “potere”), dato il suo “appartenere e insieme non appartenere” ai due “regni” della vita e della morte), congiungere in una sintesi paradossale la “fatticità” e la “dis-fatticità”, esibendo così un movimento sul posto conativamente prossimo all’articolazione o orientamento (come fanno, da un lato, l’“organismo”, dall’altro “la persona”, quando sono liberi di essere quel che sono); se, cioè, questo movimento mi sembra con-tenere, come una *still life*, la “collocazione cosale” e la sua “nientificazione”, la “stanca” e “statica” ripetizione dello stesso e la “vivace” e “dinamica” ripresa del differente, *come posso*, allora, di fronte a un corpo che non parla più e non pensa (forse), *sostenere la contraddizione che esso è e volerla* nella direzione di una fattiva decisione, che è l’unica risposta al mio “che fare?”

L'assunzione di questo dissidio tradotto in discorso biopolitico con i suoi due versanti nei quali si riconoscono sia l'attitudine religiosa (la sacralità della vita) che quella laica (la qualità della vita), può, un tale dissidio, attenuarsi fino a diventare – quali che siano “i pastori” (M. Foucault) che mostrano di averlo a cuore e a cura e che scendono in campo a difesa dell'una o dell'altra caratteristica della vita (sacralità *vs* qualità) – neutro se e quando la pastorale intorno alla vita si trasforma in un unico, univoco e condiviso piano pastorale, quello circoscritto dall'inevitabilità di un dominio della vita in generale.

Se tutto ciò nasce dalla pregiudiziale (e pregiudizievole posizione quando la si trasforma in Icona) valorizzazione della vita, assunta, beninteso, nella sua “generalità” e con consequenziale scarsa attenzione al suo “dettagliarsi” singolare e alle “ragioni” che sostengono ogni singolare vita, ebbene tutto il “disciplinamento” cui è stata sottoposta, in successione, “la vita” o la “vitalità”, tutta la “sarabanda” (filosofica, scientifica, religiosa) che ne è nei secoli scaturita, non può che girare in tondo intorno al Totem-Vita – anche se sappiamo bene quanto e la cura e il disciplinamento di essa si siano svolte e si svolgano, in realtà, sul presupposto di una sinecura verso altri viventi, in un delirio superomistico che sembra non aver fine e che fa essere gli altri esseri viventi solo dei residui e dei resti al servizio di quell'unico vivente “capace” di volgere-rivolgere la terra e i suoi “tesori” e i suoi abitanti alla “maggior gloria” del vivente umano.

Ovviamente, sullo sfondo della “proliferazione” e “difesa” infinita, inesausta ed essenzialmente astratta della Vita-Totem, non può non apparire il Tabù della Morte. Non è forse, in effetti, proprio *dalla morte che fa coppia con un resto di vita*, che le nostre macchine e i nostri saperi, le nostre leggi e i nostri proclami vogliono strappare il corpo in stato vegetativo? Non è forse per scrivere loro *l'arrêt de mort*, prima che la morte *arrête* definitivamente un corpo vivente, che esse/essi si buttano nello spazio agonico per inscriverci le loro sentenze?

Certo, anche la morte, con il suo odore puzzolente ha subito il “cerimoniale” pastorale che è stato dedicato alla Vita; anche della morte si è tentato – al di qua di una certa e giusta *filologia*

che faceva derivare l'“umanità”, la sua “definizione essenziale” dalla pratica dell'inumazione dei morti (Vico), e al di qua di una precisa *parola poetica* che basata sulla *pietas* verso un corpo mortale lasciato all'*incuria del tempo e di altro*, chiedeva con voce vibrante *una manutenzione affettiva*, simbolicamente espressa dal *sepolcro* (Foscolo) – un ‘cerimoniale’ disciplinamento, in questo caso, come in altri, adoperandosi “la realtà umana”, a pre-ponderare, o, che è lo stesso, a pe(n)sare e de-pensare gli “effetti” del terribile, o a rendere nulli *gli effetti* del trauma, *rappresentato* dall'arrivo della morte.

Diversamente dall'animale che sentendo l'arrivo dell'estraneo (il cattivo odore) va a nascondersi, la “realtà umana” ha giocato, con fatica, va da sé, a dis-sentirlo, nel tentativo di addomesticarlo-inumanizzarlo, non fino al punto, però, di riuscire a “profumarne-smussarne”, con l'olio del sapere, il puzzo terribile e le punte acuminate: *c'è sempre, infatti, un dolore, un ultimo, definitivo, e invincibile dolore che*, quali che siano i giusti rimedi che contro di essi sono stati inventati, *schianta, invade e arresta in fine la potenza vitale!*

Ma come fare e che fare di fronte a quell'*arrêt* che non è ancora l'ultimo, e che si dà solo sotto la forma di una sentenza che proclama ma non conclama ancora la morte, che tiene, anzi, da una parte, sospeso, e dall'altra, ancora vitalmente avvertibile, *il fiato* (dell'uno e dell'altro, si badi, ovvero del *quasi morente* e dell'*ancora vivente*) in un'attesa che non prelude (se non raramente) ad alcun miracolo? Come averci a che fare senza, da un lato, farsi sopraffare o, dall'altro, sfidarlo fino all'inverosimile (*Oh morte, dov'è la tua vittoria?* – esclama convinto il credente in un'altra vita)?

È dunque qui che si gioca l'intera partita aperta dalla condizione dello stato vegetativo, una partita che spiazza la condizione umana, che la mette in causa eppure ancora richiede a “la realtà umana”, che si vuole e si definisce come “un essere-in-situazione”, di riuscire a posizionare in questa dimensione “situante” anche la collocazione borderline del corpo in stato vegetativo, di pensarlo, se possibile, anch'esso, al pari dell'altro

corpo che si trova in altra situazione, definit(iv)amente e-sistente. Non nel senso presuntuoso di un'eccedenza cui solo si deve dignità, per la capacità che "ha" o "mostra" una tale eccedenza di "disambientarsi" (elevandosi dalla terra) rispetto a tutto il resto, ma nell'unico, letterale, modo d'essere dell'e-sistente: lasciarlo essere, nella posizione che occupa nel cosmo, come un singolare *ce qui est là*, cui è *pertinente anche decidere di recidersi*, nell'accettazione, definitoria, di essere, come gli altri viventi, anch'egli *in toto* un essere mortale.

Se, dunque, non si tratta di tenere in sfida (sia tentata essa dalla scienza o dalla religione, forse non cambia molto nel fondo la qualità della sfida) contro la morte un corpo che ancora debolmente vive; né tantomeno si tratta, a fronte dell'affabile coro dei "vitalisti" ad oltranza, di adire una posizione solitaria ed eroica all'insegna di un *cupio dissolvi* a tutti i costi come cifra espressiva di una virilità che "guarda in faccia" perché non gli fa paura la morte, ma molto più semplicemente, di *restituire* alla morte il suo *carattere eventuale*, e di restituire, innanzitutto a chi "vive la morte in vita", il suo *eventuarsi come mortale* – insomma, se è questo ad essere in gioco nell'*esperienza al limite* dello stato vegetativo, si deve ridare dignità di mortale all'essere che noi siamo, tentando di affermarla fino in fondo.

Se tutto questo può essere ancora dicibile attraverso la "dignitosa" parola «rispetto», è d'obbligo oggi, aggiungere, se non la si vuole sentire stonata una simile parola, che essa va articolata (oltre che invocata) in modo profondamente diverso – andando oltre un rispetto che può declinarsi come o assurgere, *contrastivamente*, a *dispetto* verso tutto il "non degno" «resto dell'accadere universale» (Freud) e facendo quindi finalmente *accadere il rispetto* nella forma singolare di un riconoscimento all'altro essere, quale che sia il suo modo d'essere, di avere, detto in altri termini, *cura dell'irriducibile* che lo segna e ne fa *l'essere mortale qual è*.

Altro compito etico non c'è se non questo appena enunciato. Se viene meno questo *compito che non è un compito* ma solo *la sobria accettazione e espressione di essere l'essere mortale che si è* – tutto il resto è inutile ideologia, prepotente e stupida *esibizione*

di una *volontà malata di onnipotenza* che ‘strombazza’ di vite invisibili come di vere vite, lasciando essere, nel frattempo che vocifera le sue idiozie, nel limbo di una vita che assomiglia più soltanto a un *ni-ente di vita*, *esposti* i corpi mortali alla disperata e impotente *pietas* dei congiunti e alla ridicola ma spietata altezzosità dei depositari de *la Vita*.

2. Nell’agosto del 1924, a un anno dalla scoperta del male che lo perseguiterà per il resto della sua vita e dell’*aggeg-gio*, la *terribile protesi*, che gli sarà ‘innestata’ più volte per rendergli possibile espletare le sue (per Freud, cioè) tre ‘essenziali’ funzioni: *fumare, parlare, mangiare*, a Freud arriva, in risposta a una sua precedente lettera, nella quale avvicinava l’individuo malato a un delinquente da castigare, la risposta di Lou Salomé. Nell’*opporsi* all’«*idea*», espressa da Freud «un po’ nel senso di Groddeck, secondo cui quanto accade al nostro corpo non è casuale», Salomé dichiarando di trovarla «ancora più orrenda dei vecchi pregiudizi di un tempo che ci assegnano castighi appropriati a seconda delle nostre azioni spirituali», avanzava, in merito alla relazione psiche-corpo la seguente ‘interpretazione’:

*...è un fatto, diceva Lou, squisitamente umano che l’uomo sia e non sia il suo corpo, che cioè il suo corpo, nonostante tutto, sia una parte come ogni altra della realtà esterna. Esso può così venir definito dall’esterno, con l’ausilio degli organi sensoriali, ricacciandolo perciò in una dipendenza che rende ogni altra quasi irrilevante, simile a un gioco da bambini, e priva di tragicità.*⁶

Nel rispondere a questa presa di posizione della Salomé, Freud così argomentava:

⁶ S. FREUD – L.A. SALOMÉ, *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, a cura di E. Pfeiffer, tr. it. di M.A. Massimello e G. Schiavoni, Introduzione di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1983, la lettera si trova a p. 135, i corsivi sono miei.

Le scrivo nello stato di profondo benessere di uno smisurato far niente, frammisto alle sensazioni sgradevoli della piccola guerra che conduco con un pezzo ribelle della mia protesi. Riflettendo sulle interessanti, ma non sempre accettabili osservazioni da Lei espresse sul rapporto tra l'uomo e il suo supporto corporeo, *mi domando come concepirebbe l'analoga relazione con un tale surrogato che cerca di essere Io e che nondimeno non può esserlo; un problema che si presenta già nel caso degli occhiali, della dentiera e della parrucca, ma non in modo così importuno come nel caso di una protesi ossea* [cc.mm.]. Attualmente, di fronte ai dieci mesi di libertà da ogni recidiva, sono sorpreso del modo in cui riesco a sopravvivere, non senza il sospetto che la "natura" tenda volentieri a lusingarci con false sicurezze prima di sferrarci il colpo di grazia, cosa che d'altro canto rappresenta uno dei suoi modi di beneficiarci.⁷

Nel ripubblicare qui, espunta dal libro, la presentazione al testo di un amico⁸, non ho potuto fare a meno di riportare, *a supporto* di quello che avevo scritto, parte dello scambio epistolare tra Freud e la sua raffinata allieva, che mi permette, ora, – con le parole *precise* di Freud: «*come concepirebbe l'analoga relazione* [tra l'uomo e il suo supporto corporeo] *con un tale surrogato* [idest: la protesi] *che cerca di essere Io e che nondimeno non può esserlo*», – di evidenziare *ciò che sta al cuore* della ricerca di Iossa.

Aggiungo qui, *nel senso letterale della pro-tesi*, le parole di Salomé e quelle di Freud, alle 'immagini' che mi si presentarono alla mente, quando mi avviai a scrivere la presentazione a *Fuori di sé*. La prima fu l'esclamazione che, a quanto si narra, uscì dalla bocca di Michelangelo di fronte al suo "realissimo" Mosé: «Perché non parli?». La seconda è la frase scelta come titolo della mia presentazione: *Lo sguardo che indietreggia e l'oggetto che avanza*, una frase non mia ma di Sergio Finzi. Ricordo ancora l'effetto

⁷ *Ibidem*, i corsivi sono miei. Ho affrontato le vicissitudini, *teoriche e non*, dell'avvento della "protesi" nella vita e nella riflessione di Freud, nel mio libro: *In questo groviglio mortale. Due studi freudiani*, Quodlibet, Macerata 2020.

⁸ Come si è detto all'inizio di questo scritto, si tratta di Augusto IOSSA FASANO e del suo saggio *Fuori di sé. Da Freud all'analisi del cyborg*, ETS, Pisa 2013.

che mi fece la frase: un effetto, come per molte altre espressioni contenute nei testi finziani, che si manifesta in me e sul mio volto con un sorriso che è segno di vicinanza e adesione a ciò che l'espressione in questione 'discopre' e insieme 'propone': la possibilità di guardare 'angoli di paesaggio' concettuali non ancora visti, «le *déplacement* (positif ou négatif) du possible» 'mentale', come diceva Valéry, che in tale 'esercizio' ravvisava il 'magistero' peculiare dei 'veri maestri'. Messi l'uno di fronte all'altro, i due riferimenti, incorniciati e a loro volta 'presentati' dall'esergo tratto da alcuni versi di una poesia di una delle poetesse italiane che più amo, Antonella Anedda – *Pensavo la parola più ampia/ così forte da scuotere il cespuglio di ogni suonolla sentivo veloce nella gola: uno slancio/che avrebbe riconosciuto nelle cose/ una sapienza priva di fulgore*⁹ –, i due riferimenti segnalano una polarità su cui da alcuni anni sto ragionando e che si potrebbe sintetizzare proprio con i termini usati da Sergio Finzi per caratterizzare la 'sua' psicoanalisi: 'sguardo' da un lato, 'oggetto' dall'altro.

In altre parole, e per andare dritto alla 'cosa' in questione, essi evidenziavano a me la necessità di ripensare-rimodulare lo statuto della soggettività che con le sue insegne linguistiche detta legge a tutto «il resto dell'accadere universale» (frase di Freud che mi è molto cara), sì che tutto il resto prende senso solo se riferito al "fine dicitore" dell'universo: il *soggetto loquente*.

Non penso, come ho già scritto varie volte, a una soggettività che esce dal linguaggio e raggiunge l'ineffabile, qui insediandosi; ma piuttosto – per dirla con Bataille – a una disposizione soggettuale che rimette al suo posto il linguaggio, o, con Valéry, che riporta il linguaggio all'atto di qualcuno, sapendo la soggettività che, nel riposizionare e ricondurre all'atto esperienziale il proprio 'lato' linguistico, essa non perde 'la caratteristica' di soggettività, ma sospende solo quella declinazione caratteriale che fa coincidere l'intero 'essere' della soggettività con la 'potenza' del 'dire'! Limitata in questa sua potenza, una soggettività che si

⁹ A. ANEDDA, *Notti di pace occidentale*, Donzelli, Roma 1999, p. 25.

mostrasse attraverso i suoi silenzi e i propri oggetti, le sue forme e i propri segni, i suoi colori e i propri toni – posta quindi al limite di quei ‘regni’ (animale-vegetale-minerale) che la precedono e di cui disconosce le forme che ancora la segnano – non sarebbe, come temono i suoi adoratori, lo sfocarsi o lo svanire della soggettività, ma solo l’esperienza, che talvolta accade anche alla più lucidissima e controllata soggettività, di far prova di un’intermittenza, *tra luce e buio, tra ordine e disordine, tra parola e silenzio*, che fa apparire, in un *intervallo brevissimo*, la nota ‘propriamente’ caratteriale di divenir di volta in volta tale, ovvero *una soggettività*, contestualmente e coestensivamente alle ‘cose’, sue e non sue.

E tuttavia, come vogliono i linguisti da un lato (peraltro con una certa ragione) e gli ‘ontologi ciarlieri’ dall’altro (ma senza una ragione certa), il soggetto, la qualità di soggetto, ha la sua fonte solo nel linguaggio.

Come scriveva Benveniste, «È nel linguaggio e mediante il linguaggio che l’uomo si costituisce come soggetto; poiché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella sua realtà che è quella dell’essere, il concetto di “ego”».

Nella versione ciarlieria, che si appoggia a e usa nel proprio verso ‘fondamentalista’ la ‘verità verificata’ dei linguisti, si è (un) soggetto solo per via del linguaggio. Fuori di questa “principialità”: *In principio era il Logos*, il soggetto che dice di sé Io, ma anche quando non lo dice – e che coincide, stando a quanto ne dice Kant nella sua *Antropologia pragmatica, pour cause*, con la persona morale, giacché l’*Io* «lo implica nel pensiero»¹⁰ – è soltanto qualcosa d’altro, un oggetto, o più semplicemente, in quanto tenuta assieme solo dai suoi ‘moti’ o ‘segnali’ inintelligibili, *quel qualcosa-lì*: un bambino, un pazzo, un animale, un selvaggio... come già teorizzava il ‘sano’ inglese John Locke nel suo *Saggio sull’intelletto umano* escludendo quegli esseri da una possibilità d’intellezione.

¹⁰ I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 109.

Insomma, *hors le langage...* c'è solo la risonante regione della vocalizzazione, l'inconsistente e 'stupida' gesticolazione dell'animale che non parla, il fruscio 'assordante' dell'idiotismo vegetale, il duro stare della pietra, *tout court*: la mera cosalità (anche quando è una *cosa vivente e vitale*)!

Indubbiamente, però, la verità dei linguisti contiene, senza necessariamente sprofondare nell'apatico Logos, una declinazione che vale la pena approfondire. Non perché, o solo perché (per utilizzare un altro dispositivo 'disciplinare') essa consente di mettere 'sotto la barra' del soggetto enunciante il soggetto dell'enunciato o di lasciar liberamente fluire la 'sequenza caotica' del significante sotto l'ordinata sequenza del significato, per cui, sotto un aspetto strettamente linguistico, *si è un soggetto (eloquente) che sa quello che dice solo nel momento in cui lo dice*, ma (versione psicoanalista del *retour à Freud*) proprio perché sotto la barra dei significati scorre, o meglio ancora, 'diffuisce' la fluente catena significativa, un soggetto intero non esiste (o più precisamente: *inesiste*) giacché un soggetto non sa mai per intero cosa dice e piuttosto vien detto da un altro soggetto, che appunto in-esiste¹¹.

¹¹ Rinvio su questo a un mio breve testo, *La verità e il desiderio*, contenuto in B. Moroncini – F.C. Papparo, *Diffrazioni (due) La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press (fedOA Press), pp. 81-93 (la versione elettronica del libro la si trova sul sito: <http://www.fedoabooks.unina.it>). In particolare, per una più precisa designazione da parte di Lacan, del rapporto, nel soggetto, del 'proprio' desiderio con la 'catena significativa' da un lato e con "ciò che si è" dall'altro, rimando alla pagina 93, dove riporto la seguente citazione dal seminario su *L'etica del desiderio* («...il ruscello in cui si situa il desiderio non è soltanto la modulazione della catena significativa, ma quel che corre sotto, per la precisione quel che siamo, e anche quel che non siamo, il nostro essere e il nostro non essere.» J. LACAN, *Il seminario, Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994, p. 404.) e il mio sintetico commento («Forse, aggiungerei io, tutta la questione del desiderio si gioca qui, ancora e sempre tra le pieghe del linguaggio e quel che c'è, o accade, sotto e tra le pieghe del linguaggio e forse mantenere in questa oscillazione esitante la dimensione del desiderio è probabilmente anche il solo modo per dargli una consistenza non necessariamente da *cupio dissolvi* ma nemmeno assolutamente produttivistica, anzi lasciarlo essere, – oltre la cattura immaginaria a cui, secondo me, finisce per ridursi se continua ad essere solo desiderio di desiderare – quel *qualcosa da nulla* che dice solo il nostro duro desiderio di durare, ovvero il nostro mortale esistere!»).

Credo, in effetti, che la versione ‘linguistica’, nella relativizzazione temporale che compie della ‘presenza’ del soggetto – per cui il soggetto e la sua ‘presenzialità’ si rendono visibili via-eloquio e valgono, il soggetto e il suo modo di presentarsi, in quel *fra-tempo-del-dire* che li costituisce e li dà a vedere senza che si possa minimamente riportare “l’io parlante” a una qualche consistenza coscienziale presupposta come definente il ‘soggetto’ loquente – dia, contrariamente alla versione ‘fissista-sostanzialista’ della filosofia in cui coscienza e soggettività fanno tutt’uno, la possibilità di *lasciar vagare* ‘il soggetto’ – *almeno per il tempo in cui non parla* – per le vie di un ‘mondo ignoto’, lasciandolo essere, *così*, anche qualcosa d’altro dal ‘modo d’essere’ loquente.

Studiando l’afasia, un linguista d’eccezione come Roman Jakobson aveva in effetti portato ad evidenza questo ‘qualcosa d’altro’, quando aveva presupposto una ‘fase’ universalista del futuro soggetto parlante, vale a dire una possibilità di *un multiversum di lingue* che per l’appunto lascia essere il soggetto ‘individuato’ anche come qualcosa d’altro dalla sola individuatezza di ‘un’ soggetto che si ‘riconosce’ tale solo per la *via regia* di un *unico e univoco* linguaggio (la lingua madre) e che riesce a trovare, per via della *multivocità* che lo caratterizza in quel *tempo mediano* tra «il balbettio prelinguistico e lo stadio iniziale del linguaggio» nel quale stadio «il bambino possiede ... solo i suoni che sono comuni a tutte le lingue del mondo»¹², *incarnando* così *mediante la modulazione della voce* una condizione strutturale da *straniero nella patria del linguaggio*, come amo dire io, o, come è stato egregiamente compendiato, da «cittadino del mondo»¹³, sperando in tal maniera, con una lingua non ancora determinata sul versante linguistico, impastata di rumore e silenzio, le vie del mondo, dell’universo!

¹² R. JAKOBSON, *Il farsi e disfarsi del linguaggio. Linguaggio infantile e afasia*, Einaudi, Torino 1971, pp. 50-51.

¹³ S. FINZI, *Il genio linguistico del sogno e le trasformazioni della voce*, in Id., *La scienza dei vincoli. Opus reticulatum: reti e vincoli in psicoanalisi*, Morretti & Vitali, Bergamo 2000, p. 36.

In questa condizione il soggetto si presenta come qualcosa fra le cose, e moltepliciemente versato per il mondo concepisce, senza alcuna superbia 'arcangelica', la propria intelligenza come una delle cose possibili nel 'resto dell'accadere universale', sperando così che per affermarsi quale essere-intelligente non c'è bisogno di alcun 'assalto al cielo' in quanto l'intelligere, riportato alla sua radice, non è altro che un 'naturale' addentrarsi nelle cose senza 'gran dispetto'!

Si tratta in effetti di rientrare con la propria 'intelligenza' (o psiche) di nuovo fra le cose, gli oggetti, riconoscervi, essere di conseguenza costantemente fuori di sé, anche perché il 'fuori-di-sé' – espressione mediante la quale compendio il lockiano inintelligente essere che non dobbiamo essere (cioè bambino, animale, selvaggio... *idest*, folle) – non è altro il più delle volte che *un modo protesico* di stare *fra* le cose.

Ecco perché, contrariamente a ciò che pensa la sedicente 'regina delle scienze' ovvero la filosofia, la cosiddetta 'interiorità' che si vuole e si dice, superbiosamente, come il rovescio a-oggettuale non è il tutt'altro-da-l'oggetto ma solo, per dir così, un verso o una piega possibile, un differente e diaferente modo d'essere 'quella cosa-lì'. Una *res* cui può capitare di essere a volte *cogitans* e a volte *extensa* – senza perciò stesso dover mettere in atto una timorosa separazione tra l'estendersi nelle cose-là-fuori come cosa tra le altre cose e rientrare nella propria camera ben riscaldata per ben-pensare e riconoscersi un *buon e discreto* ben-pensante!

E in effetti, proprio perché non com-prende-in sé la cosa-lì-fuori e se ne ritrae anzi con timore e terrore, l'interiorità che si tiene stretta a sé – una volta resa la cosa-lì-escluso-me oggettiva, vale a dire, in questo caso, contra-positiva a me, a questa 'contra-dicendo' «ma io ho l'intelligenza!» – si presenta e si rappresenta, nonostante tutto il lavoro compiuto per ritrovarsi nucleo intangibilmente a sé fissato, solo come funzione e misura del proprio terrore di non essere confusa con la-cosa-lì-fuori.

Oppure, ma è lo stesso movimento 'accaparrante-distoglientesi', per aver interrotto il rapporto di continuità-contiguità con le cose-lì-fuori – ma sapendo da qualche parte, 'dentro di sé', di

essere invece in una stretta parentela con quelle cose-lì-fuori – se ne impossessa così tanto da esserne ‘fantasiosamente’ e ‘profondamente’ pregna al punto di ridursi a un puro gioco ‘obiettivo-proiettivo’ del Sé, con l’unica testarda ‘conclusione’ (in termini di relazione all’altro da sé – quale che sia questo altro, cui ci si rapporta attraverso una progressiva *conventio ad excludendum*) di annichilire il mondo là-fuori entro la proiezione immaginaria e violenta di essere un ‘puro oggetto’ del proprio Sé. Si badi bene: un oggetto ma *puro* perché l’oggetto viene purificato del suo essere-oggettuale, essendo (stato) ridotto l’oggetto-là-fuori a pura ritrazione di un Sé che, paurosamente, pensa così di governare, ritraendo l’altro in Sé, tutto il resto altro da Sé.

Quanto e come questa *mossa ritraente* abbia prodotto, anche lì dove uno non se lo aspetterebbe, uno snaturamento dell’insegnamento freudiano, ovvero che la psiche o la ‘soggettività’, una volta resa tutta interiore abbia perso definitivamente e per definizione anche la sua co-estensione con il mondo-là fuori – lasciato dell’ultimo Freud, questa definizione, già in qualche misura presente però in quell’altra nozione così rigorosamente ‘positiva’ e fisica di apparato psichico da essere confusa con un inconcludente positivismo, per non aver voluto vedere in essa, come suo carattere *implicito*, quanto sarà dichiarato più espressamente *in fine*: il non saper la psiche di essere coestesa là-fuori. D’altro canto e come sovrappiù, la forclusione di un vocabolario che parla di psiche in termini di esteriorità si è tradotto, potenza del linguaggio e del suo detentore, nella sparizione dagli indici terminologici dell’opera freudiana dei termini, appunto, che dicono l’esteriorità-esternità della psiche e la sua contiguità con le cose-lì-fuori!

Il sogno, grondante volontà di potenza, di poter ritrarsi in un Interno di cui si è assoluti e unici padroni, salvo poi, quest’Interno, ritrovarselo, di notte come di giorno, attraversato da una teoria di cose-oggetti (e intenda qui il lettore, non solo le ‘inanimate’ cose, ma anche quelle, animatissime, come gli animali e le piante, e tuttavia rese disanimate e dunque ‘mere cose’ perché prive di quel tratto di psichicità-intelligente dato in dotazione

a quell'unico essere che parla); meglio ancora, esteriorizzato-estrinsecato mediante una teoria di cose 'strane', una "nuova specie di cose vere" (Freud) che immette *confusione* nella 'purezza' di un intellighere o nella sola-mente psichica soggettività – ebbene, il 'razionale' sogno per cui un interno è tale solo se è un *vuoto* di oggetti, ha trovato, in certa filosofia che ha progettato come sua cura la ripresa della 'nozione' (o meglio ancora dell'invisibile esperienza dell'Interiorità, chiamando questa cura per l'interiorità *fenomenologia materiale*), una sua assolutizzazione espressiva che la seguente frase felicemente compendia: la riscoperta della terra interiore coincide, per il *fenomenologo materiale*, con la ferma definizione di «una Terra nuova dove non ci sono più oggetti, [dove vigono] altre leggi, non più le leggi del mondo e del pensiero, ma le leggi della Vita».

Se qui enfatizzo la frase henryana – è di Michel Henry infatti la frase appena citata – è perché, come ho messo in evidenza altrove nelle mie ricerche, il progetto di interiorizzazione assoluta, che taglia i ponti con il mondo-là-fuori e si dedica solo a quell'euforicamente solitario mondo interno nel quale si aggira una soggettività ridotta alla sua sola 'pulsazione' fantasmatica, ha coinvolto anche il 'discorso psicoanalitico'.

Il progetto filosofico di «una Terra nuova dove non ci sono più oggetti», più precisamente dove non ci sono più "gli oggetti" che hanno a che fare con il mondo-là-fuori ma solo sedicenti oggetti irricognoscibili nel loro statuto proprio, un simile progetto ripetuto, in altro modo, da un certo sapere psicoanalitico – con il paradosso, come s'è già scritto, di riempire il cosiddetto 'interno' psichico fino all'inverosimile d'oggetti-non-più-tali e tuttavia fungenti come oggetti – ebbene, un tale progetto ha attraversato rovinosamente per molti anni (e continua ad attraversarlo, salvo pochi e poche autrici e autori che se ne sono dissociati) il 'campo' teorico ed esperienziale della clinica psicoanalitica.

Alla presa di distanza definitiva da tale progetto, anzi alla sua dissoluzione teorica, occorre lavorare ancora di più per contribuire alla costruzione di un nuovo paradigma teorico che, fondandosi sul 'dato' che la psiche è un pezzo di mondo esterno e

che il suo abitante si addobba anche in maniera vistosa di ‘quelle cose lì fuori’ (che non lo attorniano soltanto o di cui soltanto si attornia), arriva fino a prendersi cura, nel duplice senso di pensiero e di esperienza clinica, di quell’esterno-interno (*in primis e pour cause* fisico) alla lettera rifatto di e con pezzi di cose esterne (i componenti ‘alieni’ installati nel corpo).

Non tanto per comprenderne-curarne le cosiddette ‘ricadute’ psichiche – ché sarebbe come smentire l’intera nuova costruzione sull’incidenza costitutiva e costituente del mondo-fuori-là, se ci si immaginasse questo, ovvero una ‘nuda’ psiche, o, che è lo stesso, una psiche solo piena di sé che, in totale e assoluta solitudine interiore, ‘riceve’ gli accadimenti esteriori su e dentro di sé, ‘sapendo’ invece quanto fin nelle sue fibre e nei suoi ‘nervi’ ne sia radicalmente *informata*.

Piuttosto, per ritrascrivere la questione della psiche e la cura che ci vuole, oggi, per ‘comprenderla’ come non più scindibile dall’esterno, dall’esteso, ma spingendo anzi lo sguardo clinico a vedere l’avanzare dell’oggetto (meglio ancora l’oggetto come avanzo-resto, residuo non residuo del soggetto ma fungente-costituente il soggetto) in vece dell’andare-innanzitutto dello sguardo verso l’oggetto, in modo da *non poter più*, né teoricamente né ‘tecnicamente’, *vedere a sguardo nudo ma solo attraverso*.

Reso organico al ‘mezzo di visione’, meglio ancora al suo apparato, lo sguardo diventa inscindibile, non più sfuggente dall’occhio in quanto apparato di visione, ma facente tutt’uno con il suo ‘mezzo’ cosicché venendo incluso nell’‘esterno’ dell’apparato-per-riprendere, perde la ‘mira’ che gli è propria e diventa, come scriveva Bruno del suo ‘furioso’, “tutt’occhio a l’aspetto de tutto l’orizzonte” (*Eroici furori*)... come fosse, per riprendere il titolo del romanzo di E.M. Forster, *A room with a view*, una camera con vista.

In questa prospettiva rovesciata, dove ciò che è fuori-camera, il paesaggio lì-fuori, non è più semplicemente a vista o in vista ma incamerato-‘impresso’ nella stanza, lo sguardo trova la sua concentrazione là-fuori, e divenuto coesteso alla *view* e da Essa segnato vi si disperde-diffonde e ne ‘riprende-rappresenta’ le tracce, le macchie, le forme e i colori.

Così, la stanza interiore torna ad essere un paesaggio con figura e non il rifugio di un ben-pensante e intimorito soggetto o una “Terra dove non ci sono più oggetti”.

Estradato l'interno, la terra diventa nuovamente *abitabile*... un'abitabilità e/o *maniera* che non si confonde però con la volontà di *assedio* che 'abita' un soggetto tutto *in sé insediato*, e perciò stesso *sola mente riducente ogni qualunque cosa altra da sé alla 'categoria' abilmente confacente a sé*, e un'abitabilità e/o *maniera* che nemmeno si fa sedurre, a fronte della frastornante molteplicità delle svariate 'cose' *compresenti insieme a Me*, dalla *strategia pensante del far-radura*, contribuendo così, una volta *installatosi nel mezzo della radura*, a *e-videnziar-si tutto isolato, e unico solitario recettore della evenemenziale 'cadenza' dell'Essere* (Seyn!)

Se ora, con questa mossa di rendere esterno l'interno, ci spostiamo con lo sguardo sull'attualità del nostro contemporaneo, il *Prothesengott* (termine con cui Freud leggeva il processo di civilizzazione dell'umano, o *tout court* l'umano in quanto tale e che invece certa filosofia, ridiventata ancora una volta preda della paura di uno 'snaturamento' del propriamente-umano, ha chiamato, in maniera più o meno raffinata, 'dominio della tecnica' o 'barbarie'), ebbene questo *strano umano* che è divino solo perché dotato di protesi, oggi, questo dio-protesiforme si trova a dover affrontare una questione capitale e ancora più *straniante* rispetto alla sua, del soggetto, cioè, *voglia d'internità*: l'intrusione dell'Oggetto fin dentro la propria carne.

Da questa intrusione riparte il tentativo di capire, o meglio ancora di ri-vedere, come la psiche già protesizzata da Freud, già resa a metà vivente e a metà 'cosa' (si veda l'immagine freudiana contenuta in *Aldilà del principio di piacere* della “vescichetta indifferenziata” e il suo dotarsi di uno 'scudo protettivo') possa e in certa misura debba fare i conti con qualcosa d'altro.

Intruso dentro, questo qualcosa d'altro – che per un verso frantuma l'idea presunta di una psiche unitaria-tutta-d'un-pezzo (novella Minerva uscita senza strappi e senza scarti dalla testa di Giove, come se fosse stata colata in uno stampo tutto speciale che ne ha salvaguardato la sua natura 'totalmente' psichica, *divina mente* intelligente) e per altro verso ridisegna il 'territorio

psichico', materialmente intrudendovi 'pezzi d'altro genere' – ebbene questa configurazione borderline riporta la psiche, per la via aliena del cyborg, a ritrovare la propria composizione natia.

Nascendo come una composizione di pezzi, montata con e di elementi differenti e differenziali, la psiche è di fatto *e* di diritto, una *protesi vivente*.

Così, dopo aver attraversato 'la morta gora' dell'inanimato-dentro-l'animato, la psiche non lancia la protesi, con cui e attraverso cui è nata, oltre Sé, nel tentativo di riprendersi la propria 'nudità' psico-fisica, ma riprende la protesi rilanciandone la funzione dirimente e principale, ovvero costitutiva-costituente dell'esser-soggetti-al-mondo.

Non c'è psiche senza protesi: è questo il leitmotiv che il cosiddetto 'soggetto' *deve imparare a riprendere e ripetere*, ché solo addossato alla protesi o rivestendosi di essa può consentirsi di dirsi soggetto in proprio e giusto perché costituito anche e soprattutto dell'improprio.¹⁴

D'altro canto, se la cura della psiche si *orienta a pensare la soggettività 'paziente' con la quale ha a che fare nella congiunzione, al limite della indistinzione, con un pezzo di 'esterno'* (intruso o aggiunto, fa lo stesso), allora essa, senza più tergiversare, si presenterà e si svolgerà, *alla lettera e nel fatto*, come una *vera e propria manutenzione* della soggettività, giacché solo nella prospettiva di una manutenzione che include, per principio e per statuto, la presenza dirimente dell'oggetto nella pensabilità e nell'esperienza della costituzione soggettiva, e, a partire dalla *divisa* di *un-sé-come-una-protesi*, anche una certa cura del mondo oggettuale, è possibile porre fine al paradigma internalista, trarsi fuori degli 'afflatti' intimistici che ancora affettano le molteplici voci dei 'curanti'!

D'altro canto, se la 'follia', quest'esperienza *oscena*, ha ancora qualcosa da dirci, ciò che essa ci dice, lo si deve ridire e *performativamente* in un solo modo: *Fuori di Sé, Hors-là!*

¹⁴ Su questo discorso, rinvio al primo studio del mio, già citato, *In un groviglio mortale*.

3. Di fronte a questa *radicale esposizione* della nostra psiche, una *es-posizione* che la scena onirica ogni notte ripropone al nostro ‘impaurito’ *Ego*, e che *non a caso* – proprio perché turbativa e turbolenta, ovvero ‘caotica-chaosmica’ – troviamo a *inizio* della meditazione moderna sul *soggetto* (Cartesio) e *alla fine* della ‘demolizione’ del ‘progetto rappresentativo’ moderno (Heidegger)¹⁵; *a fronte*, per riprendere i termini ‘moderni’ che l’hanno *presentata*, del suo essere la nostra Psiche, *pour cause*, direi, una *res extensa* che solo in e a partire da questa es-tensione-di sé può dire a se stessa di pe(n)sare, ovvero di essere una *res cogitans*, e cogitante, a maggior ragione, per via e a causa della ‘coagitatio’ che la ‘attornia’ e la colora ‘fin dentro le radici’ del suo *esser-pensante*, un ‘chaos’ di ‘terminazioni pensanti’ che spingono e urgono in direzione delle ben cogitate *de-terminazioni*, e *versus* tutto questo si stagliano, con tutta la ‘sottile potenza’ dell’“invisibile” e le raffinate nonché presuntive ‘concezioni’ *immateriali* che sorreggono l’*institutio* della religio, le bordate *anti-estatiche e rigorosamente immanenti* della difesa a oltranza dell’*interieur* dalle ‘grinfie’ spersonalizzanti dell’*hors-là*. Un esempio di simile *contro-posizionamento* dell’umano e della sua psiche, è rappresentata dalla riflessione di Max Scheler consegnata nell’*opus*: *La posizione dell’uomo nel cosmo*, dove si ergono, ad alfieri iperrappresentativi della *condizione umana*, il *Geist* e la *Person*, l’uno e l’altra *svuotati* di ogni *traccia materiale terrestre*, il primo perdendo-evacuando qualunque *filo o tessuto storico* e la seconda mostrandosi-sottraendosi nella *concentrazione del vuoto del nostro cuore*.

Tutto questo lo si può *riassumere* nel secco, ma pungente, *tratto* con cui Adorno ‘disegnava’ la filosofia di Scheler: «Scheler. Il *boudoir* nella filosofia.»

Rovesciando il titolo dell’opera di Sade: *La philosophie dans le boudoir*, Adorno caratterizzava, nei *Minima Moralia*, a questa

¹⁵ Rinvio su questo al mio saggio: *L’homme a deux yeux – L’une voit, l’autre regarde. (Intorno a rappresentazione e attenzione)*, in F.C. Papparo, *Umbra dimora. Verso un’etica della rappresentazione*, Presentazione di S. Finzi, Moretti & Vitali, Bergamo 2002, pp. 113-148.

maniera la filosofia di Max Scheler. Imperniata essenzialmente sul côté 'interiore' dell'individuo, ma non nel senso di quel *nudo intérieur* cui si dedicano, nel loro boudoir, i rivoluzionari attori del testo sadiano – da questo luogo, e in nome di una filosofia che si 'accende' nel climax 'rappresentazionale' della scena erotica, invitando i Francesi a fare ancora uno sforzo per divenire rivoluzionari – quanto piuttosto su un *interno* dicibile alla maniera agostiniana: *interior intimo meo*, ovvero quel *focus valoriale* da cui emerge – nella prospettiva de 'la posizione dell'uomo nel cosmo' quale 'eterno protestante' di questo stesso cosmo e instancabile lavoratore dello e verso lo 'spirituale' – la persona, ben insediata nel «vuoto del nostro cuore».

Nel rovesciamento sarcastico operato da Adorno c'è tutta la distanza della sua filosofia, in particolare quella sviluppata nelle pagine dei *Minima moralia*, un testo iniziato lì dove cominciava ad apparire il fumo dell'immenso olocausto prossimo venturo e terminato lì dove la cura dell'individuale era diventata il centro di un 'consumo' perenne elevato a cifra stessa dell'essenza umana. Né autentico né merce, l'individuale di cui si occupa il testo adorniano è essenzialmente inteso come *un resto eccedente*, o meglio ancora come *beschädigten Leben*.

È abbastanza noto quanto la monadologia eccentrica di Adorno avesse a cuore l'individuale – ma nella prospettiva tutta a venire di un regno della libertà liberato dalla prigionia burocratica dell'equivalente universale (in tutte le versioni effettuali, sia in quella dove l'individuo è, per essenza, un *homo laborans* che trova la sua manifestazione nell'*homo consumans*, sia in quella da 'orribile lavoratore' dove l'individuo è ridotto quasi interamente alla sua 'valoriale' capacità di fabbricare... giacché, per la realizzazione del suo desiderio,... gli si dice... di ripassare più tardi). Così com'è noto che, nel frattempo della dissoluzione dei due regni apparentemente antitetici: *il capitalismo dappertutto* e *il comunismo in un solo paese*, la praxis dell'individuale dovesse secondo Adorno declinarsi come uno strutturale *a margine*, – in ragione dell'atmosfera da dialettica conciliativa, nella quale, come si sa, egli compendia la 'sistematizzante' filosofia

del prussiano Hegel, facendola, con raffinata perizia speculativa, rimbalzare e *vigere* fin dentro le fibre del 'sistema' monopolistico di Stato e intravedendola anche nella trama teorico-pratica della 'revisione' riformista di un pensiero marxista che aveva abbandonato qualunque spinta propulsiva eversiva. Di conseguenza, seppur si doveva (come lui stesso faceva) servirsi dello strumento della dialettica, ebbene, questo 'strumento-non strumentale' – impiegato sol per quel tanto che era capace, nel suo utilizzo, di tenere aperti 'gli estremi', ovvero di tenere fermo il Negativo-che-dissolve impedendo così qualunque conciliazione – non poteva che apparire come "il primultimo" luogo di manifestazione non *eterodiretta* del 'possibile individuale'.

È altresì noto che quella che un tempo si chiamava «la dottrina della retta vita» – e di cui «alcune briciole [vengono presentate] all'amico» Horkeimer, con il quale aveva, assemblando le figure impertinenti di Ulisse e di Sade, rinvenuto una 'dialettica dell'illuminismo' foriera solo di grandi lutti e nella vita e nel pensiero – data l'impossibilità, nel 'tempo della miseria', di essere praticata come una gaia scienza, dovesse prendere il nome di *triste scienza*, rimanendo tuttavia l'unica praticabile via, per una dottrina che ha a cuore, e perciò stesso vi si dedica sotto forma di meditazioni, la cura della *vita offesa*.

Le tre epigrafi messe da Adorno alle rispettive tre parti della sua opera possono essere lette come dei segnavia per intendere meglio l'attributo dato alla vita: *beschädigten Leben*. Una vita che, nell'*Introduzione* al testo, viene racchiusa nella formulazione: «quella che un tempo i filosofi chiamavano vita», che dice della *vita* la sua attuale e triste *maniera*: essere, nel suo stesso essere innanzitutto, deteriorata, danneggiata, guasta, in sintesi 'un qualcosa che è stato vita', e che ora si dà come puro a margine di sé, e quindi, proprio in ragione di tutto ciò, *dover essere* considerata quello che ora è: una *vita offesa*, ciò di cui veramente deve occuparsi la filosofia, se vuole ancora essere, o tornare ad esserlo, una "dottrina della retta vita".

Questa 'guasta' vita si presenta, nelle tre indicazioni preliminari del *leit-motiv* sintetizzate giustappunto dalle epigrafi, come

segue: *la vita non vive* (prima epigrafe); *dove tutto è male deve essere un bene conoscere il peggio* (seconda epigrafe); *Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute?* (terza epigrafe).

Volendo allora leggere attraverso il prisma epigrafico il tema di fondo dell'opera adorniana: «quella che un tempo i filosofi chiamavano vita», quel che si può dire, in prima battuta, è che la riflessione di Adorno riflette, come si è già detto, su *qualcosa* che un tempo viveva, o aveva vissuto, e che ora, nell'epoca presente, dove si trova «ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo», si presenta come «senza autonomia e senza sostanza propria»: priva di un volto riconoscibile, «quella che un tempo i filosofi chiamavano vita», sembra ridotta ad essere uno spettro o un fantasma, un *revenant senza avvenire* che non può nemmeno chiedersi: «to be or not to be?», in quanto la sua sostanza d'essere si discioglie, si consuma, in una *maniera d'essere una non maniera*, e avente le fattezze, in quanto «senza autonomia e senza sostanza propria», di un resto che non resta: un *colatoio* dove la cosiddetta sostanza di sé cade sempre fuori di sé, viene disdetta *in radice*, senza poter nemmeno ex-sistere nel battito istantaneo di un voler-dirsi.

Costretta, per questo versamento costante che la consuma, a tentare di consistere in sé, la vita, che si sente e di fatto è, *offesa*, cioè *urtata* nel suo *essere proprio* e nel suo *proprio essere*, si 'positivizza' come *brancio* e *ritrosia* (i due significati-base che danno vita al sostantivo *boudoir*, provenendo esso dal verbo *bouder*, che significa appunto: fare il broncio, essere ritroso); contra-segnandosi mediante queste due posture, la vita che voleva riprendersi nel proprio essere di vita, si trova a 'recitare' un *aparté* nel 'retroscena' del proprio essere, illudendosi, così *appartata*, di far arrivare, un po' ammiccando, la propria voce discreta, nel 'muto' ma attento luogo della ricezione: là, in direzione del pubblico, cioè di *quelli che guardano e 'consumano' lo spettacolo*. Solo che alla fine e quasi come definizione di sé la vita offesa, come *voce appartata*, si trova a sentire e ri-sentire niente altro che una voce che non risuona: la voce, se mai ce l'ha, di un vero *revenant*.

A questo destino e contro questa destinazione, si oppone, con fervore e senza tremore, la *voce in disparte* che è diventata la voce di Adorno nell'esilio americano, una voce che si pone però il compito, declinato e reso operante nel senso più alto e filosofico del termine: come un'ascesi, di riparare all'offesa subita dall'amico cui è stato impedito di «continuare a lavorare a *ciò che può essere portato a termine solo da tutti e due*» e dunque di riscattare la sua presenza assente, facendo risentire attraverso l'unica voce che è rimasta a parlare, la propria, e che può essere esposta a un triste soliloquio, l'*altra voce*, quella dell'*amico lontano*.

Ma quali sono le stazioni dell'ascesi?

Se riprendiamo le tre epigrafi che fanno da *introibo* alle rispettive tre parti dell'opera, ci troviamo di fronte a un vero e proprio metodo ascetico in tre movimenti – un primo movimento che è *una presa d'atto*: «La vita non vive»; un secondo movimento, che è il tentativo di *affrontare il malessere*: «Dove tutto è male deve essere un bene conoscere il peggio»; e un terzo movimento, che, una volta conosciuto il peggio, aggrappandosi alla 'sola e solitaria' cosa rimasta: la propria vita *aparté* per *resistere* alla desistenza radicale e assoluta di sé, *si oppone* con una domanda frontale: «Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute?», in cui è già contenuta la risposta: No!

La dialettica negativa, nel suo moto a sottrarsi a qualunque positivizzazione, e nel contempo attenta a non ricadere in sé la presenza dell'altro, ovvero la minima mediazione vitale (evocando e dedicando l'opera alla corposa presenza assente dell'amico Horkheimer, Adorno trattiene, nella sempre possibile disgregazione isolazionista, il minimo punto di mediazione 'sociale'), la negativa dialettica (ma anche: la *negativa della dialettica*) diventa l'unica arma non letale per resistere, senza immiserirsi, all'inglobamento dissolutore cui esporrebbe la propria vita singolare se la declinasse come tutta consumabile; e anche, l'unico strumento, nella furia e nella boria ad *astrarsi* (nel senso hegeliano del termine) o a *sottrarsi* (nel senso proprio di Adorno) dal Tutto malato, per non cadere in quel conoscere *ritroso* (ma anche: *a ritroso*, cui si attaglia

alla perfezione la figura dell'imbronciato) che non vuol conoscere «più nulla al di fuori di sé e del [proprio]nudo, volubile interesse», dedicandosi anima e corpo alla sua 'nudissima vita'!

Diversa da, anche se per certi versi prossima, alla bartlebyana singolare espressione: «*I would prefer not to*», – dove la negazione proferita si dà come un lieve, ma non per questo inefficace, *écart*, nel contempo linguistico e di maniera d'essere, per cui la voce singolare insistendo nel suo preferire/proferire: *I would prefer not to*, trova la sua minimale consistenza d'essere non a fronte, ma a lato – la dialettica adorniana, pur nella prospettiva di un'attesa redentiva, educata da ben altra possente dialettica (che sposa però la prosa del mondo in tutta la sua asprezza, e sobrietà anche) a non intestardirsi ma a lavorare la contraddizione di fondo, sceglie una via diversa, e linguistica: utilizzando *quel resto di linguaggio e di lingua insieme*, che è l'aforisma, *briciola*, a tutti gli effetti, attraverso cui *segnare e contrassegnare il metodo* utile a ritrovare-restaurare «quel che un tempo i filosofi chiamavano vita», e scegliendo una maniera d'essere: l'*aparté* come luogo manifestativo di sé.

La conseguenziale mossa ascetica è netta e decisa. «Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero»!

Che dire?! La monade ha aperto tutta se stessa, ha messo su finestre e porte, le uniche vie adeguate a tenerla in contatto, e questa volta diretto, con il mondo, e così ridelineata, pur nella 'solitaria' ma non 'isolata' consistenza d'essere individuale, si avvia a rivedere il mondo – ma da tutt'altra prospettiva: quella de *gli oggetti che lo arredano e lo compongono*.

Sapendo che «la perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto», la *monade aforismatica* sceglie la *via traversa del «semplice contatto con gli oggetti»*, per non elidere-eludere il contatto con il mondo, pena, nell'insistenza perfetta a eludere-eludere ogni contatto con altro

da sé, a *scadere*, per la sua ostinata ritrosia, volente o nolente esposta, quando si coltiva il broncio come l'unico segno riconoscibile della propria presenza, nello scontento radicale, oppure a *precipitare*, quando si coltiva l'*inviolabile* «propria cara Persona», nella potente rete miniaturizzante dell'universo spettacolare dell'equivalenza: il Tutti per(l')Uno, dove regna, nella fosforescenza e potenza di una volontà fattasi «corale», né il generale né l'universale, ma solo il micidiale Uno toti-potente che nel suo abbraccio mortifero e mortificante rende quella volontà solo un «coro a bocca chiusa»!

Il *compito del pensiero*, o meglio e più semplicemente: «*ciò che solo conta per il pensiero*» (come dice alla lettera il testo originale), è lo spostamento, da un *pensiero tutto solo con se stesso*, e che in virtù di questo struggente isolamento ritiene (forse perché timoroso di ogni con-tatto) di essere infondato e incondizionato, a un *pensiero che ritrova i suoi condizionamenti* e che dunque ritrova, ricontattando il mondo degli oggetti, e non i «suoi oggetti», quelli del pensiero isolato, cioè, ma giusto quelli che *stanno-di-fronte e intorno* al suo pensare e che si lasciano 'non-pesare' dall'assoggettante metro uni-valente rimanendo in relazione-con-altri-oggetti – è questo, e soltanto questo, il *semplice* compito della filosofia, «la cosa più semplice» anzi «al cospetto della disperazione», ma, proprio per questo, aggiunge Adorno, «anche l'assolutamente *impossibile*».

Perché? Perché «la cosa più semplice» si rivela come «la cosa più impossibile»? Quale magia degli estremi si è introdotta di soppiatto, a *convertire* la 'cosa' più semplice in una 'cosa' impossibile? Lo è forse per via del fatto che un *tale compito* deve esercitarsi e di fatto si esercita nel «mondo stregato» dell'equivalenza, oppure perché un siffatto compito è di per sé *impossibile*?

La risposta di Adorno è: impossibile lo è o lo diventa il compito del pensiero «perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza». Ora, se d'un lato, quest'affermazione reintroduce *la forza del negativo* come unica forza dissolvitrice delle *positività* absolute che non

vogliono ammettere altro-da sé e in-sé, perché testardamente avvinte al loro 'pervicace' ego o molto più semplicemente, perché, come precisava Hegel, incapaci «di sopportare l'altro come qualcosa di indipendente»; dall'altro lato, però, il necessario *punto di vista sottratto* che il pensiero *deve* istituire, «sia pure di un soffio» rispetto «al cerchio magico dell'esistenza», porta il soggetto del compito in un incaglio difficilmente superabile. Se la conferma, infatti, e senza remore, che il pensare *senza condizionamenti* rischia una *poussée psicotica* (tagliando i ponti, e qualunque legame con altro da sé e prima di sé, altra sortita non c'è se non quella di un pensare 'creazionista'), la contemporanea sottolineatura che la conoscenza «è colpita dalla stessa deformazione e manchevolezza a cui si propone di sfuggire» rende il compito del pensiero mai realizzabile, sicché la decisiva 'mossa' proposta con tanta forza: il «semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, conta per il pensiero», si trasforma e si *gelatinizza* in una *pia aspirazione* rendendo *impossibile* la *vera esperienza* del «*semplice contatto con gli oggetti*»!

Siglando l'incaglio della dialettica negativa con questa formulazione: «Anche la propria impossibilità [il pensiero] deve comprendere per amore della possibilità», Adorno ritiene di poter 'oltrepassare' e la 'magica conciliazione' che fa affondare la singolarità nelle maglie sempre più soffocanti della statalizzazione e la 'funesta autenticità', che, apparentemente liberandosi dalla impersonale deriva nel *Man* perché passa per la cifratura della 'propria morte', si *abbandona* in realtà e nella realtà storica innanzitutto alla destinazione destinatagli dall'Unico-Uno che tutti 'in massa' comprende e dirige: il Capo, l'Essere vero!

Così, l'*écart* adorniano, seppur riesce, con l'insegna dell'*impossibile*, ad arrestare «la marcia funebre del pensiero» (Valéry), limitandosi però a pensare l'impossibile come un semplice rovescio, mai 'realizzabile', del possibile, e non «in verità [come] il possibile ma sopprimendo tutto ciò che lo annulla» (Bataille), che vuol dire pensare l'impossibile come *l'intensionale del possibile*, come un'eccedenza che scava da dentro il possibile *mineralizzato*, rischia di rinserrare nuovamente la monade, che si è

voluto ‘salvare’ dal “traumatismo” della società, dalla «balia del mondo», in un *boudoir* (privo forse anche dei *minima erotica*), dove «il semplice contatto con gli oggetti», per quanto agito «à fond perdu», si tramuta per il pensiero nella più paralizzante «vertigine», o, molto più semplicemente, come *un ritorno del tabù*, stante il mondo, a fronte e laggiù rispetto al mio pensiero *aparté*, nella posa di un *terribile totem!*

4. A compendiare il libro di Gerardo Alicandro¹⁶, basta leggere, nella sequenza stabilita dall’autore, i tre eserghi scelti per introdurre il tema della sua ricerca: la filia in Aristotele, ovvero l’atletismo della virtù¹⁷. Più che nella presa di distanza, debitamente enunciata a chiare lettere, da interpretazioni che riducono e riconducono, come ne fosse il cuore, la filia aristotelica a ciò che è sottinteso-sotteso nel termine vagamente risonante di amicizia, l’intento teoretico e insieme morale della ricerca di Alicandro intorno alla filia, è rendere pensabile – e forse esperibile ancora oggi e proprio come atletismo più che come una esibizione esemplare della virtù – quel che lo Stagirita poneva e proponeva al suo uditorio peripatetico ragionando intorno al *filein* e alla *filia*.

Si diceva degli eserghi. Bene, nella sequenza stabilita dall’autore è disegnato insieme il percorso stesso del libro e la maniera con cui l’autore ha deciso di addentrarsi nella ‘selva variopinta’ della filia.

Per prima cosa, dice l’autore al suo lettore – prendendo a prestito la voce dei testimoni che ha convocato –, cerca di intendere bene la ‘sostanza’ della virtù che è alla base stessa della filia:

¹⁶ G. Alicandro, *Atletismo della virtù. Sulla filia in Aristotele*, ETS, Pisa 2018.

¹⁷ Dò in sequenza i tre eserghi:

«Un primato personale – questa è l’antica virtù» (Nietzsche); «La gloria non dipende dallo sforzo, che è generalmente invisibile: dipende solo dalla messinscena» (Valéry); «A un certo punto della loro storia, quando i palazzi erano incendiati, la scrittura perduta, l’oro introvabile, a un certo punto della loro storia di cui ben poco sappiamo, perché non ci ha lasciato parole e monumenti, i Greci scelsero la perfezione contro la potenza» (Calasso).

essa non è disgiunta dalla 'forma' mediante la quale la raggiungi, perché la virtù non è un punto-bersaglio esterno all'esercizio atletico ma è questo stesso esercizio 'virtuosista' che solo consente di raggiungerla e di saggiarne la consistenza.

Detto con il linguaggio del greco Nietzsche: la virtù è un primato personale, un saggio per nulla sapiente della propria vita, piuttosto un *insipiente saggio* 'dittato' da una «inscienza certa», che dura 'vita natural durante', e che ditta dentro quest'unico 'avviso': si diventa «saggi a proprie spese» (Montaigne).

Ma, in cosa consista l'eccellenza virtuosa, ce lo segnalerà, con più precisione, il terzo testimone attraverso una netta alternativa. Prima, però, bisogna ascoltare la seconda voce testimoniale, che posiziona ed enuncia, senza esplicitamente nominare la dimensione che la consente, la claritas della virtù, tutta dipendente, nel suo brillio, non tanto da uno sforzo che ci consentirebbe, se solo vi ci applicassimo con studio, di raggiungerla, quanto piuttosto da ciò che la rende visibile perché ne allestisce la scena sulla quale la virtù può e deve presentarsi come esercizio visibile ad altri, in quanto fatto essenzialmente *en presence d'autrui*. Anche qui, sostanza e forma, o, nella lingua propria del secondo testimone, *fond e forme*, non sono disgiunte, bensì congiunte a rendere praticabile lo spazio della virtù, utilizzando il *flein* come filo conduttore.

Il disegno del libro, ovvero l'intento che ha guidato il suo autore, si dà a vedere in tutta la sua compiutezza nella secca alternativa che, secondo il terzo testimone convocato, a un «certo punto della loro storia» si presentò ai Greci: la scelta tra la perfezione e la potenza.

Certo, a leggere ciò che precede la scelta: in buona sostanza un secco fallimento su tutti i fronti, il conseguenziale puntare alla perfezione piuttosto che alla potenza appare quasi una scelta obbligata, perché quando tutto è perduto, o meglio quando la potenza ha trovato nella sua tensione espansiva il muro che la 'contiene', altro non si poteva fare se non costituire il limite quale fulcro della potenza e puntare, attraverso il limite, alla perfezione, ovvero a una modalità espressiva della potenza con-

dotta, come dirà-scriverà-detterà l'ecce homo più greco di ogni greco, secondo il registro tonale del: *diventa ciò che sei*, ovvero perfeziona te stesso, o meglio ancora porta a compimento e a compiutezza ciò che sei... ma mediante una raffinata insipienza!

E in effetti, nell'indirizzo, per tutti e per nessuno, del *diventa ciò che sei*, quel che 'lampeggia' è che non c'è nessun 'essere' della potenza da recuperare e da 'restaurare', nessun pre-supponente-potente 'ego' da "riprendere ri-costituire" per 'sostenere' l'essere della potenza', ma solo 'il presupposto', per il virtuoso che ha a cuore la virtù come primato personale, di un autodisciplinante-sé – unica forma ammissibile di egoismo senza ego, una volta fatto fuori l'«ibrido spaventoso di malattia e volontà di potenza» che profetizza un 'rovinoso' *nosce te ipsum* come 'via regia' alla 'riserva del Sé'¹⁸ –, che in un percorso rischioso-esperienziale, *saggio* in questo senso preciso e perché mai ridicibile a un fisso significato che detta il compito a venire, sa che, nel diventare ciò che si è, non c'è «nessuna lontana idea di ciò che si è», cosicché, da questo punto di vista: «hanno un loro senso e un loro valore anche i passi falsi della vita, le temporanee deviazioni e le vie perdute, le esitazioni, le risoluzioni "modeste", la serietà sperperata in compiti che stanno al di là del compito»¹⁹, perché a perfezionare sé non c'è altro motivo, o compito «al di là del compito», che quello di fare appello, come scriverà il 'comunitarista nicciano' Georges Bataille, «all'amicizia coraggiosa dell'uomo per se stesso, per ciò che egli è, vale a dire: enigma senza parola, interrogazione senza risposta, elemento della natura ma che rompe i legami con essa, essere che va al limite del possibile (non avendo altro da fare, una volta che esiste)» (*Il colpevole*).

O, detto in altri termini, quelli più consueti all'autore dispendioso, che nello scialo di sé individuò-indicò la 'porta stretta' ma inevitabile di una relazione all'altro di là da ogni misura e risparmio, come un semplice dono: «Io non potrei proporre giustizia alcuna. La mia amicizia complice: ecco tutto quello che il mio

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, § 4 del Prologo, e § 9 del capitolo *Perché sono così accorto*.

¹⁹ *Ivi*, § 9.

umore dona agli altri uomini»²⁰. Che questo *filein che dona*, e che dona innanzitutto all'altro da sé la propria incompiutezza – per e verso una 'compiutezza' paradossale che si fonda innanzitutto e soprattutto sulla perdita di sé, e dunque su una perfetta incompiutezza –, sia alla base anche della concezione 'perfezionatrice' della filia aristotelica, lo mostrano le pagine del libro che qui si sta presentando, e lo dicono le parole scelte dal suo autore attraverso le quali viene 'interpretata' e offerta al lettore la 'sostanza' dispendiosa-lussuosa posta al centro della filia, il suo vero cuore.

Si badi, allora – per quanto possa apparirci come un passaggio 'adulto-razionale' dal 'principio del piacere' al 'principio di realtà', banalmente una sorta di presa d'atto del 'soggetto collettivo' che ha fallito, e di conseguenza un suo ri-adattamento – a non leggere-interpretare il cambio dall'*estensivo* all'*intensivo* (dalla *potenza* alla *perfezione*) come una riduzione del progetto 'virtuoso' che è alla base dell'istanza perfezionatrice del mondo greco. Il cambio di registro: dalla potenza alla perfezione, se lo si 'applica' alla dimensione della filia investigata dal più 'terrestre' dei filosofi, ci dice, di essa e della sua 'gloria' (ovvero, la virtù), la sua giusta natura: umana, troppo umana e il suo 'svolgersi' su un terreno-terriccio scivoloso, perché è *nello spazio del tra uomini che essa si forma e viene ricercata*, e per questo motivo esposta a un *telos*, nel suo duplice senso di termine e compimento, in tal senso un vero e proprio perfezionamento – ma in intensità e non più in estensione, che implica di fatto, e nel fatto del rapporto filetico, un libero e reciproco disporsi-dissiparsi aldilà e oltre qualunque riserva di Sé e del Sé, in vista di una vita attiva che è la base di ogni vita felice e dunque come vita completa svolgentesi, anche nella sua versione di vita contemplativa, nello 'spazio politico' e nell'ottica di una felicità misurata dal barometro dell'umano: «felici come possono esserlo degli uomini» (*Etica a Nicomaco*, I, 1101a21).

²⁰ G. BATAILLE, rispettivamente dalle pagine sull'amicizia di *Il colpevole* e dal capitolo III di *L'amicizia* (versione primitiva uscita sulla rivista «Mesure», il 15 aprile del 1940).

Per dirlo allora, il perfezionamento, ancor più precisamente e con i termini utilizzati dalla seconda voce testimoniale (il cui *esprit* ben conosceva e praticava nella propria scena mentale l'atletismo, come qualcosa di non proponibile né nella prospettiva di una velocità-oralità – che tutto travolge e inghiotte –, né di una lentezza-letargia – che tutto estenua e mortifica –, ma piuttosto come un esercitarsi esitante ma non flebile a trovare il giusto tempo espressivo): «oggi ciò che è perfetto, ritarda»! In questa massima il verbo utilizzato: ritardare, enuncia la sostanza stessa della perfezione: una *poietica* che consiste in un 'approfondirsi' intensivo, in un'esperienza 'a spirale' (ma non per questo mortifera – c'è una 'bellezza' della spirale traducibile nella vertigine regolata che occorre sperimentare se s'intende ritardando perfezionarsi!) che non pone fuori dell'esperienza o 'laggiù' l'obiettivo da raggiungere, ma lo ricerca e lo tiene nei limiti della propria capacità atletica formandolo dunque, il perfezionamento, nel mentre il se stesso riforma Sé.

Se questi sono i termini o le coordinate entro cui il libro fa venire innanzi al pensiero, suo e del lettore che lo leggerà, la questione aristotelica della filia, immediata viene la conseguenza a non ridurre la polisemia e polimorfia della filia aristotelica alla indistinta e al tempo stesso marcata fisionomia della amicizia come unica e univoca dimensione esplicativa-comprensiva della filia.

Portando il lettore per mano a leggere-interpretare il corpus aristotelico 'dedicato' alla filia come collegato a e iscritto nella dimensione, ineliminabile perché 'strutturante', dell'agonismo, Alicandro *mette subito in guardia il proprio lettore* dal deviare con la mente verso il campo pacificato e pacificante dell'amicizia, *vietandogli di deintensificare la 'potenza' dirimente della filia nella riguardosa accoglienza della prossimità amicale* che svuota l'umore filetico delle sue 'punte intensive' per riportarlo nella tranquilla omeostasi di una corrente sempre uguale, al riparo da ogni giudizio²¹!

²¹ Non va nella direzione 'acquietante' di cui si è appena detto la bellissima definizione che dell'amicizia ha dato Rossana Rossanda, quando, ponendola al di là della turbolenza ansiosa (tipica di altre maniere di relazionarsi

Le pagine dell'introduzione, dedicate alla questione chiave dell'agonismo, letto come la forma peculiare della socialità greca, mettono già il lettore – se solo considera il sostantivo *agón* nella sua duplice accezione: gara, lotta, combattimento, processo e insieme: piazza, luogo aperto per l'adunanza – nell'ottica giusta, di guardare cioè la filia aristotelica *iuxta propria principia*: come la dimensione attraverso la quale la 'potenza' individuale si dispiega come mai disgiunta o contrapposta alla 'potenza' pubblica, più precisamente come la dimensione espositiva per eccellenza che commisura la e prende misura della propria 'virtus' individuale solo dalla capacità di 'affrontare' il giudizio altrui e dal cimento individuale esibito in pubblico ricavarne la propria 'forza'.

Per utilizzare le parole dell'autore del libro, poste ad apertura del secondo capitolo, il cui titolo, *Per un'etologia dell'intimità e della relazione*, è già programmaticamente orientato a dirci il suo ragionamento intorno alla filia: «Che Aristotele intenda, quando tratta la *φιλία*, percorrere un fragile crinale concettuale che dall'*individuo singolo* passa per la *famiglia* fino ad arrivare alla *πόλις*, in un percorso che non ha un tragitto preciso e consequenziale [c.m.], diventa chiaro appena si passa ai libri delle due Etiche interamente dedicati alla classificazione e definizione dei legami filefici» (p. 107), ebbene, se questo è il nucleo della riflessione aristotelica, riflessione «che non ha un tragitto preciso e consequenziale» – motivo in più, sia detto *en passant*, per non 'chiudere' la 'vivace' filia nella 'fedele' amicizia –, come intendere allora nel suo giusto verso e cos'è la filia nella sua accezione pregnante? Ce lo dice l'autore, sempre nell'introduzione (si veda

all'altro), l'ha espressa come: «...un luogo di tranquillo deposito di sé» (M. FRAIRE – R. ROSSANDA, *La perdita*, a cura di L. Melandri, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 29). La tranquillità del 'contesto' non zittisce né assopisce le inquietudini: la *logica ospitale* contenuta nella definizione di Rossanda si sposa con la figura di *una soggettività* e di *una intersoggettività* articolate *all'insegna della deposizione di sé nelle 'mani' e nelle 'braccia' dell'altro*, "superando" (nel senso hegeliano) il fondo ostile – che 'mormora' rumorosamente altrove e in altri modi come un basso continuo rivendicativo della propria assoluta figura contra-posta all'altrui figura – nella 'differente-indifferenza' della conviviale deponenza del Sé nel 'luogo' dell'Altro come e oltre Sé.

p. 29), quando nel riportare un passo aristotelico dalla *Retorica* relativo al termine φίλος traduce con «donare affetto e ammirazione» il verbo φιλεῖν e ne giustifica la «traduzione ampia» affermando che nel porre in rilievo «la commistione di queste sfumature [sc.: affetto e ammirazione]», emerge la sostanza del filein: un «apprezzamento dell'Altro» che si forma alla congiunzione di stima e affetto e, come si leggerà nei punti caldi del libro (soprattutto nel quarto capitolo), come *donazione di sé in pura perdita*, radicalmente posto aldilà di una reciprocità contabile e dicibile con le *parole assolute* di Montaigne nel suo capitolo su l'amicizia: «Perché era lui, perché ero io», dove la spiegazione del fatto 'amicale' è tutta dispiegata all'insegna e sotto il segno di un 'non so che', non divisivo ma condivisivo, un lampante 'non so che' coglibile nella secca risposta che non ammette spiegazioni ulteriori alla 'leggera confusione' condivisiva ('una sola anima in due corpi') dell'«essere-lui», dell'«essere-io»!

Lasciando al lettore di percorrere insieme all'autore il prismatico labirinto della filia, tratteggiato con passione critica da Alicandro nei quattro capitoli del suo libro, vorrei riprendere, e con essa chiudere la mia presentazione, la questione concettuale posta in evidenza da Alicandro nella sua ricerca attraverso la domanda chiave: «cosa genera attrazione e affezione tra gli esseri umani e perché?», una domanda che se circoscrive perfettamente il senso della filia (si veda, p. 34), è una domanda che richiede, perché la si possa comprendere bene, di essere riportata a quella *filosofia delle cose umane* (*Etica a Nicomaco*, 1181b 15), un'espressione che giustamente viene definita bellissima perché a suo parere contiene e, a mio parere, meglio esprime, la complessità dell'*etico* aristotelico, nella sua duplice discendenza: *da natura e non per natura*, in una 'metamorfosi' (*sit venia verbo*) dell'origine aldilà dell'originario.

Una complessità dell'*etico* visibile già nel fatto che l'abitudine di condividere sé con un altro in una stessa domesticità, contrariamente a quell'altra virtù che 'prende quota' [«origine» e «potenziamento», dice Aristotele] «per la maggior parte dall'insegnamento», cioè dalla trasmissione significativa, «per cui, glos-

sa Aristotele, [la virtù dianoetica] ha bisogno di esperienza e di tempo», ovvero necessita di una frequentazione ripetuta e costante, di un vero e proprio esercizio didattico tra maestro e discente, non avendo invece, la virtù etica, un nome proprio, distintivo cioè a significare l'a(m)bito peculiare di esercizio del proprio 'costante essere', ἡθική, per significarsi in maniera altra (ma non assolutamente altra dalla sua origine, appunto: da natura e non per natura) da quella 'via-spirituale', cioè dalla dia-noetica, ha preso il suo senso significante, ovvero il suo nome proprio, «per una piccola modificazione da "abitudine" (ἔθους)». A prima vista, una modificazione formale si direbbe, visto che è solo per un *glissement* minimale da una lettera a un'altra, da: ε a η che la 'virtù etica' nasce. Ma se un'altra piccola lettera dà avvio, come il seme, a un altro termine nominale, non basta tuttavia quel seme originario a dar vita, sostanziale, alla costituzione dell'ἡθική. Perché ciò avvenga è necessario, non essendo «né per natura né contro natura che sorgono le virtù», ma il loro sorgere «in noi» è dato dal fatto che «per natura noi siamo atti a riceverle e siamo portati a compimento in quest'attitudine naturale mediante l'abitudine», è necessario che quella etica – forse per difetto 'originario' di nominazione? o perché la gamma dell'abitudine, nonostante l'apparente 'monismo', è invece più versatile del 'nome' (detto proprio) che racchiude univocamente la 'complessità' della cosa-da dire? – strutturi il proprio sviluppo su e in costante riferimento con quel fondo abitudinario da cui nasce e, si potrebbe aggiungere, costantemente *co-nasce*.

Ora, se è vero che entrambe le specie della virtù – quelle dianoetiche e quelle etiche – devono fare appello per la loro costituzione, perché il loro sviluppo si avvii, innanzitutto all'esercizio di sé, ma anche a una implicazione attiva di sé nel commercio di sé con altro da sé, dal quale commercio soltanto viene fuori la 'natura' dell'una o dell'altra virtù, è però vero che per la virtuosità etica se è 'naturale' o meglio 'connaturale' al suo esprimersi la convivenza e/o convivialità con l'altro da sé, e dunque una frequentazione con l'altro simile a sé e pur diverso da sé, questa frequentazione, inversamente all'altra che si sviluppa «per

via dell'insegnamento», ha bisogno, più che di una ripetizione dottrinale, di una ripresa 'originale' e non di un calco dell'originario, cioè di una sua riproduzione, insomma di una vera e propria *inventio* singolare, giacché chi s'impegna nella ricerca della relazione etica non la «intraprende», come si perita di precisare lo stesso Aristotele, «per conoscere cos'è la virtù, ma per diventare buon[o]».

E allora, se dalla «piccola modificazione» letterale si schiude uno spazio più ampio e distintivo della 'umana natura', che consente di declinare, in maniera meno 'estemporanea' e 'restrittiva', dell'animale avente il logos, la sua politicità di fondo, vale a dire la sua radicale condualità²² (una condualità [συνδυαστικὸν] che il giovane Marx dei *Manoscritti*, cominciando a definire il 'suo' comunismo', esprimeva con la locuzione: «il bisogno dell'altro uomo»), ciò significa che *la filia* è, insieme, il termine e la dimensione, o forse meglio: il *fondo comune* per pensare, in senso ampio ma rigoroso e nell'ottica privilegiata di *una filosofia delle cose umane*, la natura politica dell'umano genere. Una natura alla radice e radicalmente, come si augurava il filosofo sociale Gabriel Tarde nella sua *Lezione inaugurale di un corso di filosofia moderna*, simpatetica («questa simpatia naturale dell'uomo per l'uomo, del vivente per il vivente, fonte inesauribile di ogni rapporto sociale, postulato essenziale di ogni scienza sociale») che nessun odio (che «è prima di tutto un errore, un'incomprensione profonda del fondo delle cose e del fondo delle anime e del fondo dell'odio stesso», precisava Tarde) è capace di cancellare, perché, contestando la 'verità erronea' di Rousseau («l'uomo è nato buono [ma] la società lo corrompe») e correggendolo con la sua verità: «La vita sociale è, al contrario, la *coltivazione estensiva ed intensiva* [c.m.] di questo germe innato di simpatia che, dalla cerchia ristretta della famiglia o del clan, si ramifica all'esterno in gruppi sempre più vasti, e va estendendosi anche nella durata grazie alla solidarietà sincera delle generazio-

²² Si veda, su questo termine, la nota 145 a p. 139 e la riflessione che ne trae ALICANDRO nel § d, p. 208 e sgg, del IV° capitolo.

ni successive», non trovò altro modo per confermare la propria verità che, riprendere, ripetendole e facendole sue, ma al di fuori di ogni *ipse dixit* e come il fondo comune da coltivare e lasciare in eredità alle generazioni umane che verranno, queste parole dell'*Etica nicomachea*:

«Chiunque abbia fatto dei lunghi viaggi ha potuto vedere quanto l'uomo sia ovunque per l'altro uomo un essere simpatico e un amico»²³.

Al di là della 'scorretta' traduzione da parte di Tarde del termine usato da Aristotele: *oikéion* ('familiare', 'domestico') con il non equivalente termine di *sympatheia*, resta, pur nella falsa traduzione, nel ragionamento 'ottimista' di Tarde, ma ulteriormente vivacizzata la cifra sostanziale del pensare aristotelico intorno alla natura e all'esperienza della filia, che Alicandro a sua volta, per definire la «destinazione fisico-ontologica» dell'umano, al cui centro si pone la filia, traduce nei termini dell'animale umano come: «animale politico-domestico-comunitario e conduale», in una sequenza serrata ma non costrittiva bensì esplicativa della *polimorfia comune* e alla natura umana che alla sua 'essenziale' filia.

²³ I passi di Tarde si trovano alla pag. 27 di *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*, cit.

LA SEDUZIONE DEL NULLA

Nel chiudere uno dei suoi ultimi articoli sulla dimensione religiosa, dedicato a *La religione preistorica*, Bataille ritorna sul nucleo forte del suo pensiero: *la dimensione della sovranità*; una dimensione caratterizzata essenzialmente dalla ricerca di «un valore sovrano che rifiuta ogni subordinazione all'interesse» e che si dà a 'vedere' ma non a 'cogliere' in quei *momenti nulli*, indefinibili se non attraverso la 'via negativa'.

Sforzandosi di circoscrivere il 'territorio' dove *il nullo interesse* si mostra, Bataille, con l'ausilio delle immagini trovate nelle "caverne dipinte" «che non rispondevano, precisava Bataille, volgarmente a un bisogno di cibo», definiva a questa maniera *l'esigenza* della sovranità:

Non si tratta di voler stupidamente sfuggire all'utile, e ancor meno di negare la fatalità che dà sempre alla fine a esso l'ultima parola, [... ma di fare spazio] alla possibilità di vedere apparire *quel che seduce* [c.m.], ciò che sfugge nell'istante dell'apparire alla necessità di rispondere all'utile.¹

Non sovrapponendola né opponendola alla 'realtà dell'utile' come una *surreale realtà*, Bataille ritiene che una prospettiva posta aldilà dell'utile, quella detta *sovrana*, non possa definirsi altrimenti che come un' *esperienza transigente priva di transazione* se non quella *transazione assolutamente diseconomica* dello 'sper-

¹ G. BATAILLE, *La religione preistorica*, tr. it. di C. Colletta, in Id., *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, a cura e una postfazione di F.C. Papparo, Cronopio, Napoli 2007, p. 169.

pero' di sé, uno *scialo*, meglio ancora, di Sé che finalmente cede, nel senso letterale del verbo e del sostantivo: scialare/scialo, ovvero *esalare l'impulso proprietario e pauroso*, che costantemente lo tiene all'altezza della *propria conservazione*, nella disposizione all'esposizione *infruttifera di Sé*, ovvero a una *deponenza di sé che non apre a nessuna dimensione subordinata*, ma che, ex-ponendolo aldilà della *mera rincorsa seriale all'oggetto-consumo*, risponde all'«appello» che «c'è al fondo» di ognuno: «non cedere alla paura», lasciando così che la propria esistenza *ceda alla sfida del seduttivo*, ovvero a quella sfera di *grazia* che solo una mente e una vita *in costante scialo* possono tentare di *esperire*.

Articolandosi secondo la dialettica tensionale dell'*esperienza sovrana* composta di questi momenti: *glissement, évanouissement, déchirement* (scivolamento, svanimento, strappo-lacerazione), movimenti-momenti di *una soggettività che si costituisce per sottrazione*, ciò che viene *riconosciuto* e affermato, attraverso quelle *maniere inutili di (ex)porsi*, è questo *factum*: «al cuore stesso dell'esistenza si trova una sorta di caos, forse un gran vuoto, che nasconde un caotico delirio»².

A questo *movimento caotico* – che quasi certamente possiamo dire essere il 'cuore pulsante' del *désir*, retto da quella 'legge del cuore' icasticamente compendiata da Valéry nella 'definizione' di un'apparizione, al tempo stesso *sfuggente e necessaria*, che s'impone al soggetto³ – rispondono, *trasfigurandolo e trasponendolo in forme indisciplinate*, l'arte, la poesia e la religione, che del «delirio caotico» dell'esistere sono le *espressioni lacunari* entro le quali il 'caso-caos' che abita l'esistenza si dispone e si volge ad essere *se-dotto* senza essere *ridotto*, a darsi a sentire cioè nella forma *coniuntiva* di un *chaosmos*, e anche nella modalità dell'*in-esistere*, proprio al nostro umano essere mortale, non riducibile il

² *Ivi*, p. 145.

³ ... «qualcuno appare che subito appare essere colui che doveva apparire», scriveva Valéry nel suo scritto sulla *Fedra* di Racine. Ho utilizzato questa 'definizione' valeriana per parlare dell'*erotismo dei cuori* in Bataille nel saggio *Mon coeur mis à nu* (*Sull'erotismo dei cuori di Georges Bataille*), che compare nel mio *sciogliere-legare Esercizi di soggettivazione*, Paparo, Napoli 2015, alle pagine 67-95.

nostro *in-ex-sistere* né corrispondente al semplice e famelico *ex-sistere*, che una volta *eiettato-si*, vive il proprio *sistere-ex* come e solamente *una triste espulsione che richiede proprio perché 'gettata-li' niente altro che una faticosa resistenza* alla 'pulsante' ritmica dell'*ex*, col rischio di lasciar essere la propria 'abbandonata' esistenza *li-fuori* solo una *risentita, ostinata e caparbia in-sistenza*.

Viceversa, se il nostro singolare *sistere-ex* acconsente a lasciarsi 'scivolare' lungo il *clinamen dell'in*, così disponendosi esso 'coglie', ma soprattutto *vive*, il proprio *accadere* di *in-ex-sistente* sicuramente come un *sistere fuori* (*ex*) ma altrettanto certamente non come un 'esser-sospeso' al 'vuoto' dell'*ex*, né come una *messal bando* dell'*animula vagula* spinta "a scendere in luoghi incolori, ardui e spogli" (*abibis in loca pallidula, rigida, nudula*), ma come una *sistenza che cade sempre*, lo voglia o meno, lo desideri o non, *in* uno 'spaciosità' abitata da altre *sistenze con le quali spartisce, anche se si ostina a non dividerla, la propria (con)sistenza*.

Seguendo il *clinamen* dell'*in-ex-sistente*, non c'è più ragione di pensarsi come *l'eterno protestante* (Scheler), e nemmeno come *l'infaticabile ni-ente*, il cui *affaire* consiste solo nel dire-proporre il ni-ente, ovvero tentare di disfare "ciò che c'è" riducendolo a ni-ente (cosa, precisa Sartre, che nemmeno provvisoriamente è dato alla realtà umana di mettere in atto: l'essere massiccio o il Massiccio dell'Essere non si lasciano *annientare*) o, più limitatamente, non farlo contare in quanto essere, mettendosi perciò *in un rapporto di fuor-d'essere con l'essere* («se mettre... *en dehors de l'être*»), vale a dire, «secernere un nulla che la isoli (*secréter un néant qui l'isole*)» e con questo niente isolante, al riparo dall'essere, praticare con esso niente la nicchia isolata della cosiddetta *libertà umana*⁴.

Scivolando, *vice-versa*, sulla china dell'*in-ex-sistente*, la coscienza che si vuole 'operaia' del *Niente*, si accorgerà – nell'applicarsi a 'non saltar via' dall'*in* a forza di 'nientificazioni', ma

⁴ «A questa possibilità della realtà umana, scrive Sartre, di secernere un nulla che la isoli (*secréter un néant qui l'isole*), Cartesio, seguendo gli Stoici, ha dato un nome: *libertà*». Cfr. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, revisione e cura di F. Fergani e M. Lazzari, Il saggiatore, Milano 2014, p. 60.

abitandolo più da presso, e nel suo *verso*, ovvero a ‘prenderlo-comprenderlo’ anche come uno ‘spazio accogliente’⁵ –, che ‘il mondo’-là, vale a dire quell’*in* nel quale si accade, è pregno di ‘nonnulla’, ovvero di *cose da nulla* che fanno la *meraviglia* del suo (del mondo cioè) modo d’essere. *Non riducibile* alla ‘frenetica’ e necessitante pulsazione del *Niente* la cui esigenza primaria è mettersi *al riparo del niente* e declinandosi, invece, in più versi, *spaziante* cioè dal *néant* al *rien*, ovvero dalla ‘pe(n)satezza’ tragica all’*insensatezza* conviviale di cui il mondo-là-fuori si compone, il ‘soggetto’ che si è liberato dalla modalità del *pensare come afferramento costante e infinito*, acquisisce un nuovo abito: quello di «lasciarsi liberamente afferrare dal mondo» senza più intestardirsi a *sferrarne* contro solo ‘lugubri’ lamenti... che *lasciano il tempo che trovano e danno diritto al mondo di continuare ad essere così com’è...*

Si tratta però, a ché accada la ‘liberazione’ dalle *tristi ideologie*, dalle *nicchie egologiche* non tanto di posizionarsi, *specularmente*, dall’*altro lato del Niente*, il lato cioè del *Rien*, come se fos-

⁵ Un’interpretazione diversa della coscienza, non schiacciata nell’ (e dall’) *operare nienteificante* (con cui coincide), ma disposta a «lasciarsi afferrare dal mondo» (per usare un’espressione di Bataille che legge Proust), Sartre l’aveva data interpretando *l’intenzionalità husserliana*. Nell’articolo *Un’idea fondamentale di Husserl*, Sartre così ‘leggeva’ *l’intenzionalità*: «Husserl vede nella coscienza un fatto irriducibile che nessuna immagine fisica può rendere. Salvo, forse, l’immagine rapida e oscura dell’esplosione [*éclatement*]. Conoscere, significa “esplosione verso” [*s’éclater vers*], strapparsi all’umidità intimità gastrica per andare laggiù, aldilà di sé, verso ciò che non è sé, là, presso l’albero e tuttavia fuori di esso, giacché l’albero mi sfugge e mi respinge e io non posso perdermi in lui più di quanto lui non possa diluirsi in me: fuori di lui, fuori di me. [...] Così “esteriorizzandosi”, la coscienza si è purificata, è chiara come un forte vento, non c’è più nulla in essa salvo un movimento a fuggire sé, uno scivolare fuori di sé;...». E più avanti, verso la fine dell’articolo, a *siglare questa natura tutta estrinseca* della coscienza, appoggiandosi all’espressione heideggeriana *In der Welt sein*, Sartre specifica: «Leggete questo “essere-nel” nel significato di movimento. Essere vuol dire esplodere nel mondo, *significa partire da un niente di mondo e di coscienza per improvvisamente esplodere [come] coscienza-nel-mondo*. Provi la coscienza a ritrovarsi e a coincidere insomma con se stessa, tutta al caldo, persiane chiuse – essa si annienta. Questa necessità per la coscienza di esistere come coscienza di qualcosa di diverso da sé, Husserl la chiama “intenzionalità”». Cfr. J.-P. SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité*, «Nouvelle Revue Française», 304 (1939), pp. 30-31, ora in Id., *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947. I corsivi sono miei.

se possibile, cosa che solo dall'ottica *sola-mente* contra-positiva può essere fatto, *far valere il Nulla come rovescio del Niente*, non accorgendosi così di *dare del Rien* una configurazione assimilabile al 'retromondo' o a un 'ultramondo', in entrambi i casi non riuscendo a cogliere che *il nulla, pur non dandosi a vedere «in se stesso», traluce nell'évanouissement dell'oggetto*, o meglio ancora «si trova in quel punto preciso in cui la conoscenza e il non sapere sono entrambi in gioco, la conoscenza implicata nell'oggettività dell'esperienza, il non sapere dato soggettivamente»⁶ e che dunque l'emergere del *Rien*, il suo *slargo*, è *ciò che di volta in volta vien fuori dalla distruzione delle paratie stagne* (soggetto vs oggetto) che impediscono il *fluire* reciproco e di conseguenza *l'accadere dell'esperienza*, in senso forte.

Opposto, come si legge nella nota all'introduzione teorica al testo *La souveraineté*, al *campo del Néant*, "amato" e "ricercato" dalla metafisica tradizionale⁷, lo *slargo* del *Rien* (che non ha nulla a che vedere con l'immagine heideggeriana della *Lichtung*: questo sprazzo improvviso di luce abbagliante che vien fuori da un disboscamento⁸) si configura precisamente come il terreno adeguato a rendere possibile *l'esperienza*, nel senso forte di un *arrischiato 'consumo' del proprio essere* che non si dà tuttavia sulla base di una «fuga dalla coscienza e alla sua dissipazione in fumo», ma mantenendo fermo, *nella sua manifestazione* di "esperienza interiore negativa", il nesso inscindibile di *comunicazione-e trasmissione oggettiva di essa* (al limite della *scolastica*, arrivava a dire Bataille)⁹, che invocando il proprio "Non serviam" come divi-

⁶ Così scriveva Bataille in un passaggio del terzo capitolo de *La souveraineté*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1976, vol. VIII, p. 281 (tr. it. a cura di L. Gabellone, introduzione di R. Esposito, Il Mulino, Bologna 1990, p. 75).

⁷ G. BATAILLE, *La souveraineté*, in *Œuvres complètes*, cit., p. 259 (tr. it. cit., p. 56).

⁸ Si veda su questo F. RELLA, *Asterischi*, Feltrinelli, Milano 1989, il capitolo intitolato *Heidegger e la metafora*, pp. 43-46.

⁹ «Credo che un'esperienza interiore sia possibile solo se può essere comunicata e non potrebbe essere comunicata in ultima istanza senza raggiungere l'oggettività della scolastica», G. BATAILLE, *Collegio socratico*, in Id., *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, cit., p. 131 (ma si veda anche p. 135).

sa della propria singolarità, dice la propria *irriducibile voglia di essere Rien*, di volere per sé un'esistenza votata allo scialo di sé, come un *luogo 'attivo'*, pur nella *passività strutturale della propria maniera di patire, di atti* «commessi a caso o per motivazioni insostenibili»¹⁰.

Certo, ripetiamolo, nell'ottica *sola-mente* metafisica, il *Rien amato e cercato da Bataille*, appare, a fronte dell'*architettonica del Niente* 'vigilata' dalla "réalité humaine" (*luogotenente del Nichts*, la diceva Heidegger), *un nonnulla, un'inezia, non-res, ne-ulla*, uno sfrangiarsi continuo del suo 'essere' sempre poco 'consistente', giacché nessuna cosa lo definisce, né tantomeno *Es-so* si sforza di definire alcunché, proprio perché, come abbiamo visto qualche riga sopra, *Es-so* si trova nel punto preciso in cui *sono in gioco*, e pertanto resi 'mobili' e 'plastici', il sapere conoscitivo e il non sapere: cosicché essendo il *Rien* un *insostanziale nulla*, lo si può tratteggiare *come un labile ma potente "nescio"* che mette in tensione, ovvero *alla prova*, le 'correnti' del sapere (conoscitivo) e del non sapere (esperienziale). Essendo la messa in gioco (o in causa) del soggetto *vs* oggetto, il *rien* si presenta come il *dissociante*, meglio ancora, un solvente che nel mentre *pensa negativamente* perciò stesso discioglie la 'presenza' dal suo ostinato instare e la 'volge' verso l'ombra, l'assenza che pure la costituisce – come le *néгатités* sartriane: *un 'essere' intramondano che racchiude in sé del non-essere*¹¹.

¹⁰ G. BATAILLE, *Sade e la morale*, in Id., *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, cit., p. 113.

¹¹ Nel suo *L'être et le néant*, plastica e affascinante traversata del soggetto-Néant all'acquisizione dello stanziamento di Sé che ne consenta, installando nel luogo del niente la caratteristica 'specifica' di questa curiosa specie che è la nostra, il suo insediarsi, là-nel-mondo ma sempre un po' a distanza, e sempre in qualche maniera a margine, perché 'disconoscentesi' di 'apparire' così come appare il massiccio Essere, Sartre, in una mezza paginetta del suo pe(n) sante *opus*, fa entrare in scena una nozione, quella di *néгатité*, che 'modellata' a partire dai «concetti limitativi» di cui aveva parlato Kant, veniva dichiarata da Sartre una «specie di sintesi fra il negativo e il positivo, dove la negazione è condizione di positività», e da lui utilizzata a indicare quella «quantità infinita di realtà che non sono solamente oggetti di giudizio, ma [realtà] provate, combattute, temute dall'essere umano, e che sono abitate nelle loro infrastrutture dalla negazione, come per una condizione necessaria della loro esistenza». Avvertendo che è «impossibile... respingere queste *néгатités* in un

Partendo dalla locuzione: *néгатité*, e dalla sua peculiare ‘collocazione’ (“dispersa nell’essere”), pur tenendo conto della e confermando la distanza *concettuale ed esperienziale* stabilita da Bataille stesso tra il suo *Rien* e il *Néant* dei filosofi, vorrei – proprio *perché la nozione in questione*, la sartriana *néгатité*, *mi sembra, nella densa atmosfera prodotta dal soggetto-néant* produrre un “creux”, aprire uno *spiraglio ‘arioso’* – proporre un accostamento alla ‘nozione’ batailleana di *rien*, un *rien* che al pari del valeriano *rien*, *perce: scava, buca, incide, ... trapela-in...* Tutto! Per essere più precisi, voglio provare a chiedermi, isolando, per un primo approccio, solo i ‘tratti’ generali individuati da Sartre: *dispersione nell’essere, da esso sostenuta, condizione della realtà*, quanto le *néгатités* sartriane possono avere in comune con gli “objets-rien” di cui parla Bataille ne *La souveraineté*; “oggetti” che si danno a vedere nella *fenditura* dell’essere della “*réalité humaine*”, che l’insinuante *Rien* riesce ad ‘aprire’ tra le serratissime ‘persiane’ della coscienza nientificante, oggetti che hanno propriamente un *tratto*, quello della dispersione-diffusione, e sono, proprio per questo *tratto dissipativo-diffusivo, glissant* nel linguaggio ‘tecnico’ di Bataille, «condizioni della realtà» (nel senso in cui ne parlava Merleau-Ponty, vedi nota 11), il lato, anzi, che *discioglie* la singolarità dal produrre il gesto ‘sublimante’, *lo scarto sur-*

nulla (néant) extra-mondano, perché *sono disperse nell’essere, sostenute da esso, e condizioni della realtà* [c.m.]», Sartre definiva tali *néгатités*, proprio in virtù della loro disposizione nell’essere, «esseri intramondani che possiedono realtà ed efficienza quanto gli altri, ma racchiudono in sé del non-essere». Concetto, questo delle *néгатités*, che torna in un passo del bellissimo saggio di Merleau-Ponty *Il filosofo e la sua ombra*, lì dove, riprendendo una certa ‘idea’ del sensibile husserliano, scrive: «Il sensibile non è costituito soltanto dalle cose, ma anche da tutto ciò che vi si delinea, sia pure in negativo, *tutto ciò che vi lascia una traccia, tutto ciò che vi figura, anche a titolo di scarto e come una certa assenza*. [E riprendendo, dal brano husserliano che sta citando, il concetto di *animalia*, Merleau-Ponty specifica:] Gli *animalia* e gli uomini sono questi esseri assolutamente presenti che hanno una scia di negativo. Un corpo percipiente che io vedo è anche una certa assenza che il suo comportamento scava e dispone dietro di lui. *Ma l’assenza stessa è radicata nella presenza*: in virtù del proprio corpo l’anima dell’altro è, ai miei occhi, anima. *Le “néгатité” contano anche nel mondo sensibile*, che è decisamente l’universale», M. MERLEAU-PONTY, *Il filosofo e la sua ombra*, in Id., *Segni*, Il saggiaatore, Milano 2015, pp. 199-200 (i corsivi sono miei).

reale, che, facilmente, per il fatto di fondarsi sul “sur” (che è il prefisso prediletto di quell’animale che *si alza dalla terra per starle su*) può *slittare verso l’alto*, ovvero ‘spiritualizzare’, foss’anche usando (e abusando de) la via immaginifica, questo nostro ‘strano’, perché composito, mondo terrestre, *correggendo*, per fare un solo esempio, l’*impulso alla tenerezza* che, secondo Bataille, *regge e articola il campo religioso*, nel verso di una istituzionalizzazione che *smussa le punte passionali del tenero riportandolo alle ‘secche’ dell’affabilità*.

Da questo punto di vista, allora, e proprio tenendo conto dell’esempio appena fatto, il *rien* batailleano *ha un tratto eminentemente affermativo, pur nella ‘cornice del non’*, ma di un affermativo che è distante sia da una declinazione ‘superomistica’ sia dall’inclinazione all’‘erettile’ del proprio Sé, un Sé vissuto come un potenziometro e che si tiene alla larga da ogni ... *débauche*, pur ‘praticando’ una costante *débauche*.

A far da ‘supporto’ all’*abitabilità* del *luogo del Rien*, Bataille chiama in causa due ‘nozioni’: la *coscienza-senza* e l’hegeliana *notte della conservazione* – entrambe le figure viste come concetti-utensili che consentono di pensare, nella differenza ‘graduata’, un rapporto col mondo naturale e con quello animale¹², e nel contempo di approfondire sia il rapporto all’origine ‘naturale’ del nostro essere sia la nostra origine di animale-umano.

Questo *plesso concettuale* che, nei saggi redatti nel corso degli ultimi anni della sua vita, dedicati essenzialmente al *nesso animale-arte*, trova una sua, per dir così, *sistematicità*¹³ rivela il sorgere di una prospettiva specifica sulla questione del *Rien*: la luce gettata da questi testi sulla questione animalità-arte ci consente di comprendere ancor meglio il ‘concetto’ di *Rien* come una *forma particolare di rappresentazione* da intendere insieme come una *forma di assenza di rappresentazione*, al punto che si

¹² Rinvio per questo ragionamento al mio *Incanto e misura Per una lettura di Georges Bataille*, Esi, Napoli 1997, alle pp. 59-70; 107-121.

¹³ ...e penso innanzitutto e soprattutto a *Lascaux ou la naissance de l’art* (insieme al *Dossier de “Lascaux”* che nelle *Opere complete* l’accompagna), oltre alla raccolta di scritti consegnati nel libro *Documents...*

potrebbe dire, con tutta la paradossalità insita nell'espressione, che il *Rien* è una *rappresentazione cieca* (una *forma di négativité*)!

Dedotta, come stiamo per vedere, da Bataille dalla sua propria concezione dell'animale, una simile forma di rappresentazione rinvia allo spazio 'pensoso' dell'arte, ovvero a quella maniera del pensare che è capace di non ri(con)durre l'ente ai limiti della misura epistemica e di rendere viceversa possibile *afferrare concettualmente la figuralità di ciò che è attraverso una particolare rappresentazione 'spettacolare'*.

Nel testo *L'animalité*, che compare nel *Dossier du "Pur Bonheur"*, ma anche, diversamente composto, in *Teoria della religione* (scritto quest'ultimo che negl'intenti di Bataille avrebbe dovuto costituire «l'avant-propos pour *Le Pur Bonheur*»), leggiamo il seguente passo:

Rien de plus étranger à notre manière de voir inévitable que la terre au sein de l'univers muet et n'ayant ni le sens que l'homme donne aux choses, ni le non-sens des choses que ne réfléchit nulle conscience, et que nulle présence ne limite jamais.

Rappresentarsi le cose, continua Bataille, significa innegabilmente costituirle come oggetti in e per la coscienza, altrimenti, chiosa Bataille,

il leur manque cela même sans quoi ils ne seraient pas ce qu'ils sont [...] nous ne pouvons [à la vérité] qu'arbitrairement nous représenter les choses indépendamment de toute conscience, puisque *se figurer*, puisque *nous*, impliquent nécessairement des êtres n'étant pas des choses et les réfléchissant.¹⁴

Tuttavia, se così stanno le cose, come sarebbe possibile fare l'ipotesi di una terra assolutamente sprovvista di senso, collocata in un universo perfettamente muto? E anche, come sarebbe possibile rappresentarsi di conseguenza l'essere dell'uo-

¹⁴ G. BATAILLE, *op.cit.*, in OC XII, p. 534.

mo come un radicale *non-sapere*? Tutto ciò sembra possibile in qualche misura solo a partire dall'ipotesi batailleana del *cominciamento* e di un possibile rovesciamento di una simile idea la quale, se messa in relazione a certe occorrenze in alcuni testi filosofici, appare assimilabile alla figura dell'*adnihilatio rerum*¹⁵. Ma, nella ripresa fatta da Bataille, *la figura dell'adnihilatio* viene considerata nel suo rovescio, per dir così, giacché, *all'inverso di altre maniere di pensarla*, quella batailleana non presuppone né la *presenza* di un soggetto potente nell'esercizio della sua *ratio* (come in Hobbes, ad esempio), né l'insabbiamento *definitivo* del sapere umano a fronte della sterile e terrificante *contemplazione* dell'infinito (come è tematizzato da Pascal). In nessun caso il pensiero batailleano *riprende* l'idea pascaliana di «ignoranza» che discende direttamente dal *mutismo* provato dall'umano essere di fronte all'infinito; e, men che meno è possibile *avvicinare* il ricorso che Pascal fa alla *rappresentazione dell'animale*, a quella fatta da Bataille, giacché in Pascal l'animale, e si badi, si tratta di quello più minuscolo e impercettibile: un acaro, con la sua 'interna' *complessità* di organismo, diventa *lo strumento* per enfatizzare l'inutilità per la ragione umana di conoscere la sua propria condizione di "essere naturale", e il conseguenziale *invito* a farla *fnita* con la "ricerca presuntuosa" di conoscere *ciò che è*¹⁶.

In Bataille, invece, l'obiettivo dell'argomentazione 'nichilistica' è altro e di altro genere: il mutismo dell'universo e la mancanza di senso delle 'cose' fungono da 'presupposti' necessari per renderci comprensibile «la vie animale dont nous sommes un prolongement», una vita, che essendo «à mi-chemin de notre conscience nous propose une énigme plus gênante»¹⁷.

¹⁵ Rinvio per questo ragionamento al mio scritto *Il mondo ritrovato*, pp. 77-112, in F.C. Papparo, *Soggetti al mondo. Cinque studi filosofici*, presentazione di G. Alfano, Filema, Napoli 2005.

¹⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, a cura (introduzione, prefazione, traduzione e note) di B. Nacci, Garzanti, Milano 1994; il pensiero cui mi riferisco è il 185.

¹⁷ G. BATAILLE, *L'animalité*, cit., p. 534.

Di questa vita che si prolunga in noi, Bataille aveva dato in *Teoria della religione* la seguente descrizione:

Se ci rappresentiamo l'universo senza l'uomo, l'universo in cui lo sguardo dell'animale sarebbe il solo ad aprirsi davanti alle cose (non essendo l'animale né un uomo né una cosa), possiamo suscitare solo una visione dove non vediamo nulla (*rien*), poiché l'oggetto della visione è uno slittamento (*glissement*) che va dalle cose che non hanno senso se sono sole, al mondo pieno di senso implicato dall'uomo che dà ad ogni cosa il suo. Pertanto non possiamo descrivere un tale oggetto in maniera precisa. O piuttosto, la maniera corretta di parlarne può essere *apertamente* soltanto poetica, in quanto la poesia non descrive nulla che non scivoli via nell'inconoscibile.¹⁸

Nella versione che figura nel *Dossier du "Pur bonheur"*, al paragrafo tre, intitolato *La menzogna poetica dell'animale*, lo slittamento (*glissement*) viene declinato in maniera diversa e assai significativa. Leggiamo:

Se mi rappresento questo universo senza l'uomo, dove lo sguardo dell'animale è l'unicop ad aprirsi davanti alle cose, un animale non è né la cosa né l'uomo, e *la rappresentazione che io suscito è anche un'assenza di rappresentazione* (c.m.). Eppure, uno scivolamento è possibile a partire dall'animale, scivolamento che va dalle cose prive di senso se esse sono sole al mondo pieno di senso messo in ordine dall'uomo che se ne serve o compara con quelle che egli impiega, quelle cose che per lui sono di nessun uso. Anche in seno all'umanità, molti uomini, in aggiunta ai bambini, non colgono i significati definiti senza i quali non si potrebbe parlare del nostro mondo, il quale ha la sua coesione nel sapere che lo rappresenta. *Lo scivolamento di cui ho parlato* che va dalle cose sole

¹⁸ G. BATAILLE, *La sovranità*, tr. it. di R. Piccoli, con saggio introduttivo di P. Alberti, Cappelli Editore, Bologna 1978, p. 50. Ho modificato leggermente la traduzione.

alle cose conosciute *non potrebbe essere in nessun modo rigettato, ma è in esso che appare l'animale: e questo, se ne parlo, non lo dimentico mai* [i corsivi sono miei]¹⁹.

Se mettiamo a confronto questa *scena del cominciamento* con altre scene filosofiche citate (nelle quali lo slancio gnoseologico che anima il racconto si declina in funzione dell'*annientamento* di ogni traccia di mondo-prima-dell'uomo), ne vien fuori che quella di Bataille, *proprio attraverso l'idea di rappresentazione come assenza di rappresentazione*, si prova e si sforza di concepire un mondo intermedio dove potrebbe fare apparizione l'animale: quella 'cosa' *non-cosa e non-uomo* che solo in questo *intervallo* potrebbe manifestarsi. È per preservare il margine 'nullo', o *il luogo dell'animale*, un luogo che si schiude se mettiamo in atto lo *scivolamento dall'insensato al sensato*, e *conservarlo* (alla maniera dell'*aufheben* hegeliano) all'interno dell'orizzonte del linguaggio, che Bataille è indotto a ricercare la *continuità* possibile tra l'uomo e l'animale. Restaurare questa continuità, significa per Bataille riuscire a fare emergere, in filigrana dai segni che compongono il linguaggio, *qualcosa* come l'emblema, o il *monogramma* dell'animale e di quel particolare animale che chiamiamo animale-ragionante. E in effetti, se questa forma di rappresentazione, «rappresentazione di totale assenza di rappresentazione», capace di raggiungere i limiti dell'irrapresentabile o di collocarsi come 'cieca' rappresentazione *sui bordi dove finisce la rappresentazione*, presentandosi quindi come una *rappresen-*

¹⁹ G. BATAILLE, *L'animalité*, cit., p. 534: «Si je me représente cet univers sans l'homme, où le regard de l'animal est seul à s'ouvrir devant les choses, un animal n'est ni la chose ni l'homme, et *la représentation que je suscite est aussi une absence de représentation*. Toutefois un glissement est possible à partir de l'animal allant des choses dénuées de sens si elles sont seules au monde plein de sens ordonné par l'homme qui s'en sert ou compare à celles qu'il emploie celles qui ne lui sont de nul usage. Même au sein de l'humanité, bien des hommes, en sus des enfants, n'atteignent pas les sens définis sans lesquels il ne saurait être question de notre monde, ayant sa cohésion dans le savoir qui le représente. *Le glissement dont j'ai parlé* qui va des choses seules aux choses connues ne saurait donc être rejeté d'aucune manière, mais *c'est en lui qu'apparaît l'animal : cela je ne l'oublie jamais si j'en parle*».

tazione al limite, può essere compresa giacché «se donne pour un savoir sans en être un», è perché, *in quanto rap-presentazione priva di replica o di raddoppiamento*, essa allude a e coincide con una *forma di visione* delle ‘cose’ che non le riduce alla loro significazione o schema definitorio e, di conseguenza, si approssima o è *l'indice* in noi della visione incarnata dallo sguardo animale.

Insomma, nello spazio che si apre tra *la cosa-tutta-sola* e *la cosa-sola-mente-per-noi* sorge la possibilità di uno sguardo su ‘ciò che è’ che, piuttosto che trincerarsi in se stesso, sarebbe invece capace di *tenersi nell'apertura al mondo* e perciò stesso di *farsi permeabile alle cose*.

È in questo *mescolamento*, in questa *immanenza della visione*, che *l'apparire (apparaître)*, *sottraendosi alla comparizione (apparaître)* cui sempre si riduce quando *l'apparire* è *già-in vista-della-coscienza*, può manifestarsi in quanto tale, essere cioè non una *rivelazione* ma semplicemente una *manifestazione trans(ap)parente*²⁰, che non allude-a né illude-con nessun *retroscena o retromondo diversi da quelli che appaiono nella visuale trans(ap)parenza*.

Se per Bataille ci sono «bien des hommes, en sus des enfants», per i quali il mondo non si richiude nel sapere che lo ripresenta-rappresenta ma *semplicemente si schiude ai loro occhi in tutta la sua multiforme varietà*, ebbene, questa *dischiusura*, all'opera, secondo Bataille, nello sguardo animale, trova una sua *continuità in una particolare forma e maniera dell'umana coscienza*: la *coscienza-senza*, o meglio ancora, la *coscienza-rien*, una *coscienza che nel suo sapere-nulla accoglie senza annientarlo il mondo là, di là dalla coscienza(di)sapere, giacché si fa nulla rispetto al mondo là-fuori*, nel senso che lo fa *dischiudere* entro il suo spazio visuale *senza previamente contrassegnarlo come già-visto, o saputo*, e modulandosi invece come una *visione a visione* ‘prima’ di ogni significazione.

²⁰ Rinvio, per questo ragionamento e soprattutto per il *décalage* tra *apparaître-apparaître*, al mio saggio *Transitabilità e trans(ap)parenza del pathos. Sulla nozione di “rappresentazione semplice” nella filosofia di Michel Henry*, pp. 41-83, e in particolare le pp. 45-48 e 73-76.

In coerenza con quanto affermato dall'Hegel giovanile: «La morte dell'animale è il divenire della coscienza», una definizione richiamata da Kojève nel suo corso sulla *Fenomenologia* e da Bataille posta in exergo al suo commentario (*Hegel, la mort et le sacrifice*) del commentario kojéviano, quella definizione diventa per Bataille non soltanto *the chief point* per pesare-pensare la *continuità* tra lo *spazio mediano dell'animale e la sua peculiare visione* con *ciò che* si potrebbe chiamare, senza nemmeno forzare tanto il testo batailleano, lo *spazio [dell']inconscio*, intendendo qui il termine *inconscio*, così come voleva l'ultimo Freud, quale *incarnazione e segno di ciò-che-resta-fuori e a margine* della 'potenza euristica' dell'umana coscienza, intesa, una volta *ripulita integralmente la psiche dalle macchie e tracce della 'presenza (dell') animale' in essa*, come una psiche *interamente 'astratta' da ciò che la circonda*. Pur 'vedendoli', con il suo sguardo strabico, *questi segni animali*, la coscienza-tutta-e-solo-significante, *instaura una ce(n)sura radicale* «con il resto dell'accadere universale», *dove accadono altri enti e altri viventi*, e fa iniziare il *mondo di là da sé come sola-mente umano mondo*.

Viceversa, per Bataille, memore della 'saggia' affermazione hegeliana, è esattamente *lo spazio (dell') animale e quello ad esso legato-'risonante' dell'(e nell')inconscio*, che mette a tema nei suoi scritti in direzione di un ripensamento e nel *senso della continuità tra immanenza e trascendenza, tra mondo e soggetto, tra inconscio e coscienza*. Ciò significa che la sua *annihilatio mundi* ambisce più a comprendere e a *dare a vedere* la continuità tra mondo animale e mondo umano, che a *confermare* la superba e 'mostruosa' *insorgenza della figura umana vista come soglia assoluta della discontinuità con tutto il resto!*

Le tracce di questa continuità – *presenti* anche nella nozione di *sovranità* – non hanno la tendenza, come nel caso di Hegel, a sedimentarsi nell'orizzonte del *Geist*, ma piuttosto a costituirsi, nello spazio psichico e coscienziale, in *forma di ritmo strutturante la cosiddetta interiorità in risonanza con il mondo-là-fuori*.

Nel paragrafo due di *L'Animalité*, Bataille trattando dell'«immanenza di un organismo vivente nel mondo» e parimenti di una tensione «verso la possibilità dell'autonomia», scrive:

Le mouvement qui le constitue est toujours double, toujours il s'oppose à lui-même en se divisant, comme s'il n'avait voulu s'isoler et croître que pour mieux prodiguer son acquis, le perdre et finalement se perdre tout entier. Je puis donc distinguer à première vue dans ce mouvement contradictoire à la fois la volonté de transcendance, niant cet écoulement qui se fait mais dans l'isolement le plus fermé, et la volonté opposée d'immanence où le cercle se rouvre et où l'isolement n'est plus qu'un leurre. Mais cette contradiction n'est vraiment donnée que dans l'existence humaine, en ce sens que la transcendance doit être bien définie avant que l'inanité n'en apparaisse. Jamais l'isolement de l'animal ne se dégage au point de pouvoir être saisi: le temps d'arrêt ne lui est pas donné, qui constitue la transcendance, et permet un instant d'oublier le torrent où elle va sombrer. Jamais dans l'animalité, nous ne pouvons perdre de vue la souveraineté de l'immanence.²¹

È evidente che questo movimento non può accadere nello spazio della coscienza, la cui teoria generale, ancora una volta, si mostra, in Bataille, fortemente influenzata dall'insegnamento hegeliano:

dès l'abord, dans la différence entre l'animal et moi, l'inconnaissable se mêle à ce que je connais : je connais ma conscience, mais seulement dans la mesure où un ou des objets connus lui sont donnés. Je ne veux pas dire : il n'est pas de conscience sans objet. Si cette proposition est justifiée, sa portée est bien étroite : cela signifie que la conscience se révèle en premier lieu pour elle-même, comme conscience d'un objet, ou mieux que la conscience ne révèle jamais que des objets. Cela veut même dire à la fin qu'il n'est de connaissance que des objets et que la conscience qui connaît ne se connaîtrait pas si elle ne connaissait d'abord l'objet, puis elle-même du dehors isolément saisie comme un objet, puis cet objet comme autre qu'un objet. Mais la conscience objet et non-objet dont je parle est ma conscience en tant que l'humanité me détermine.²²

²¹ G. BATAILLE, *La sovranità*, cit., XII, pp. 533-534.

²² *Ivi*, pp. 534-535.

Gli elementi che determinano la differenza in questione emergono dunque in maniera assai evidente, non potendo il loro oblio che configurare l'obliterazione brutale della specificità della specie umana, vale a dire la facoltà della parola. Ora, se Bataille, al seguito di Hegel, considera la coscienza come conoscenza di oggetti, risulta evidente che essa non può in prima istanza che 'agire' i 'propri' oggetti, gli oggetti-significati. Il divenire della coscienza, che presuppone la morte dell'animale, determina innanzitutto questo: l'animale, potenza vocale, muore come 'vociante' nell'articolazione della consonante, vale a dire nella disposizione della 'significazione'. *Ma il suono animale, sebbene preso nella rete a maglie fitte dei nomi e dei concetti, viene imprigionato ma non sparisce.* Bataille considera in maniera incontestabile il fatto che il linguaggio, nella sua struttura, si configuri così. Cosicché, per poter volgersi verso l'animale e 'com-prenderlo', e poter altresì comprendersi, in quanto soggetto linguistico, anche nella sua animalità, occorre che la coscienza *sospenda necessariamente* la sua *vocazione linguistica*. Solo così, la *lingua delle forme* potrà sorgere e consentire alla coscienza di ricollegarsi alla dimensione animale che la 'precede'.

Quando alla fine del passo citato, Bataille scrive che «la coscienza oggetto e non-oggetto di cui parlo è la mia coscienza in quanto l'umanità mi determina», egli sa bene che a causa di questa medesima determinazione, la coscienza è essenzialmente un essere-di-sapere, riconoscibile da questo *tratto* e perciò suscettibile di essere *distinto* dal mondo degli altri viventi. È proprio a partire da questa prospettiva, ineluttabile ma ristretta, che è possibile prendere una distanza con la dimensione della pura vita e *discriminare* il sé-umano dall'animale. Quest'atto è possibile solo a condizione di attribuire alla coscienza la facoltà di nominare, come la possedeva Adamo, e di fare di una simile facoltà la sua caratteristica principale. Ed è ancora questo gesto a determinare *l'elevazione della coscienza*, con un «tempo d'arresto [...] che costituisce la trascendenza». Un tempo questo, che altro non è che il *tempo fermo* proprio alla definizione nominale-concettuale (e che viene a coincidere anche con la temporalità del progetto, dinamica e attiva solo in apparenza). Ed è ancora questo gesto a interrompere ogni continuità possibile tra le forme e i significati, in maniera tale da «perdere di vista la sovranità dell'immanenza»²³.

²³ *Ivi*, p. 534.

Nel suo desiderio di pensare la *sospensione* della discontinuità linguistica, come ciò che più propriamente connoterebbe l'umano²⁴, Bataille sembrerebbe mostrare-dirigersi verso una *visione panica, fusionale-inglobante*, delle *varie e variegate differenze che caratterizzano* il nostro pianeta, una visione dove non ci sarebbero né fratture, né salti, ma solo *scansioni* 'evolutive' che *'annienterebbero'* ogni presunzione umana-troppo-umana di *pensarsi come il salto assoluto della e nella Natura*, una specie, come diceva Scheler, caratterizzata, nel suo essere, dall'essere, contrariamente all'animale «che dice sempre "sì" alla realtà effettuale, anche quando l'aborre e la fugge», colui che *«sa dire di no»*, l'*«asceta della vita, l'eterno protestante* nei confronti di ogni realtà *meramente effettuale»*²⁵.

In realtà, la *contestazione* batailleana del *primato linguistico dell'umano rispetto alle altre specie*, proprio per la centralità che nel suo pensiero riveste *l'animalità*²⁶ e insieme a questo per la *continuità*, sul piano della riflessione teorica, della 'posizione' dell'animale con l'impianto hegeliano più che con quello heideggeriano²⁷, in base al quale impianto *l'animal* non è «la cosa più estranea», ma, hegelo-freudianamente, *la 'cosa' Unheimliche*, un «elemento» *drammatico e familiare al contempo, che, perciò stesso, ci ispira repulsione e desiderio*.

²⁴ ...e che trova ad esempio in Hegel e in Heidegger due dei suoi massimi sostenitori. Rinvio, per una disamina sintetica ma puntuale di tale tematica, alle analisi di G. AGAMBEN contenute nel suo *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, in particolare le pp. 55-78.

²⁵ M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, in particolare si vedano la p. 137 e per la citazione data nel testo p. 140 e anche 141.

²⁶ Si vedano in particolare le riflessioni consegnate in *Lascaux o la nascita dell'arte*, a cura di S. Mati, tr. it. di E. Busetto, Mimesis, Milano 2007 e gli articoli contenuti nell'antologia *Laldilà del serio e altri saggi* da me curata (con tr. mie e di Cesare Colletta) per Guida, Napoli 2000, in particolare le pp. 289-293, 359-377, 379-387, 501-504, e l'articolo *La religione preistorica*, cit.

²⁷ Rinvio nuovamente al testo cit. di AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, pp. 68-70, in particolare alla p. 68, dove Agamben precisa che: «Diversamente che in Hegel, [per Heidegger] il vivente, l'*animal*, è, per l'Esserci, la cosa più estranea, la "più difficile da pensare"».

Da qui, anche una diversa *collocazione* del linguaggio²⁸, collocazione che due sole affermazioni prese da *Teoria della religione* sono sufficienti a chiarire:

...ci conosciamo distintamente e chiaramente solo il giorno in cui ci percepiamo dal di fuori come un altro;

il linguaggio definisce da un piano all'altro la categoria del soggetto-oggetto, del soggetto oggettivamente considerato, chiaramente e distintamente conosciuto dall'esterno, per quanto si può.²⁹

In effetti, questi passi rivelano la prossimità del pensiero batailleano sul tema del linguaggio a quello hegeliano. Basta, per confermarla, riportare, dall'hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, la seguente precisazione:

Linguaggio e lavoro sono estrinsecazioni nelle quali l'individuo non si mantiene e non si possiede più in se stesso, e in cui anzi egli lascia che l'interno esca totalmente al di fuori di sé, e abbandona l'interno alla mercé dell'altro.³⁰

Dal momento in cui Bataille fa propria una tale prospettiva sul "fenomeno" (linguistico), l'interrogativo sul linguaggio da parte dell'essere parlante, in ragione della sua capacità di abitare lo spazio «tra la cosa tutta sola» e «la cosa significata dall'uomo», non può che aprire il campo di apparizione dell'animale, spazio che, nei termini hegeliani, sarebbe quella della pura sonorità. Di contro, secondo Bataille, questo spazio sarebbe da considerare come lo *spazio di poeticità dell'animale*, o, per dir meglio, della

²⁸ ...memore, come si è già detto, dell'affermazione hegeliana: «La morte dell'animale è il divenire della coscienza», come a dire, con le parole di Agamben, «il linguaggio non [è per Hegel] semplicemente la voce dell'uomo, ma l'articolarsi di questa in "voce della coscienza" attraverso una *Voce della morte*», *ivi*, p. 69.

²⁹ G. BATAILLE, *Teoria della religione*, cit., p. 57.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 209.

menzogna poetica dell'animale, nel quale lo spazio plastico delle forme troverebbe la propria origine. Tutto ciò viene confermato da un passaggio contenuto in un articolo su Lascaux, lì dove Bataille precisa quanto segue:

le tracce che [i primi uomini] hanno lasciato della loro remota umanità, pervenutaci dopo decine di migliaia di anni, si limitano, o poco ci manca, a rappresentazioni di animali. Quegli uomini hanno reso sensibile per noi il fatto di essere divenuti tali perché non più limitati dall'animalità, ma l'hanno reso sensibile *lasciandoci l'immagine stessa dell'animalità da cui evadavano*. Ciò che i mirabili affreschi annunciano, con un impeto giovanile, non è solo il fatto che l'uomo che li ha dipinti *smise di essere animale dipingendoli, ma che smise di esserlo dando dell'animale, e non di se stesso, un'immagine poetica, che ci seduce e ci appare sovrana*. [...] In effetti, non soltanto l'uomo antico diede dell'animale solo un'immagine affascinante e naturalistica, ma quando volle invece, e maldestramente, rappresentare ciò che lui stesso era, *dissimulò i propri tratti sotto quelli della bestia che non era, ammise solo a metà la forma umana e si attribuì la testa d'un animale*.³¹

Secondo Bataille, «gli artisti compiuti» di Lascaux trasmettono all'umanità a venire la testimonianza di un fatto rimosso ma *incontestabile*: che per divenire-uomo, e acquisire consapevolezza di un simile passaggio, l'uomo deve necessariamente passare attraverso l'atto di *tradurre l'immagine di sé in rappresentazione dell'animale*³².

³¹ G. BATAILLE, *Il passaggio dall'animale all'uomo e la nascita dell'arte*, in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 362. Sull'importanza di Lascaux nella riflessione batailleana, rinvio da ultimo al testo di D. FABRE, *Bataille à Lascaux. Comment l'art préhistorique apparut aux enfants*, L'Échoppe, Paris 2014.

³² Si veda al riguardo, e per sottolineare ancor di più *la necessità, nel nostro diventare umani, di passare per l'animale*, quanto scrive Bataille a proposito del fatto che «i pittori di Lascaux» si erano limitati, nel dipingere *la figura umana* a pochi tratti infantili, a una grossolana schematicità, mentre avevano riservato *tutta la loro capacità pittorica alla rappresentazione, vivamente sensibile, dell'animale*: «Cette négligence ne témoigne-t-elle pas d'une

Per noi, scrive ancora Bataille e intende qui noi animali storici, noi i *civilizzati*, il mondo animale è opaco, in una certa misura inesistente, ma per l'uomo della preistoria, come per il moderno Siberiano, questo mondo che è chiuso per noi, era aperto e trasparente: esso sembrava penetrato di pensiero umano. *L'uomo sapeva ciò che l'animale pensava e l'animale sapeva ciò che l'uomo pensava*. E come gli uomini tra di loro si ingannano, gli uomini potevano ingannare gli animali. In ogni caso l'uomo [preistorico] viveva in questo mondo animale dal quale dipendeva la sua vita interamente, in quanto essenzialmente ne traeva la propria sussistenza, per non parlare dei suoi vestiti e di una parte dei suoi utensili. *Questa trasparenza per lui dell'animalità ordinava l'intera sua vita*.³³

intention essentielle par rapport à laquelle la représentation d'un homme n'avait pas d'importance en elle-même, elle n'avait d'importance en effet que par rapport à l'animal. Il était nécessaire en effet de donner à l'évocation de l'animal non seulement la valeur centrale, mais un caractère sensible [...]. L'animal devait être en un sens rendu présent dans le rite, rendu présent par un appel direct et très puissant à l'imagination, par la représentation sensible» (OC IX: 327). Come a dire, in altri termini, che questi uomini vivevano «devant l'animal non comme devant un inférieur ou comme une chose, comme devant une réalité négligeable, mais comme devant un esprit semblable» senza la necessità stupidamente presuntuosa da parte de «l'homme le plus cultivé qui s'est défini comme le roi des animaux» di dichiarare da questo rango *presunto* che «un animal ce n'est rien, si l'on veut ce n'est qu'une chose» (OC IX: 326)! Contrariamente a quest'abitudine degli *animali storici e poststorici di trascendersi rispetto all'animale*, gli umani preistorici, dato il loro *intimo e quotidiano rapporto con gli animali*, diciamo pure, la loro totale *coesistenza*, sia *in concreto che in effigie, con l'animale*, proprio per questa loro non necessità di *trascendere l'animalità*, dissimulavano «leur humanité sous un masque» (OC IX: 329). Ragion per cui, aveva annotato altrove Bataille (*All'appuntamento di Lascaux, l'uomo civilizzato si ritrova uomo di desiderio*), in G. BATAILLE, *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit.) se il miracolo Lascaux un *insegnamento* fornisce, attraverso le rappresentazioni artistiche degli animali, all'uomo civilizzato, incapace di rinunciare «a una ragione che sola del resto conosce il limite della ragione», esso sta sicuramente nel fatto, *complici quelle pitture*, di mettersi nella posizione «di non rinnegare più *ciò che siamo*», e di conseguenza di non denigrare né disprezzare quell'*animalità* «che attraverso l'uomo di quelle oscure caverne [...] non abbiamo cessato di prolungare» (p. 382), in questa maniera l'uomo civilizzato *imparando* dai «peintres de Lascaux» *a ritrovarsi uomo di desiderio!*

³³ G. BATAILLE, *Dossier de Lascaux*, in *Œuvres de G. Bataille*, vol. IX, pp. 368-369, i corsivi sono miei.

Ora, questo passo ci permette di assumere con convinzione *una formulazione* a proposito di una «rispondenza e una risposta» nel rapporto uomo-animale, usata in un altro contesto, ma che ha, nella penna del suo autore dal quale preleviamo la formulazione (o ri-formulazione) che stiamo per leggere, le proprie ‘radici’ sia nel testo batailleano che nel testo per eccellenza che ‘mette a fuoco’ *il passaggio dall’animale all’uomo*, e cioè quello darwiniano. Una formulazione che, sortita da una frase di Darwin nella *Descent of Man*: «ogni allevatore imprim[e] il carattere della propria mente, il suo gusto proprio e giudizio sui propri animali», congiunta a quest’altra, sempre dalla *Descent*, «...l’uomo porta sul proprio schema corporeo lo stampo indelebile della sua origine inferiore», dà adito a questa apparentemente paradossale dichiarazione: «...l’intelligenza umana è depositata presso l’animale», e l’uomo può pensare «solo in grazia alla presenza dell’animale»³⁴.

È questa *verità darwiniana* che lo sguardo dell’uomo disdegna di assumere, poiché, come sottolinea Bataille, «lo sguardo dell’uomo moderno verso gli animali, lo sguardo generale, estrinseco alle reazioni individuali, con il quale li vediamo, è uno sguardo assente, è lo sguardo con il quale vediamo le cose utili e qualunque. Ai nostri occhi, generalmente, l’animale non esiste...»³⁵. Uno sguardo, questo umano troppo umano sguardo, che impedisce qualunque *corrispondenza* tra le due dimensioni, che *cancella qualsivoglia affinity tra i due regni e le due figure* e che condanna l’uomo a escludere *previamente* qualunque *segno (dell’) animale* e a sostuirlo, da sempre e per sempre, *con l’insegna magni-loquente dell’animale non più animale dacché parla*, e a inscrivere *quell’altro vivente che ci precede* sotto la figura de *la Cosa*, la più remota, la più lontana, la più distante *e sotto tutti i punti di vista* la più *incomprensibile e inscrivibile raffigurazione: l’opacità dell’oggettuale*.

³⁴ Così scrive Sergio FINZI nel capitolo sesto, p. 165, del suo *Gli effetti dell’amore*, Moretti & Vitali, Bergamo 1995.

³⁵ G. BATAILLE, *Il passaggio dall’animale all’uomo e la nascita dell’arte*, cit., p. 372.

Prima di portare il lettore su quest'ultima questione, vale la pena riprendere sinteticamente e ribadire la centralità del *con-cetto batailleano di Rien* (dal quale abbiamo fatto 'discendere' *la lingua delle forme*) un concetto che non avendo nulla a che vedere con quello 'universitario' di *Néant*, apre, invece, alla possibilità, come si diceva all'inizio di questo testo, di *pensare la dimensione e il posto dell'animale*, esattamente collocato nel *luogo del Rien*, e dunque *cum-prehensibile* sotto il segno del *Non-qualcosa*, appunto: un 'corposo' *Rien*.

Ho sintetizzato con *concetto 'universitario' di Néant* una presa di posizione di Bataille fatta in apertura di una sua *Conférence à la Société d'Agriculture* (e riguardante la tematica di Lascaux con le sue 'pitture'), nella quale, a proposito della sua 'iscrizione' nella filosofia, sotto la dicitura: «un philosophe irrégulier», caratterizza la propria *irregolarità* col fatto di *non voler (e non poter) concidere in nessuna maniera con la philosophie universitaire*, una declinazione questa della filosofia che, qualche riga più sotto, Bataille ripete per dire che la sua «filosofia», che «in un certo senso non è così distante da quella di Sartre», in realtà non può esserlo e che se si definisce un *non-esistenzialista* (nonostante qualcun altro l'abbia fatto nel volume dedicato all'esistenzialismo della collezione *Que sais-je?*), il suo non esserlo dipende quasi esclusivamente dal fatto che l'esistenzialismo è divenuto una «filosofia universitaria»³⁶.

Il lettore attento dei testi batailleani, riconoscerà, nell'uso sintetico che ne ho fatto: il concetto *universitario* di *Néant*, la puntuale presa di posizione che lo stesso Bataille aveva esposto, in una nota dell'*Introduction* a *La Souveraineté*, della differenza capitale da lui istituita tra il *Néant* dei filosofi e il suo *Rien*. Ne ho già più volte parlato (sin dal primo mio testo su Bataille: *Incanto e misura*), della scarsa attenzione e rilevanza, da parte degli interpreti di Bataille, verso la distinzione voluta dall'autore tra *néant* e *rien* (e cominciando proprio lì dove il rilievo è stato *(in)scritto* dall'autore in persona, cioè dal testo *La souveraineté*,

³⁶ G. BATAILLE, *Dossier de Lascaux* cit., p. 325.

che nella traduzione italiana ha subito un *esplicito, ma ingiustificato, rovesciamento*, per cui lì dove Bataille ha usato: *rien*, lo si è tradotto con *niente* e lì dove c'è scritto: *néant*, lo si è tradotto con *nulla*, dando così al lettore italiano una versione *inesatta* di ciò che Bataille intendeva affermare con la sua opposizione!)³⁷.

Per chiarire ulteriormente lo spazio e la funzione del *rien* nella riflessione di Bataille, vorrei ritornare sulla tesi che Agamben sostenne nel suo *Il linguaggio e la morte*³⁸.

La tesi avanzata coincide, curiosamente, nella sostanza dell'obiezione con quella formulata da Sartre o con l'idea di un sapere, come quello hegeliano, che, quantunque *innervato e scandito* dal *negativo*, inghiotte e macina, *sans phrases* e con *ostinata volontà di annientamento*, qualsivoglia 'intoppo' al suo 'discorrere' («Un pensiero che voglia pensare al di là dello hegelismo, non può, – scriveva Agamben – in verità, trovar fondamento, contro la negatività dialettica e il suo discorso, nell'esperienza (mistica e, se coerente, necessariamente muta) della negatività senza impiego; essa deve, invece, trovare un'esperienza di parola che non supponga più alcun fondamento negativo.»)

Rinforzata sulla base dell'analisi di alcune lettere di Kojève (in modo particolare di quella dell'8 aprile del '52, erroneamen-

³⁷ È doveroso segnalare, oltre agli scritti di Chiara Di Marco, di Sara Colafranceschi che hanno accolto e confermato la distinzione batailleana da me messa in evidenza (si vedano da ultimo i loro testi, nel volume collettaneo a cura di C. DI MARCO, *Georges Bataille Des mots pour l'impossible*, Édition Mimésis, Milano-Udine 2018), lo scritto di Massimiliano Roveretto che in una nota del suo articolo: *Corrispondere al nulla, Bataille con Nietzsche* (che si trova insieme ad altri testi nel volume collettaneo della rivista *aut aut* dedicato al pensiero nietzscheano: *Con Nietzsche*, n. 367, luglio-settembre 2015, il Saggiatore, Milano), ha sottolineato, richiamando quanto da me scritto per l'appunto in *Incanto e misura*, che «chiarire lo statuto [del *rien*] "nulla" in relazione al senso d'insieme del discorso di Bataille è determinante»; *art. cit.*, pp. 69-70.

³⁸ ...nell'*Excursus 4* dedicato a Bataille, G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, pp. 64-67. Della lettura di Agamben, mi sono occupato anche nel saggio *Per non scrivere sotto dettatura: il tempo dell'immediato*, contenuto ora nel mio *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis, Milano-Udine, 2012; si vedano le pp. 70-71 e in particolare le relative note.

te attribuita a Kojève³⁹), la tesi di Agamben mira a dimostrare quanto le argomentazioni batailleane sulla *negatività senza impiego* non possano da un lato esser «giocate» *contro il sistema hegeliano* (si veda l'inizio dell'*Excursus 4*) e dall'altro non reggano alla prova della contestazione kojèvia della dimensione della *satisfaction*, a parere del “saggio hegeliano” passibile di tramutarsi in *farsa* e da qui l'invito a Bataille («réduisez à néant ce qui n'est que néant, c'est-à-dire réduisez au silence la partie angelique de votre livre», scriveva Kojève dopo aver letto *L'expérience intérieure*), non riuscendo tuttavia Kojève (e Agamben che lo segue e, come tra poco vedremo, malamente lo rinforza) a comprendere, *nel suo senso vero*, l'espressione batailleana della *negatività senza impiego* e la connessa ‘soddisfazione sovrana’, assolutamente non traducibile nella *figura del Néant* (cara a Sartre e agli heideggeriani) e piuttosto *aperta ed esposta* al *glissement vers le Rien*, ovvero a quell'*avventura dispendiosa, lussuosa e inutile perché inscritta statutariamente nel passionale Non serviam, del Rien, un Rien* la cui *intensa figura* si intravede in queste parole:

È l'essere stesso, alla maniera in cui lo formano i movimenti tumultuosi delle nuvole nel vento del cielo [...], l'essere quale lo produce e lo perde la sua stessa passione.⁴⁰

È questo tipo d'essere, e di esseri, e l'esperienza che ne fanno gli esseri umani in particolari esperienze, che Bataille cerca di *tematizzare sotto la figura del Rien*, rispetto a cui, si potrebbe

³⁹ Le si possono leggere ora in G. BATAILLE, *Choix de lettres (1917-1962)*, édition établie, présentée et annotée par M. Surya, Gallimard, Paris 1997. Le lettere a Kojève si trovano alle seguenti pagine: 119-120; 126-127; 131-136; 441-443; 573. Per quanto riguarda le lettere di Kojève a Bataille, si veda il volume di A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, a cura e con una *Nota* di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, alle pp. 223-231. Per l'attribuzione inesatta di una lettera di Bataille dell'8 aprile 1952 a Kojève, riportata e attribuita da Agamben nel suo testo *Il linguaggio e la morte* come di mano di Kojève, rinvio a ciò che ho precisato nel mio saggio cit. “*Per non scrivere sotto dettatura*”: *il tempo dell'immediato*.

⁴⁰ G. BATAILLE, *Storia dell'erotismo*, a cura di F. Rella, traduzione di Susanna Mati, Fazi editore, Roma 2006, la citazione (in una tr. leggermente modificata da me) la si legge a p. 162.

obiettare ad Agamben (da sempre ottimo e raffinato lettore dei testi altrui, ma non in questo caso, a quanto pare) che il concetto batailleano di *rien*, sorto e articolato, oltreché e *in primis* dall'esperienza erotica, dalle riflessioni congiunte sull'animale e sull'arte, si approssima, più che al *niente* della mistica, a certe idee messe in campo dai poeti (come mostra lo stesso Agamben nella *settima giornata* del seminario dedicato al tema *Il linguaggio e la morte* ed esemplati dal *trobador* Aimeric de Peguilhan con la sua *Tenzo de non-re* e da Giacomo Leopardi con il suo *L'infinito*).

Il *rien* di Bataille è esattamente quel, *letterale, nien* (“mas al *nien* vueil respondatz”) che leggiamo nel penultimo verso della prima strofa della *tenzo de non-re* di Aimeric de Péguilhan, un *nien* che reso giustamente con il termine *nulla* (“ma voglio che al *nien* [*nulla*] rispondiate”), e che, in maniera ancora più precisa viene tradotto, nell'ultimo verso della prima strofa, lì dove leggiamo: “et er la tenzos de *non-re*”, così: “ed è la tenzone del *nulla*”, *non-re*, appunto, un *non-re*, ovvero *non cosa*, che, in maniera ancor più analitica ed etimologica, si legge nel sesto verso della seconda strofa, lì dove il “respondedor”, “poiché del puro *nulla* mi volete fare responder”, per dire il *nulla*, lo enuncia a questa maniera: *qe res non es* (letteralmente: *cosa non è*)⁴¹.

E in effetti, è proprio questa locuzione: *qe res non es*, che troviamo impiegata, *alla lettera*, da Bataille nel suo saggio *L'erotismo o la messa in questione dell'essere*, all'inizio di un paragrafo decisivo, intitolato *L'origine de ma méthode*, per *indicare* ciò che

⁴¹ Rileggendo la *tenzo* di Aimeric de Peguilhan è divertente notare come in essa sia già *all'opera una distinzione*, che sarà poi quella fatta propria da Bataille, tra il *nient* e il *res non es* (ma anche: *non-res*), cioè il *rien*, e come questa *differance* non sia tenuta in nessun conto dal traduttore, il quale lì dove, espressamente e concettualmente, Aimeric pone il *differenziale linguistico* tra il *niente* e il *nulla* (ad esempio, scrivendo nella terza strofa al verso settimo: *Nient a nom* e alla quinta strofa al verso cinque: *el resonz es nienz*), traduce tutte le volte, *indifferentemente*, il *nient* o *nienz* con *nulla*, non facendo capire al lettore il legame, che il *trobador* invece evidenzia, del *nient* con la *nomina-zione linguistica* e del *non res* con l'aldiqua del nome, ovvero la *res*. Insomma se il *nient* o *nienz* ha un rapporto strettissimo con il nome (*Nient a nom*), il *non-res* o *res non es*, cioè il *ne-ulla*, *vice versa*, è *in sospensione* tra la cosa e il nome, come si vedrà enunciato chiaramente da Bataille.

sta appunto all'*origine* del suo metodo, tutto basato e articolato sul *Rien*, ovvero su un *nulla d'essere*, cioè su un *non qualcosa*, che schiude al suo autore *la possibilità di pensare l'essere al di là della sua oggettivazione*, al di là della sua *torsione discontinuista*, meglio ancora della sua *inevitabile declinazione chosiste*⁴², *senza tuttavia pensare lo spingersi al di là dell'essere* come obiettivazione, come un ritmico discontinuarsi, nei modi *a-leiteici* e nella maniera 'in-appariscente' della *radura improvvisa e abbagliante* in cui *si staglia* il 'perseverante Essere'. Piuttosto *pensando la coppia continuità/discontinuità* «nel momento della divisione, sul limitare» della *continuità-nel mentre-si perde* e della *discontinuità-nel mentre-si fa*, ovvero in quello «*stato sospeso*» dove le 'correnti' della continuità e della discontinuità *sono ancora e per un rapido lasso di tempo*, «*in un lampo*», *due labbra congiunte che stanno per schiudersi*, lo spazio, appena accennato, della *schiusura significativa*, o l'avvento del *non-più e non-ancora*, giusto quel *nulla*, o anche il *nonnulla* di tempo, quel *fra-tempo* dove l'"essere" non è ancora una cosa, ovvero un/il prepotente *dis* messo sopra, a mo' di croce di sant'Andrea, a negare-opacizzare la *continua-unità* di sé con sé, e non è più ancora l'*adesiva e confusiva* intensità di sé, discioglientesi nel proprio bruciante sé, ma è piuttosto un *infra*, posto 'sotto' e 'in mezzo', e soprattutto *aldiqua della babele linguistica e al di là della confusività sentimentale*, un *non-coscosa* vivente e conoscentesi nello spazio-tempo del *fra*, dell'*inter*, delle *labbra che appena si schiudono*, vale a dire un *essere che vuole approssimarsi ad altro da sé*, con una sensibilità 'affettiva', non 'affabile' ma 'seduttiva', simile, per certi versi, alla roussoviana "sensibilità morale"⁴³, *e che sa, però, fino in fondo e dunque mai afferrandolo*

⁴² «Una continuità unisce l'essere al didentro: al di fuori una discontinuità lo limita...L'essere *ci* è dato nella discontinuità. Noi non concepiamo *nulla* senza la discontinuità [...]...mai l'essere è colto, obiettivamente colto, altrimenti che come una cosa», G. BATAILLE, *L'eroticismo o la messa in questione dell'essere*, in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F.C. Papparo, tr.it. di C. Colletta e F.C. Papparo, p. 415.

⁴³ «Sensibilità ... attiva e morale, la quale non è altro che la facoltà di legare i nostri affetti ad esseri che ci sono estranei», J.J. ROUSSEAU, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, *Secondo dialogo*, cit., p. 898.

sola mente, il radicale e tuttavia impossibile desiderio di prossimità integrale. Come ho già scritto altrove e ora qui riprendo, se al fondo di quel *desiderio di comunità* altra ‘tenzon’ non v’è se non quella della *tensione-passione*, occorre sapere fino in fondo che se «è solo la passione, come passivo aprirsi all’altro fuori di una logica appropriativa dell’altro, che può rendere possibile l’esser-in-comune, aldilà di ogni presunzione di rendere effettivamente stabile la ‘comunità’ che accade, cadendovi, nel fuoco della passione che suscita»⁴⁴, occorre anche ripetere fino allo sfinimento che *il proprio della passione è consumare-consumarsi e che dunque nel suo ‘fuoco’, per chi la assume quale cifra del proprio esistere, vanno a finire, per definitivamente estinguersi, tutti i tipi e le pulsioni monoteisti* (civile, politico, religioso), lasciando così libero corso a ciò che resta dopo l’estinzione dell’uni-voco e del mono, ovvero alla *danza delle non indifferenti differenze singolari* le quali, aldilà della comunanza e oltre la forzosa anche se necessaria civilizzazione, mirano a connettersi lungo e secondo il corso della più *‘appassionata’ filia*, espressa alla maniera paradossale del suo autore: «Dobbiamo pensare fino al limite per non essere più vittime del pensiero, agire fino al limite per non essere più vittime degli oggetti che produciamo».⁴⁵

Dò allora, per mostrare la corrispondenza del pensiero batailleano del *rien* con la dicitura trobadorica, *qe res non es*, il seguente passaggio del saggio *L’erotismo o la messa in questione dell’essere*, che chiude il paragrafo sulla dimensione della scissiparità⁴⁶ e apre a quello successivo dove viene enunciato il nucleo del suo metodo:

...nell’erotismo, scriveva Bataille, qualche “cosa” viene distrutto, qualche “cosa” si muta in nulla, al punto che, in definitiva, l’oggetto coincide con il soggetto. Nella riflessione obiettiva, la

⁴⁴ F.C. PAPPARO, “*Tutto quel che è deve essere consumato*”, *Postfazione* a G. Bataille, *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, a cura di F.C. Papparo, Cronopio, Napoli 2007, p. 191.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 416-417.

⁴⁶ ...che Bataille dichiara essere «la base oggettiva della riproduzione sessuale [e] al contempo quella dell’erotismo», per indicare *il proprium dell’esperienza interiore* di contro alla *riflessione obiettiva* (esemplati con la dimensione erotica).

cosa che ci era data sfugge nella riflessione del soggetto su se stesso, facciamo l'esperienza della scomparsa. L'elemento afferribile dell'esperienza è colto negativamente; ciò che afferriamo è, per dir così, il vuoto lasciato: abbiamo afferrato, ci sforziamo di afferrare ancora e a un tratto non afferriamo *nulla*.

Poi a seguire, rovesciando l'ultima riga del passo precedente: «ci sforziamo di afferrare ancora e a un tratto non afferriamo *nulla*», e per indicare, però, «l'origine del mio metodo», Bataille precisa che:

In qualche modo anzi, noi afferriamo il *nulla*. È divertente che la lingua francese, partita dalla parola *rem* che voleva dire cosa, le abbia dato il significato di *nulla* [rien]...

Questa chiarissima *definizione* fa il paio con quell'altra *categorica e categoriale* definizione che troviamo nella nota all'*Introduzione teorica* a *La sovranità*, nella quale Bataille stabilisce la *differenza radicale* tra lo *statuto del niente* e *quello del nulla*, una precisazione che Bataille considerava capitale, anche se alcuni filosofi e critici maldestri continuano a saltare questa distinzione concettuale ritenendola *ininfluente*, mentre per il suo autore, che l'aveva espressamente scritta e ribadita in quello che voleva e doveva essere il suo *opus magnum*, cioè *La souveraineté*, in essa distinzione, e nel suo *termine: Rien*, passava tutta la ben più radicale distinzione tra una vita vissuta all'ombra dell'«onanista angoscia», dedita al culto 'decisionista' e alla coltivazione 'autentica' ma *in realtà* 'farsesca' della «morte che assorbe nella morte e non cambia più niente»⁴⁷, ovvero alla più *mortifera forma dell'inerzia*, e un'altra vita, *la nostra mortale vita*, che *tenendosi a distanza dal battito inesorabile e cupo del Ni-ente*, si lascia prendere e fa sì che la propria vita si lasci afferrare da «l'azzurro del cielo», dalle *occasioni avventurose* di un 'non-senso' giocoso-gioioso, da quelle *forme prosaiche dell'esistere*, quelle che *meno contano ma*

⁴⁷ Come scrive BATAILLE in *Il colpevole*, tr. it. di A. Biancofiore e R. Spinella, Dedalo, Bari 1989, p. 36.

più determinano la pienezza lussuosa di una vita mortale votata a spendersi e a perdersi in un'«idea» di sé, e dell'universo nel quale vive, articolata all'insegna dello scialo di sé, di un costante e 'benefico' consumarsi, giacché sa e sente che «dietro il mondo, dietro la povertà in cui viviamo, dietro i limiti precisi in cui viviamo c'è soltanto un universo dal fulgore incomparabile e dietro l'universo non c'è nulla»⁴⁸, e che questo nulla su cui l'universo si fonda è anche il fondamento glissant del nostro esistere, l'unico fondamento che l'uomo, intento a 'proporre' fondazioni al proprio esistere e 'ri-fondazioni' che lo soddisfino nel suo 'istinto' proprietario di ciò che lo attornia, possa mai aspirare ad 'avere': un fondamento che 'balla' costantemente, che ritmicamente ci fa glisser e che la paradossale e ben riuscita 'definizione' del tempo: durata della perdita, 'significativamente' dà a vedere come l'unico impossibile 'destino' e la sola possibile destinazione: essere degli esseri irriducibilmente mortali ma per nulla tristi!

⁴⁸ G. BATAILLE, *La religione surrealista*, in Id., *Sulla religione*, cit., p. 44.

Capitolo quattro

UN TOCCO DI RI-GUARDO

1 Nel suo testo, intitolato *La vita delle cose*, Remo Bodei •per illustrare il senso e il significato del suo studio, si adopera inizialmente a fare, come faceva Valéry con il suo metodo, «il repulisti della situazione verbale», a sospendere cioè, «prima del contenuto», della ‘cosa’ in questione, il linguaggio che la nomina: «ho l’abitudine, diceva Valéry, di procedere alla maniera dei chirurghi, i quali, prima di ogni altra cosa, si disinfettano le mani e preparano il campo operatorio»¹. In questo modo, Valéry ‘disinfettava’ la mente ponendola in uno stato di “sospensione”, estranea alle ‘cose lette’, in modo da indirizzarla a una capacità di visione distante dal linguaggio, ‘*met-andrica*’ (*aldilà dell’Uomo, se l’Uomo è il suo Linguaggio*), facendole così innanzitutto recuperare una duplicità visiva (: «l’uomo ha due occhi: uno vede, l’altro guarda»²) atta a riaprire lo spazio dell’osservazione e il suo abitante alla prospettiva di una strutturale erraticità, alla disposizione, cioè, ad avventurarsi là-fuori alla stessa maniera di chi «esamina[ndo] un luogo senza strade [...] vuole raggiungere un punto, guarda il paese e decide di arrivarci attraverso un percorso non tracciato»³.

¹ P. VALÉRY, *Poesia e pensiero astratto*, in Id., *Varietà*, intr. e tr. it. a cura di S. Agosti, Rizzoli, Milano 1971, p. 306.

² P. VALÉRY, *Cahiers 1894-1914*, édition intégrale, 12 voll., Gallimard, Paris 1988, vol. VI, p. 17.

³ P. VALÉRY, *Cahiers*, 2 voll., édition établie présentée et annotée par J. Robinson, Gallimard, Paris 1973 (1° vol.), 1974 (2° vol.); [*Quaderni*, tr. it. di R. Guarini, Adelphi, Milano 1985; finora sono usciti solo 5 volumi] il passo citato si trova in C., II, p. 1579.

Certo, Bodei non pratica fino in fondo l'«abitudine chirurgica» di Valéry, ma l'intento è esattamente quello: si tratta, ed è quanto fa nelle prime pagine del suo testo, di distinguere la «cosa» e l'«oggetto», di mettere in evidenza il campo di appartenenza dell'una e dell'altro, il referente intenzionato dall'una e dall'altro, onde poter comprendere ciò che è in questione, ponendosi in leggero scarto dalla visione e parlare comuni, ma anche dal pensare filosofico, giacché in entrambi i modi i 'termini' in questione vengono pensati e detti come se indicassero-dicessero la stessa 'cosa', – salvo aggiungere, che anche lui, il filosofo, li userà, talvolta, in maniera sinonimica, come avviene di solito nel 'parlar comune', ma solo quando non sono suscettibili di equivocità, e solo per il tempo di una comprensione più chiara di cosa intendiamo dire e a cosa intendiamo riferirci quando facciamo entrare in campo i termini di 'cosa' e di 'oggetto'⁴.

Sinteticamente: la cosa (o causa, da cui proviene per contrazione il nostro termine) è, in senso ampio, «ciò che c'interessa e sta a cuore», «la cosa stessa» (nel linguaggio 'non comune' della filosofia), o anche, il nostro «affare», nel senso di ciò che ci trattiene e ci preme (appunto: la causa), ciò con cui e da cui non possiamo esimerci dall'«averci a che fare»; mentre l'oggetto, – che, Bodei sottolinea, «sembra ricalcare teoricamente il greco *pròblema*... inteso dapprima quale ostacolo che si mette avanti per difesa, un impedimento che, interponendosi e ostruendo la strada, sbarra il cammino e provoca un arresto [e che, in maniera ancora più generale, e rifacendosi al verbo] *obicere*, [che] vuol dire gettare contro, porre innanzi [trapassa poi, come nel più perspicuo 'senso' del tedesco *Gegestand*, in] quello che mi sta davanti o di contro» – l'oggetto, dicevamo, risulta essere alla fine e per definizione qualcosa di assimilabile a «una sfida, una contrapposizione con quanto vieta al soggetto la sua immediata affermazione [presupponendo dunque] un confronto che si

⁴ R. BODEI, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2011, in part. le pp. 11-22.

conclude con una definitiva sopraffazione dell'oggetto, il quale, dopo questo agone, viene reso disponibile al possesso e alla manipolazione da parte del soggetto». ⁵

Potremmo allora, in virtù della suddetta distinzione terminologica, stabilire che dal lato e nel campo della cosa, il 'soggetto' è in continuità con la 'cosa stessa', nel senso di essere, lui stesso, la cosa che lo riguarda e di conseguenza di distinguersi poco o quasi per nulla dall'«affare» che lo concerne; mentre, dal lato del e rispetto a l'oggetto, il 'soggetto' è in discontinuità costante, nel senso di essere, in quanto e come se stesso, solo il tratto dirimente-tagliente di 'annullamento' dell'altro-da-sé, ritenuto, quest'altro-da-sé, come e solo un dissolvente e un dissolutore, nella fattispecie qualcosa che opacizza e vela la chiara figura di sé in quanto comprendente.

E che quest'ultima, l'opacizzazione, sia la qualifica *par excellence* assegnata all'"oggetto", è qualcosa di indubitabile, una volta stabilito e stabilizzato il regno del soggetto, un soggetto che emerge come un 'Soggetto-non-più-soggiacente' perché isolantesi da ed ergentesi nello spazio ridotto a niente – come nella famosa scena inaugurale del pensatore del moderno, tutto 'rintanato' nella sua 'camera ben riscaldata' al riparo dell'al di là, visionato e supervisionato da dietro una finestra. Che la qualifica data all'oggetto: opacizzante-ostacolante-velante, ricada però anche sull'altro termine, quello di 'cosa', quando viene inteso essenzialmente nella forma plurale, ovvero come «tutte le altre cose che non sono me, non sono io, non sono me stesso», e dalle quali devo poter distinguermi, facendo così rientrare-in e appartenere «la cosa» all'immobile ma minacciosa inerzia dell'oggetto-di-là-da me, è altrettanto indubitabile.

Ancorché indicante due 'luoghi' diversi, è uno stesso vocabolo, *res*, a venir utilizzato sia per l'*in-stanza solitaria (del) cogitante* che per il *locus là-fuori*, segnalando la *res*, d'un lato, la figura, 'intensa' e intensionante solo sé, del puntiforme-inesteso, dall'altro, l'immobile e dispersa infigurabilità di cose adagate e adiacenti.

⁵ *Ivi*, pp. 19-20.

2. Nietzsche sosteneva che a rendere non visibili all'uomo le cose (*Dinge*) non sono le cose di per sé, ma piuttosto il vedente, cioè l'uomo, che «si mette sempre nel mezzo e nasconde le cose (*Er steht selber im Wege: er verdeckt die Dinge*)»⁶.

A prima vista, nella situazione descritta da Nietzsche, sembrerebbero esserci soltanto due elementi: da un lato, il visto, occupato dalle *Dinge* e dall'altro, il vedente, occupato dal *Mensch*; ma a ben guardare, tra i due vi è un altro elemento, un terzo, cui Nietzsche attribuisce la funzione del nascondimento, un elemento che, però, è parte, o meglio, è una propaggine di uno dei due: si tratta del *Mensch* ma sotto la dicitura del *selber* che si mette in mezzo.

Insomma tra le *Dinge* e il *Mensch* a intralciare la visione delle cose, c'è "qualcosa": il lui stesso del *Mensch* che rende problematico, vale a dire ostacolante il rapporto di visualizzazione delle *Dinge*.

In un aforisma precedente, il 243 del libro IV, che prende in considerazione la «storia della conoscenza», intesa eminentemente come conoscenza riflessiva, Nietzsche aveva scritto che se consideriamo «il medio in sé», ovvero ciò che permette la riflessione, quel che scopriamo è solo ciò che si riflette su di esso; ma anche se ci spostiamo dal lato delle cose, nel tentativo di afferrarle di per sé, senza quindi il medio che le riflette, è in realtà sempre al mezzo riflettente che ritorniamo⁷. Quale che sia la direzione, chiosa Nietzsche, è sempre *lo specchio*, ovvero *il medio riflettente* a trovarsi in mezzo, ovvero *a tracciare-intralciare la 'conoscenza delle cose'*, le quali sempre si troveranno, per via della frapposizione mediale, ad essere niente altro che *l'effetto trans-parente-speculare non* di un occhio che vi 'cade' sopra, ben piuttosto *di uno sguardo che le flette e le ripiega nel proprio occhio*.

Che questa sia in sintesi «la storia della conoscenza», vale a dire che il conoscere come riflessione non consista, alla fine, in altro che in un *movimento uroborico* da parte del rifletten-

⁶ F. NIETZSCHE, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, tr. it. di F. Desideri, Newton Compton, Roma 1981, afr. 438 del libro V.

⁷ F. NIETZSCHE, *op.cit.*

te, ovvero in un moto a ‘idealizzare’ la *Ding*, ad ‘appenderla’ al ‘suo’ *eidōs*, ritenendolo l’inesistere della ‘cosa’; che questo modo di ‘prensione’ della cosa-là sia l’unica capacità di comprensione della stessa, e che, di conseguenza, questo ‘idealizzare’ altro non sia se non la capacità di rendersi fenomeni le *Dinge*, è quanto aveva, sulla scia di Platone, stabilito e stabilizzato Kant con la sua ‘visione-impostazione trascendentale’: ci sono e ci saranno sempre delle ‘precondizioni’ che faranno da guida tracciante alla prensione del “qualcosa-di là-da me”. Solo che, per Kant, la capacità di farsene una ‘ragione’ passa per l’accettazione di uno scotto strutturale di una ben radicata e radicale de-limitazione (: siamo esseri *razionali* ma *fniti*, precisava Kant), per cui la possibilità di far trans-ascendere le cose-là fuori, e così soltanto comprenderle ‘realmente’, mette capo soltanto a una conoscenza relativa e ‘coniuntiva’, l’unica possibile al nostro ‘essere-creaturale’ che manifesta questo suo modo specifico d’essere nel fatto di *avere un corpo mortale, macchiato della sua appartenenza alla terra*, e dunque di non-poter-non e quindi di dover trarre da questa ‘materia terrestre’ gli elementi-base per la ‘costruzione’ conoscitiva – una costruzione che della verità come *orthotes* e/o *adeguatio* ripete-riprende non la struttura rigida, contra-puntistica, ma solo l’*intentio* verificativa che è propria all’“uomo-creatura” (il finito) nel suo intellighere il ‘che è’, tuttavia dislocando-conservando-ritrovandolo, nel contempo, il ‘senso della verità’, il perché del ‘che è’, nella tensione-aspirazione a un ‘compito’ sempre a venire, peculiare e pertinente al meta-uomo (il razionale) nel quale si ‘sprigiona’, come un basso continuo, la ‘voce della Ragione’ e la sua ‘infelice’ (*in*)vocazione di un aldilà.

3. Ma, in effetti, a rendere possibile tutto ciò, ovvero a stabilirlo-stabilizzarlo, vi è un termine-chiave in cui le cose-là fuori terminano, più precisamente, e come espressamente lo definiva Kant, un veicolo che ne rende fattibile e traducibile l’indeterminatezza nella determinazione: l’*Ich denke*. Apprendendo il ‘che è’ delle *Dinge* ‘prima’ attraverso il ‘disegno’ della cosa-là fuori, l’*Ich denke* lo fa poi trasmigrare-convergere,

inquadrandolo in una cornice ‘distintiva, in un per-Io che se lo rende ‘prensibile’ e ulteriormente ‘fissabile’ attraverso un ‘nome’ che lo designa, trasformandolo così da ‘cosa buttata lì’, ovvero insignificante o ‘equivoca’, in *cosa-significata*, *Sache*, quale simbolo essenziale, d’ora in avanti, della *Ding* in quanto tale. È solo nel volgersi in quanto Io verso di *Es-se*, che le cose-là acquisiranno, via trans-parenza categorial-nominale, una ‘esistenza significativa’.

Che tutta l’operatività conoscitiva debba, insomma, il proprio operare alla presenza implicita di *un fattore*, che sotteso a ogni nostro umano giudizio sempre ci sia: *Ich, Es*, o *La Cosa... ma Umana* (che pensa, cioè), *un supposito trans-ascendente e trans-discendente insieme (data la sua natura ‘mediale’)*, cui bisogna riferirsi, lo mostrerà, in tutt’altra prospettiva certo, ma non immemore della già fissata struttura conoscitiva della nostra umana ragione, l’antropologia pragmatica che si apre, non casualmente, con l’elevata ‘maschera’ dell’Io, una maschera-persona definita, anche qui non casualmente, come «*un essere del tutto differente per rango e dignità (c.m.) dalle cose, quali sono gli animali privi di ragione (c.m.), di cui si può disporre a piacimento*».

Che in più, e come un’aggiunta fondamentale e dirimente, però, «l’uomo» sia detto-indicato come *già persona* e che lo sia anche quando non può ancora dirlo-dirsi sotto la pre-eminenti forma dell’Io, – perché “l’uomo (in quanto) persona”, ovvero come non-Cosa, come preminenza, se-dicente quale “Io”, questo Io, Kant sottolinea, l’uomo «lo implica comunque nel pensiero», dimodoché *c’è pensiero (logos) solo come pensiero-di Una pre-supponente-sporgente-sovrastante istanza pro-(e anche pre-) nominale*⁸ –, se dell’Io mostra tutta la sua irremovibilità in ogni ‘momento conoscitivo’ (: ciò senza di cui neppure si potrebbe dire che ci sia veramente e realmente conoscenza di alcunché), ebbene ciò è dovuto non tanto al fatto che sia già una persona ma al fatto, ben più importante, che il suo essere, in tutto e per

⁸ I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, *Introduzione e note* di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010, p. 109.

tutto, Io-Persona, emerge solo dal procedere rappresentazionale del pensare umano: cosicché l'Io, e Kant lo dice in tutta chiarezza, è *innanzitutto e soprattutto una rappresentazione*⁹ e ce lo si ritrova così, come Io *rappresentato-rappresentante*, sempre implicitamente presente ogni volta che si pensa, perché c'è un pensare che pensa (*Es denkt*, dirà, in maniera appropriata, Nietzsche) che, nel suo svolgersi, produce, rappresentandoselo, l'Io.

L'Io-Persona-Uomo o anche e insieme l'Uomo-Persona-Io, proprio *in quanto 'rappresentazione' tra le altre rappresentazioni* è, dunque, eminentemente qualcosa non di dato ma di costruito, per l'appunto *un rap-presentato*, che viene, però, *ri-presentato attraverso il linguaggio che solo consente il passaggio della 'supposta' Persona all'Io*. Lo esplicita questo, anche se parzialmente, Kant stesso, nel seguito del suo ragionamento, quando tira in ballo l'esperienza del bambino che, «anche quando è già abbastanza in grado di parlare in modo compiuto, incominci[a] piuttosto tardi (forse dopo un anno) a usare la parola "Io", ... fino a quel momento ha parlato di sé in terza persona. [...] Fino a quel momento si limitava a sentire se stesso; ora pensa se stesso»¹⁰.

Tralasciando il giubilo, – più di Kant, invero, che del bambino (che forse preferirebbe ritardare il passaggio e continuare, invece di ergersi ad Io, a stare presso Sé) – per la trovata dell'Io, anzi per la luce che questo Io 'rappresenta' nel e per il sentirsi, se è pur vero che l'Io si rivela e si svela come una 'rivoluzione copernicana' non più rovesciabile (il solo 'dato' su cui possiamo fondarci per avere una minima stabilità del nostro conoscere e il solo fatto dirimente che ci distingue dalle 'cose-animati'), occorre sottolineare, come un aggiunta esplicativa, che *in realtà e nell'effettività di ogni esperire singolare il 'rivelarsi' di Io non è un trovato, ma è in tutto e per tutto l'esito di una costruzione ingegnosa* (peraltro inventata-trasmessa dalla bocca dell'Altro, di chi 'sa' già di essere anche un Io), e con tutta evidenza, anche, una

⁹ «Il fatto di *avere fra le proprie rappresentazioni anche quella dell'Io* [c.m.] eleva l'essere umano infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra», *ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

sublimazione di quella “terza persona” (che è di sicuro l’unica ‘incarnazione’ possibile della ‘riverita’ Persona) che un tempo eravamo stati quando eravamo *infantes* e che può tornare a ‘farsi sentire’ nelle nostre esperienze più intime (sogno, eros, fede,...) nelle quali conta più che la discriminazione ‘pro-nominale’ la con-fusione in altro/i.

L’effetto, in sostanza, di una *dislocazione* dal ‘sentirsi’ tutt’uno con sé alla fuoriuscita da tale sé o Egli e, da quel momento in poi, quando finalmente il Sé si vedrà illuminato da Io, della ricollocazione dell’Egli nell’ottica dell’Io, è solo una finzione, certamente utile (come esplicitamente ripeterà il ‘decostruttore’ Nietzsche nella sua ‘risignificazione’ del posto e della ‘natura’ dell’io contro gli apologeti fattualisti della dissolvenza assoluta¹¹), ma pur sempre una finzione costruttiva ‘messa su’ dall’animale-che-si-parla, una finzione che gli consentirà di adire a quella ‘maschera’ del Sé, cioè la Persona-Uomo che, «per rango e dignità», si sentirà ‘investita-a’ e quindi si autorizzerà-a nominare le cose là (ivi compresa quella cosa-là che è il suo proprio corpo, ancora se-dicente in quanto egli come ‘corpo-Io’), ovvero a ‘non vederle’ più per come sono e si dispongono ma sempre e, prim’ancora, per come ‘appaiono’ dall’ottica elevantesi-distanziantesi del sedicente Io.

Questo Io, che è niente altro che il *risultato sintetico delle ‘parti sparse’ del sentire nel punto vocale che le ‘dice’ o in quello figurale del ‘rispecchiamento’*, proprio in virtù di questa ‘congiunzione’ si presenta come il ‘collettore vuoto’ dove vanno a finire tutte le ‘fluente parti’ del sentire, e dunque come il se stesso vero, perché verificato, del supposito umano, in una parola: come ciò che immediatamente, e senza che via sia nessuna distonia avvertibile a smentire la verità di quanto dice di sé: IO-Uomo, cioè la Persona¹².

¹¹ Rinvio, a tal proposito, al mio *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell’anima*, saggio introduttivo di B. Moroncini, Ets, Pisa 2016.

¹² Come già il buon Locke aveva detto, congiungendo, nella sua disamina del che vuol dire l’identità, alla ‘determinazione’ dell’Io il suo nome proprio: Persona: «Ovunque un uomo trovi ciò che egli chiama se stesso, lì, credo, un altro può dire che si trova la stessa persona». J. LOCKE, *Saggio sull’intelletto umano*, tr. it. e cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 2015, p. 384.

Eccolo qui il qualcosa che intralcia, si frappone, problematizza la visibilità delle cose!

L'Uomo, duplicandosi attraverso la 'maschera' dell'Io, la sola maschera che gli consente di porsi a distanza e in elevazione dalle animate 'cose', ma prive di ragione, si prende la briga, in virtù della potenza riassuntiva e auto-referenziale: l'Io, di denominare ciò che è là, in modo da rendere le *Dinge* oggetti-di e per un Sovrano soggetto che a tutto pensa tranne che a vederle perché – così come ha fatto con l'Egli nel quale, prima di dirsi-come-Io, stava e acconsentiva – come soggetto sovranamente disponente le *Dinge* in *Sachen*, l'Io "le cose" le vuole, per prima cosa, possedere¹³!

4. Ma forse, a quest'io-uomo «che parla troppo presto», come diceva Valéry della figura del filosofo¹⁴, a questa Persona-Io che costantemente si specchia nella propria 'coscienza di Io' e ne avverte, come dice Nietzsche, la necessità ritenendo che "la vita" (la propria e anche quella delle cose) ne manchi e ne abbia dunque un particolare bisogno¹⁵, potrà talvolta, quando l'incomprensibilità di un "qualcosa" non si lascia irreggimentare nella dicitura comprensiva, potrà capitargli di 'sentire', senza beninteso che l'attento Io vi presti ascolto, una voce, questa: «Non ho nessun nome – disse una Cosa e quando tu mi chiami Questo – tu guardi qualche altra cosa e ti distogli da me».¹⁶

Il che, detto in altri termini, comporterebbe e richiederebbe all'Io d(en)ominante di fare un passo indietro rispetto alla sua precipua e a quanto pare vitale esigenza di vedere dappertutto la

¹³ Si veda, al riguardo, l'aforisma 281 di *Aurora*, cit. titolato "L'io vuol possedere tutto", nel quale Nietzsche mostra la 'natura' possessiva dell'Io intimamente legata anche a un certo impiego appropriativo presente in alcune lingue.

¹⁴ P. VALÉRY, *C*, I, p. 580; *Q*, II, p. 222.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Gaia scienza*, afr. 354, tr. it. di F. Masini, intr. di G. Vattimo, Einaudi, Torino 1979.

¹⁶ P. VALÉRY, *C*, I, p. 391; *Q*, II, p. 16.

sua figura intenzionante-parlante, una figura e un parlante che si ostina a chiedere a checchessia, anche a ciò che non è animato, il ‘motivo’ del suo stare¹⁷.

Ma dal momento che “il resto dell’accadere universale” (Freud), un resto che contiene anche qualcosa d’altro dalla figura umana, non sempre si dispone a corrispondere a questo *invito a comparire*, a volte anzi, ma senza alcuna intenzione, mostra sé in forme ‘disparenti’ e ingarbugliate che confondono il vedente-parlante... allora, Questi, che è un Uomo-Persona-Io possessivo-possidente, più precisamente ancora è un giudice legislatore, si inventa una divisione, funzionale a Io solo, di un qualcosa là che si oppone a Io... la Cosa-Oggetto, procedendo a disporre ‘ciò che semplicemente è là’ in un comodo a fronte, e a farlo rientrare nella disposizione di Io che se lo assoggetta per timore di venir spossessato dall’insistenza esistente, che nulla chiede e nulla mostra ma solo sta-lì nel suo modo d’essere.

Lo aveva già ben mostrato questo Montaigne nei suoi *Saggi*. La ricaduta della cosa (o l’elevazione, anche, fino ad arrivare a la forma incombente de *La Cosa*!?) ad oggetto del sapere-pensiero, con tutto il carico micidiale, e perciò stesso vitale, attribuito a l’Oggetto, e la contemporanea riduzione delle cose-là fuori-oltre-me a terminazioni minacciose e ingannevoli, è da individuare nell’operazione di ‘snaturalizzazione’ dell’esperienza delle cose attraverso lo «strumento libero e vago [della] ragione umana», uno strumento che, intervenendo con impostato rigore sia su ‘ciò che mi concerne, mi riguarda’, sia anche su ‘ciò che mi circonda’ e dunque anche ‘ciò che si estende di là da me’, ri(con)duce al suo ‘sfinito’ e ‘sfinente’, più che definiente, concetto di causa-ragione tutto quello che c’è, imponendolo al ‘vero’:

Vedo di solito, scriveva Montaigne, che gli uomini, nei fatti che vengono loro presentati, si occupano piuttosto di cercarne la ragione che di cercarne la verità. Lasciano da parte le cose, e si

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Aurora*, cit., afr. 142.

occupano di trattare le cause. Ameni causidici! [*Ils laissent là les choses, et s'amuse à traiter les causes. Plaisant causeurs!*]. La conoscenza delle cause – continuava Montaigne – appartiene solo a colui che governa le cose [...à celui qui a la conduite des choses], non a noi che le subiamo soltanto [*non à nous qui n'en avons que la souffrance*]. E che ne abbiamo l'uso perfetto e completo, per la nostra natura, senza penetrarne l'origine e l'essenza.¹⁸

Per Montaigne, insomma, la *quaestio* è radicata nel vago *divertissement*, messo in atto dallo «strumento libero e vago», la ragione umana, che tralasciando lì le cose (i “fatti” che le vengono proposti, o anche, e per l'appunto, *les choses* così come si presentano) si diverte-distrae a trattarle/li come cause, diventando così il suo ‘tenutario’ un ‘facitore di cause’, ovvero un ‘chiacchierone’ che copre la verità delle cose, il loro darsi fattuale, e si mette a lato o al di sopra della possibilità di esperirle («Il vino, scriveva Montaigne rivolto ai *causeurs*, non è più gradito a chi ne conosce le caratteristiche originarie. Al contrario: e il corpo e l'anima ostacolano e alterano il diritto che hanno all'esperienza del mondo, mescolandovi la pretesa della scienza»¹⁹) per sostituire, al darsi *tel quel* della cosa esperita, al suo ‘sapore’ passibile di essere assaporato in maniera differente dalle differenti bocche che lo assaggiano²⁰, il tratto fermo, aldilà della mobile ‘cosa’ e del composito ‘fatto’, dello *scire per causas*, che si assesta, presuntuosamente e soporiferamente «al di sopra o al di sotto del resto», disciogliendosi dalla «massa» delle «cose», meglio ancora, con tracotanza credendo di «scavalcare», mettere in questione, in quanto *causeur*, i «*foedera naturae*» (Lucrezio) cui, «[come le] altre creature della sua specie, e in una condizione assolutamente media, senza alcuna prerogativa, alcuna superiorità vera ed essenziale... è soggetto»²¹.

¹⁸ M. DE MONTAIGNE, *I saggi*, cit., Libro III, cap. XI, p. 1909, cc.mm. Successivamente, i passi dai *Saggi* verranno citati, nel testo, con la sigla: S, seguita dall'indicazione del libro, del capitolo e della pagina.

¹⁹ S, libro III, XI, 1909.

²⁰ S, libro II, XII, 1033.

²¹ S, libro II, XII, 821.

Nell'ottica di Montaigne il passaggio stravolgente da *les choses* a *les causes*²², che comporta la conversione del vero in ragione veritativa, ovvero della ratio come contro-misura del vero, si presenta in effetti come messa in causa radicale dell'ambito dell'esperienza, meglio ancora, nel mescolare all'esperienza «la pretesa della scienza» che così intrudendosi, per *inter-legere*, trascoglie la loro (?) essenza, nelle 'cose' «che vengono ... presentat[e]», le ripresenta, raffinate del loro possibile, della variegata loro natura, nell'univoca determinazione del nome che le rimpiazza, come lucidamente scrive Montaigne quando affrontando le «funzioni dell'anima» (comprese quelle «vili», specifica Montaigne, espungendo le quali non si conosce a fondo l'anima!) dichiara che essa «si applica interamente a [*se couche entière sur*] ogni materia, e vi si esercita interamente, e non ne tratta mai più di una alla volta. *E la tratta non alla stregua di essa, ma di se medesima* [c.m.]», aggiungendo poi questa singolare partizione:

Le cose hanno forse di per sé i loro pesi e misure e condizioni, ma internamente, in noi, l'anima li squadra come vuole [*Les choses à part elles ont peut-être leurs poids et mesures et conditions, mais au-dedans, en nous, elle [les] leur taille come elle l'entend*].²³

Ora, se la partizione: «*les choses à part*»/«*les choses au-dedans, en nous*» serve a Montaigne innanzitutto a rendere responsabile il 'nominante-squadrante' di ciò che esso produce quando 'internalizza' le 'cose' e a non fare appello alla «fortuna», ciò che

²² Valéry riprenderà questa connessione: *chose-cause*, scrivendo, una prima volta: «Chose, cause. Ce fut jadis le même mot. Rien de plus significatif que de dire de quoi que ce soit: c'est une cause» (*Petites études*, in *Mélange*) e una seconda volta, ma con una variante-specificazione risolutiva che evidenzia il tratto di riduzione-anneSSIONE della *chose* alla *cause* nel senso mostrato da Montaigne, precisando: «Chose, cause. Ce fut jadis le même mot. *Rien de plus humain* (c.m.), rien de plus significatif que de dire de quoi que ce soit: c'est une cause.» (*Suite*, in *Tel quel II*). Si veda, P. VALÉRY, *Œuvres complètes* (voll. 2), par Jean Hytier, Introduction biographique par Agathe Rouart-Valéry, Gallimard, Paris 1957(I), 1960 (II). I passi citati si trovano rispettivamente a p. 346, vol. I e a p. 780, vol. II.

²³ S, libro I, L, 539.

residua, come tratto dirimente del taglio che l' "animante" immette nelle «choses à part» – un taglio che si rivela essere innanzitutto un atto di ritaglio o di intaglio, mirante a svestire le cose-là-a parte – è il 'possesso' della cosa («l'âme se couche entière sur chaque matière») tolta-via nel nome, che d'ora innanzi, come «la veste nuova», la designerà per noi come altra da se stessa, o forse meglio: *in disparte da sé* e, cosiffatta, ovvero da sé distratta lasciata lì, abbandonata ad essere, per quell'essere che si «gloria» «di vento e di suono»²⁴, solo un *resto di ni-ente*.

Ma, avverte Montaigne:

C'è il nome e la cosa: il nome è un suono che designa e significa la cosa; il nome non è una parte della cosa né della sua sostanza: è un pezzo estraneo aggiunto alla cosa e fuori di essa.²⁵

5. Nell'affermare la distinzione-separazione delle cose dal nome, o meglio nel dire che e l'uno e l'altra ci sono, che è il modo in cui per Montaigne *si restituisce il largo all'esperire*²⁶, *quest'ultimo, depensato-dispensato* dall'aderire in ragione, ovvero «in formalità» presuntuosa²⁷, ad «un essere nominale» che è molto più ristretto del modo d'essere e di presentarsi dell'esperire in quanto tale, quello che di fatto l'esperire fa rientrare in gioco, sia nel suo specifico modo fattuale che nel suo diritto ad essere quello che singolarmente è, e come ciò che sempre riporta «l'anima» al suo «luogo proprio», altro non è che il corpo proprio (sia dell'enunciante-nominante, sia quello specifico della cosa-lì) nel suo variegato modo di presentarsi nel proprio essere²⁸.

²⁴ S, libro II, XVI, 1146.

²⁵ S, *ivi*, 1145.

²⁶ S, libro III, XIII, 2081. «Io cerco la [...] traccia (piste) [della natura delle cose] dappertutto. Ma l'abbiamo confusa con tracce artificiali», *ivi*.

²⁷ S, libro II, XVII, 1169-1170.

²⁸ Ha espresso con chiarezza tutto questo C. MONTALEONE nei suoi libri su Montaigne: *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*, Bollati Boringhieri, Torino 2011 (si vedano in particolare le pp. 34-39); *Montaigne o la profondità della carne*, Mimesis, Milano-Udine 2015, *passim*; *Atomi, corpi, amori*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

Il corpo – scrive infatti Montaigne – ha grande importanza nella nostra esistenza, vi tiene un gran posto: così la sua struttura e la sua costituzione sono giustamente tenute in gran conto. Quelli che vogliono dividere le nostre due parti principali e separarle l'una dall'altra, hanno torto. Al contrario, bisogna riaccoppiarle e ricongiungerle. Bisogna ordinare all'anima non di isolarsi, di coltivarsi in disparte, di disprezzare e abbandonare il corpo (del resto non potrebbe farlo se non per un'artificiosa impostura), ma di tenerglisi stretta, di abbracciarlo, vezzeggiarlo, assisterlo, controllarlo, consigliarlo, raddrizzarlo e correggerlo quando si fuorvia.²⁹

Epperò, il corpo di cui parla Montaigne (e qui il riferimento è a quello proprio dell'enunciante) non è lo *slittamento dall'organico al vissuto*, su cui s'impegnerà, nella prospettiva di un 'ritorno alle cose stesse', la novecentesca fenomenologia del secolo appena trascorso, quanto piuttosto quel che s'intravede una volta che viene riaperto lo spazio tra il nome e la cosa, sicché, mutato lo sguardo – non più “a sorvolo”, e insieme la posizione – non più «couchée», il ‘soggetto’ torna a ri-abitare il movimento del suo corpo, e sospendendo l'eccesso dell'«inumana sapienza»³⁰ e procedendo con «inscienza certa»³¹, vale a dire, e con una sola espressione a chiasma: «intellettualmente sensibile, sensibilmente intellettuale»³², riprende a circolare insieme ad Es-so, trascorrendo gli angoli e le sinuosità, rivedendo i toni e i colori, la «bellezza» aldilà di ogni valore nominale che la nostra fenomenale corporeità sempre è capace di esprimere – se, beninteso, il cosiddetto soggetto ‘concede’ alla ‘propria’ anima, di seguire, per

²⁹ S, libro II, XVII, 1185. Un'affermazione, questa, che nel libro III, Cap. XII, intitolato *Della fisionomia*, Montaigne rafforza, appoggiandosi a una citazione dalle ciceroniane *Tusculanae*: «*Ipsi animi magni refert quali in corpore locati sint: multa enim e corpore existunt quae acuant mentem, multa, quae obtudant*», e che così restituisce nella sua lingua: «*La complexion des corps dans lesquels sont logées les âmes est d'une grande importance. Car il est beaucoup des dispositions corporelles qui aiguisent l'esprit, beaucoup qui l'émoussent*».

³⁰ S, libro III, XIII, 2065.

³¹ S, libro III, XII, 1969.

³² S, libro III, XIII, 2067.

dirla in linguaggio nicciano, il filo conduttore del corpo, e dunque di non perseguitare le 'strane movenze' del 'fenomenale', «[spogliandolo] delle qualità mortali e corporee [... svestendo e spogliando] le cose delle loro condizioni corruttibili e far lor abbandonare, come vesti superflue e vili, lo spessore, la profondità, il peso, il colore, l'odore, la ruvidezza, la levigatezza, la durezza, la mollezza [...] per adeguarle alla propria condizione immortale e spirituale»³³, e di adire-aderire-a, vice versa, la complicata *textura rerum* entro cui anche «l'anima» umana è involupata.

Cosiffatta, o meglio così restauratasi, la 'mens-anima' non più dimentica del 'sito' da cui proviene, e insieme non ritenendosi la sola privilegiata, nella congerie dei viventi, a poter 'concepire'

un suono di un tamburo senza rumore, un esercito senza armi e senza corpo [...come accade, ad esempio, anche a] un cavallo abituato alle trombe, alle archibugiate e ai combattimenti, quando lo vediamo scuotersi nel sonno, steso sulla sua lettiera, come se fosse in mezzo alla mischia...³⁴

l'anima, non solo si ridistende insieme alle altre cose, riprendendo la sua 'naturale natura animale' ma, una volta deposta l'allure imperiosa e imperativa nella quale si individua («*elle les [choses] taille come elle l'entend*»), si dispone a darsi come regola un'altra divisa, questa 'divisa': «*J'ouvre les choses, plus que je ne les découvre* [Apro le cose, più che scoprirle].

Un gioco di parole quest'ultimo, prodotto da Montaigne a partire dalla traduzione latina di un passo di Diogene Laerzio: *omnia quippe indico potius quam aperio*³⁵. Ma un gioco quanto mai serio, e come tutti i giochi capace di mettere sottosopra ciò che viene fatto oggetto di gioco, se lo si legge, così come vuole l'intenzione 'traditrice' di Montaigne, nel verso della mutazio-

³³ S, libro II, XII, 865-867.

³⁴ S, libro II, XII, 904, c.m.

³⁵ ...sono appunto questi i termini che si trovano nella lettera, tradotta in latino, di Ferecide a Talete come annotano con perizia i curatori francesi dell'edizione Pleiade, *Les Essais Edition de 1595*, Gallimard, Paris 2007, p. 1586.

ne-capovolgimento dell'attitudine 'intellettualistica-dépouillante', una mutazione che il filosofo vuole che la 'mens' produca, deponendo l'amnesia costitutiva che l'attraversa da parte a parte rispetto al 'proprio' corpo, e ritraendosi dal gesto usuale del 'tagliare' (come avverrà di lì a poco con l'*abducere mentem a sensibus*), sì da provarsi a risentire, invece, il corpo 'sensoriale' proprio che la rende 'manifesta' e le assegna il possibile 'compito' dell'"apertura", più che della "scopertura", delle cose.

Nella traduzione 'ingegnosa' dell'indicare (segnare a dito) con *ouvrir*, Montaigne sospende-rovescia in un sol colpo 'giocosamente' l'intero progetto 'epistemico' di 'assegnazione' alle cose – attraverso l'indice segnico-discoprente che le 'individua-da lontano' e le 'tiene distante da qualsivoglia contatto con il Sé' – di un loro essere pre-disposte allo sguardo discoprente e propone, *vice versa*, un'attitudine che, seppur continua, per qualche verso, a contenere una certa disposizione 'anatomica' (accompagnata però, è il caso di rilevarlo, dal fatto che è impossibile non essere alterati dalle 'cose' e che 'aprirle' dipende anche dal fatto che esse ci raggiungono comunque in quanto altre da noi³⁶) lascia però alle cose, una volta aperte-dischiuse, lo spazio di mostrarsé senza essere pre-giudizialmentee indicate-denudate-richiuse dall'*intentio* tagliente del nome («*elle les [choses] taille come elle l'entend*»). Liberata dal nome, che vi s'immette come fosse il loro proprio 'interno', le cose ritrovano, si potrebbe dire, la loro superficie, il loro corpo proprio, ovvero la qualità loro 'intrinseca' di manifestare-sé nella peculiare variegata forma-d'esistenza che è loro propria, dandosi a vedere, fuori della «nostra mercé» e «come a noi piace»³⁷, nella loro grazia e gratuità.

Così come, nella sua grazia e gratuità, si mostra-si apre-si schiude, oltrepassando la funzione finzionale del nome che lo 'costringe' nell'univoca forma inespressiva, il corpo amante al corpo amato!

³⁶ «...se da parte nostra ricevessimo qualcosa senza alterazione, se le forze umane fossero abbastanza salde e capaci per afferrare la verità con i nostri propri mezzi, essendo tali mezzi comuni a tutti gli uomini, questa verità passerebbe di mano in mano dall'uno all'altro.» (S, libro II, XII, 1033).

³⁷ S, libro II, XII, 1033.

Un corpo, questo corpo, che la 'sapiente' Giulietta shakespeareana, consapevole della formalità nominale che pesa appesantendolo sul corpo d'amore del 'suo' Romeo, vede con lucida esperienza ed esprime con appassionata ragione quando si domanda e domanda: *What's in a name*, tentando di por fine alla sventura del loro contrastato amore contenuto-costretto nella 'cosa nominale' («Solo il tuo nome è mio nemico... Cosa vuol dire Montecchi?»³⁸), disciogliendo il modo d'essere «...che forma un corpo... com'è, e così perfetto» dal nome che lo imprigiona e gl'impone di essere quel che di fatto non è, invitandolo, nella propria nudità di corpo, a percorrerne lo spazio avventuroso.

Nel chiedere e chiedersi *cosa c'è nel nome?*, ed esplicitandolo con il fatto che il nome «non è parte di te», non è parte della «forma-corpo» cui ella si rivolge, giacché così come «quella che chiamiamo rosa, anche con un altro nome avrebbe il suo profumo», Giulietta tenta di far risalire al nome, reinconporandolo, la saporosa forma propria del corpo di cui il nome è segno insulso, o, nella fattispecie, *la prigioniera irrespirabile che costringe il 'corpo-Amore' a farsi opaco e circospetto nella veglia e a brillare solo al chiaroscurale spazio della notte*, confermando così la chiusa 'definitoria' di Montaigne: «il nome non è una parte della cosa né della sua sostanza: è un pezzo estraneo aggiunto alla cosa e fuori di essa»!

6. L'idea della disinerenza del nome alla cosa e per converso del nome pensato come «un pezzo estraneo aggiunto alla cosa e fuori di essa» – letteralmente come una protesi, un porre innanzi (*pro-tithénai*) che è in sostanza una sorta di avamposto difensivo che il soggetto loquente espone-appone al presentarsi solido-fluente della cosa-di là-da-sé, in questo modo ritenendo di poter neutralizzare l'ap-prensione de la cosa-là nel giudizio pre-com-prendente – se d'un lato, restituisce alla cosa-là il suo 'spessore' e la sua qualità di resistente insistenza, dall'altro, ed è forse la cosa più interessante nella torsione

³⁸ La traduzione cui ci riferiamo qui e successivamente è quella di G. Melchiorri in SHAKESPEARE, *Le tragedie*, Mondadori, Milano 1978².

interpretativa fatta da Montaigne, pur provenendo dal «libero e vago» uso dello strumento-ragione umana, il nome non è, come potrebbe lasciar intendere la coppia di attributi assegnati all'umana ragione, un effetto difettivo, un semplice *flatus vocis*, giusta traduzione dell'«imperfetta essenza» della nostra specie («Siamo tutti cavi e vuoti: non è di vento e di suono che ci dobbiamo riempire»³⁹), ma piuttosto un ben calibrato congegno (e si potrebbe anche dire, *tout court*, nel senso materiale del termine protesi, un «apparecchio sostitutivo») che, nell'apporre-sovrapporre alla cosa un 'qualcosa', un quid che non le pertiene, ha il solo scopo, mentre para sé da ciò che sé non è, e dunque da sé lo separa, mentre restringe, con il discernimento nominale, l'area di 'possibile' che la cosa-privadel nome ancora è, di far lievitare fino all'inverosimile il proprio Io, che 'gonfiandosi' quanto più può di «vento e di suono» pensa, livellando con la sua 'aerea' materia vocale tutte «le altre cose» con il segno univoco con cui le contrassegna, di sopra-sedercisi – dimenticando però, in quest'atto imperativo, la propria 'mortale natura' che lo eguaglia-a, e lo ragguaglia sul fatto di essere, una cosa mortale come tutte le altre cose e insieme a tutto il resto delle altre cose, come viene dimostrato, con il rinvio a un indubitabile fatto materico, il non smentibile fatto che anche «...sul più alto trono del mondo non siamo seduti che sul nostro culo»⁴⁰.

Ora, pur tenendo ferma questa particolare costumanza umana, troppo umana, se ripetiamo con Montaigne, ma in una direzione interpretativa che assume in positivo (e tuttavia senza superbia) il fatto che *il nome (e l'atto che lo sorregge)*, più che e più di un *flatus vocis*, sia anzitutto e soprattutto *un'istituzione protesica*, la domanda 'impertinente' di Giulietta: *What's in a name?* quale cosa schiude, lascia manifestare, nella sua declinazione appassionata, una domanda nella quale risuona in tutta la sua forza l'assunto conoscitivo di Montaigne: *non più, scoprire, sibbene aprire?*

³⁹ S, libro II, XVI, 1145.

⁴⁰ S, libro III, XIII, 2085.

Se nella volontà di sapere cosa c'è nel nome, l'eroina shakespeareana mira a liberare il 'corpo amato' dal nome che glielo allontana-riduce, e il 'lavoro amoroso' di Giulietta consisterà essenzialmente nel riaprire, quanto più è possibile, e solo in forza della potenza generale di Amore, l'aderenza' (nel senso chirurgico del termine) tra il *cognomen* e il *nome proprio* (tra Montecchi e Romeo), il corpo tanto agognato – che per via del *cognomen* Giulietta non riesce a raggiungere, giacché a sbarrare l'accesso al corpo-proprio di Romeo è giusto l'inglobante-invadente-desingularizzante *cognomen* che imprimendosi come uno stampo sul nome singolare del generato sempre gli ricorda la prima e vera 'appartenenza': generica e generazionale – che tipo di corpo sarà e quale corpo si troverà sotto le mani la Giulietta amante?

Insomma: se il nome non è 'la sostanza' della cosa, sibbene ciò che la desostanzializza nel suo modo d'essere peculiare e la rende, a noi nominanti 'familiare' ma a se stessa 'estranea', il corpo desiderato, privo del *nomen* e del *cognomen* insieme che comunque lo 'discerne' il corpo amato (anche se l'Amante sente nel suo evocarlo nominale solo ciò che non fa essere quel corpo l'Unico corpo amato); riportato, il desiderato corpo, nella sua espressività singolare ad essere solo il segno di Amore, non rischierà, nel suo essere ri(con)dotto ad un'altra generalità: quella di Amore, di 'svilire' l'unicità dell'oggetto passionale nella 'natura' di un oggetto qualunque, foss'anche il 'più alto' Oggetto, sì che Giulietta si troverà ad amare non la singolarità mortale di Romeo ma un essere qualunque? Detto in altro modo: in quanto contrassegnato dal senza-nome che è Amore – giacché ogni singolarità diventata amante si colora dell'uniforme colore di Amore, ed è individuata come amabile solo dal cedere, e quando cede, il proprio di *nome* all'*omen* Amore, – Giulietta amerà realmente il corpo di Romeo, oppure si troverà ad amare *das Ding*, la 'Cosa amorosa', che può avere, o attribuirsi, un qualunque corpo?

Che la lavorazione dissolutiva del nome – una lavorazione, si badi, prodotta sul nome proprio dalla potenza 'dissolvitrice' di Amore racchiusa nella sua infinita potenza desiderante che sfinisce il corpo proprio dell'altro nella silhouette priva di spessore

dell'immagine' desiderata – miri a comporre una nuova figura, e sostitutiva del nome primitivo: «chiamami solo amore e avrò nuovo battesimo; ecco, non mi chiamo più Romeo», significa forse questa ricomposizione-rinascita dell'innominato corpo amato, cui vien dato solo la figura indiscernibile perché universale di Amore, che finalmente lo si possa esperire nella sua unicità singolare?

In realtà, questa *ritrascrizione altrove* del corpo amato, *lontano dal nome generativo*, privo quindi di qualunque discendenza riconoscibile, implica, per la sostenibilità della sua figura nuova (forse una nuova cosa? o *tout court* e *sola-mente* la Cosa amorosa?), e *per non incendiarsi di solitudine e sfinire in un'aspirazione senza fine*, che si richieda, comunque, all'"innominato" amato che dica veramente all'altro il suo amore e lo dica, però, con parole non ingannatrici sì che l'amante possa, come una novella Eco, ripetersi il nome di Romeo e con questa «voce aerea», non più confitta nel sostegno carnale, sostenere l'impossibile Amore!

Spinto, infatti, dalla forza d'Amore a voler quel singolare corpo, l'amante si troverà ad aver a che fare unicamente con la spoglia figura della 'cosa amorosa', una figura così spogliata che al corpo-là fuori del mio Amore mai s'attaglia nessuna veste ma solo il ripetuto e cantilenante vocativo (del nome del proprio amore), nel quale il corpo dell'altro si troverà ad occupare solo il 'luogo' dell'evocazione infinita e a non coincidere con nessuna materia singolare corporale, perché già trapassata solo nella più sublime delle invocazioni: Amore, mio!

Il paradossale risultato che *il lavoro d'Amore* produce sul nome – *che induce i corpi amanti privi del loro nome proprio a trovarsi-in e a coabitare uno spazio anonimo e di fatto isolato, che è lo spazio proprio di Amore* – è, infatti, quello di condurre gli amanti all'altro estremo, ovvero, di poter, una volta portata a termine la letterale dissoluzione del loro nome generazionale e di quello proprio, congiungersi solo nella più *ferale congiunzione disgiuntiva*.

Il singolare Amore potrà conoscere ed esperire, in effetti, la propria avventurosa assolutezza, solo confidando ma insieme sfidando finzionalmente il trapassare relativo e assoluto (il

tempo e la morte); e tuttavia, fallita la doppia sfida finzionale: al tempo e alla morte, a rendere, cioè, reversibile l'irreversibile, a poter viverci l'unicità dell'Amore solo nell'*altrove espropriante* per eccellenza: quello definitivo ed eterno della Morte.

7 Che questa soluzione attraversi in effetti l'esperienza
 • amorosa, e la attraversi per il medio compositivo del *simulacro* – un simulacro che sempre, per statuto, si frammette tra la parziale 'cosa' che si ha 'sotto le mani' e la sua 'prensione' desiderante, determinando, per via della intromissione 'fantasmatica' nella realtà dell'esperienza erotica da un lato, l'insistenza 'dettagliata' della 'cosa corporosa' (il suo emergere sempre solo come *un questo*) e dall'altro, il costante 'scacco' del desiderante che nella sua *intentio* di voler cogliere 'il tutto' della 'cosa corporosa' si ritrova a 'raccolgere' solo l'*intensio* sfinente che attraversa il corpo nella sua natura di 'parti composite e animate' – comporta il costituirsi di *un Oggetto tutt'altro dalla 'res corporea'*, un Oggetto che ha le fattezze assolutamente non sovrapponibili a quella della *res* parziale, un Oggetto così particolare per via del tratto che sempre accompagna lo sguardo amante: il desiderio, cui sarebbe pertinente applicare, proprio per la capacità che ha di *essere veicolo e insieme ostacolo* all'"afferramento" del corpo amato, la dicitura, bergsoniana-jankélévitchiana, di *organo-ostacolo*.

Questa singolare dinamica dell'"essere" del desiderio, l'aveva espressa a lettere infuocate la voce poetica di Lucrezio, quando, nel suo *De rerum natura*, descrivendo l'ardore erotico e la sua fluttuante messa in atto da parte degli amanti ne faceva vedere, insieme, il *tratto dissolutivo* ("Premono stretta la creatura che desiderano, infliggono dolore/ al suo corpo, e spesso le mordono a sangue le tenere labbra, / la inchiodano coi baci, poiché il piacere non è puro, / e vi sono oscuri impulsi che spingono a straziare l'oggetto, / qualunque sia, da cui sorgono i germi di quella furia. vv. 1079-1083) e la sua immensa *impresa a vuoto* ("amore è l'unica cosa nella quale più grande è il possesso, / più il cuore arde d'un desiderio feroce.", vv. 1089-1090).

Lo *sfnimento* cui mirano i corpi amanti, “irrequieti vagando per l’intera superficie del corpo” (v. 1104), giacché “gli amanti vorrebbero sapere che cosa desiderano, /e non riescono a trovare un rimedio che plachi il tormento” (vv. 1118-1119), ha di mira in effetti, portando all’estremo “la rabbia [e] la mania che li assale” (v. 1117), solo e unicamente il ‘progetto’ di por fine all’imperiosa presenza dell’Oggetto, che li consuma come “una piaga segreta” (v. 1120), che li macera, a loro insaputa, da dentro, in apparenza dissolvendosi quando “le membra, stremate dall’intensità del piacere, si struggono” (v. 1114) e “il piacere raccolto si effonde dai nervi” (v. 1115), ma in realtà sempre rinascendo dalle proprie ceneri – giacché la maniera d’essere di questo peculiare Oggetto è di essere a mezzo e a metà, vale a dire di darsi a vedere e a esperire come una ‘mescolanza mostruosa’, perciò stesso incomprensibile e incerta, di tratti o parti del soggetto e del suo modo di farsi ‘cosa’.

Dissolto il nome proprio (sia quello denominante il mio singolare corpo, il mio proprio corpo, sia quello, generico-generativo, nel quale è incluso come effetto dell’atto copulativo) nell’assolutamente impersonale eppure singolarmente ‘personalizzabile’ *nomen* da ognuno/a dicibile-evocabile, di Amore; ridotto ad essere, una volta spogliatosi della ‘veste denominante’, solo *una nuda cosa amante* alla ricerca della *nuda cosa amata*, il corpo d’amore e il corpo amante differiscono, trafilati-trapassati da Eros, in tutto e per tutto dall’essere-un-corpo (questo corpo, il mio-corpo, segnato e contrassegnato anche dal suo nome) e si presentano, come scriveva Bataille, che della dinamica del diventare cosa, soprattutto nel campo erotico, aveva affrontato tutte le (de-)terminazioni⁴¹, solo come

⁴¹ Ho affrontato tale tematica, sia in *Il gioco accecante dell’essere* (in F.C. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata 2005), sia in *La rosa di Laure. Il tempo dell’amicizia – e dell’amore* (in F.C. Papparo, *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis, Milano-Udine 2012) e da ultimo, relativamente a una delle dimensioni dell’eros secondo Bataille: quella dei cuori, nel saggio intitolato: *Mon coeur mis à nu. Il lato romantico dell’erotismo batailleano*, uscito in due diverse versioni: nel mio *sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Papparo edizioni, Napoli 2015 e

un Oggetto vago, meglio ancora, come «un oggetto *gluant* [viscoso, vischioso], dove la virulenza della vita si accorda con la decomposizione della morte»⁴².

La risoluzione, del corpo d'amore, e desiderato, nella figura paradossale del viscoso-vischioso, cui fa da *pendant* un'altra, ancora più urtante e urticante, figura, quella del *Detaché*, che «esiste solo come oggetto o come fusione» – e la cui evidenza è visibile nella stessa ricerca ambigua del desiderio, che «cerca sempre un oggetto mobile e vivente e un altro fisso e morto», ma che si caratterizza come desiderio erotico solo e in quanto stacca e fissa la 'mobilità' dell'«oggetto» agognato alla «figura immobile» cor-rispondente al proprio desiderio: «è necessario in effetti che un essere sia considerato come una cosa [c.m.] affinché il desiderio componga una figura che gli corrisponde»⁴³, deriva, secondo Bataille, dalla peculiare fascinazione insita nella costituzione e costruzione «dell'oggetto del desiderio», una fascinazione difficile da comprendere se si elimina, quale dato 'primario-primitivo' della nascita del desiderio erotico, «[il] senso d'orrore che l'uomo ebbe per la sessualità», un orrore che lo ha portato, nella sua evoluzione specifica, a tentare di dissimularlo componendo «con la più grande cura»⁴⁴, vestendo delle più belle *parures*, il 'termine' del suo furore.

negli atti, pubblicati dall'editore Mimesis (Milano-Udine 2016, per la cura di F. Bassan e S. Colafranceschi) del seminario romano (intitolato *Georges Bataille. Figure dell'eros*) patrocinato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università La Sapienza e svoltosi, il 29 marzo 2014, a Roma presso la Casa internazionale delle donne.

⁴² Così leggiamo in una nota a *L'histoire de l'érotisme*, in G. Bataille, *Œuvres complètes*, vol. VIII, Gallimard, Paris 1976, p. 549. Di quest'opera c'è la traduzione italiana, *Storia dell'erotismo*, fatta da Susanna Mati per l'editore Fazi, Roma 2006, con la cura di F. Rella e con un saggio di S. Mati; nella scelta delle «varianti e integrazioni», l'edizione italiana non riporta però la nota nella quale si legge la frase che abbiamo citato.

⁴³ *Ivi*, pp. 124-125, p. 121 e p. 124 (tr. it. cit., p. 116, p. 112, p. 116). Rinvio su questa tematica al mio *Il gioco accecante dell'essere*, cit., alle pp. 94-101.

⁴⁴ *Ibidem* e *ivi*, p. 110 e p. 121 (tr. it. cit., p. 102 e p. 112).

Ma l'orrore, sempre dissimulato e tuttavia costitutivo nell'attrattiva per l'"oggetto" erotico, trova un luogo espositivo e la sua cifra specifica nel fatto della nudità.

Un termine, ma soprattutto un'esperienza, – espressi altrove da Bataille con la locuzione: «un "a picco", e insondabile», *tout court* come lo spazio dell'irriducibile⁴⁵ – che stanno a dire l'altro lato dell'umano genere, *la part maudite-maldite*, una parte che solitamente teniamo a parte, in disparte e in silenzio, e che accuratamente rivestiamo per nasconderla, individuandoci invece in quella più eclatante dell'essere che «parla, ragiona e ha modi di sentire distinti da quelli degli altri animali [o ancora più precisamente, che] lavora, parla, è dotato di intelligenza, di sentimenti raffinati, di coscienza»⁴⁶; un'esperienza, quella della nudità e della sua attrazione, che schiudono e rinviano a un campo altro dal nome, ma ad esso sotteso, quello della «cosa, di un oggetto tangibile (*saissable*)»⁴⁷, verso il quale proviamo al tempo stesso orrore e attrazione e che solo però ci fa avvertire il nostro essere anche degli esseri desideranti.

La nudità insomma, come cifra della nostra ambivalenza, contiene-rivela una dinamica soggettiva nella quale il nominante, che «generalmente, è tutto il contrario di una cosa [e non] è nemmeno una persona: ma sempre un soggetto [...] che vede, nomina, maneggia... gli oggetti, le cose»⁴⁸, precipita (va a picco) in uno spazio 'insondabile' di conturbante *con-fusione*, nel quale è, di volta in volta e insieme, cosa-oggetto e soggetto-alla cosa, un 'ammasso' disforme più che informe, reso opaco a se stesso e solo così, però, disponibile, nell'accorato, appassionato e ripetuto: *Eccomi!* – detto in totale silenzio e integrale nudità⁴⁹ – e che ritma l'intera vicenda dell'incontro carnale⁴⁹, a giocare l'esperienza 'scandalosa' del proprio irriducibile patire.

⁴⁵ G. BATAILLE, *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. XI, Gallimard, Paris 1988, pp. 448-449. Ho parlato di questa parola chiave del lessico batailleiano nella conclusione del mio *Perdere tempo...*, cit.

⁴⁶ G. BATAILLE, *L'histoire de l'érotisme*, cit, p. 533 (tr. it. cit., p. 166).

⁴⁷ *Ivi*, p. 122 (tr. it. cit., p. 114).

⁴⁸ *Ivi*, p. 119 (tr. it. cit., p. 111).

⁴⁹ Rinvio su questo alle pp. 96-97 del mio cit. *Il gioco accecante dell'essere*.

Da questa prospettiva, allora, la nudità è il ‘luogo’ che, più di altri, ma non necessariamente altro dalla parola, nel *mal-dicente soggetto* gli rende possibile avvertire con intensità un rapporto es-temporaneo ma decisivo con ‘le-cose-là’ e di concedersi un’esperienza insensata – cui lo stare delle cose sempre in qualche modo ci rinvia e che, a noi e in noi, che siamo, ci riteniamo i ben-intenziona(n)ti dà solo o la risolviamo nell’idea di una vita che non vive, giacché riteniamo che solo quella vita che intenziona sia una vera vita.

Nell’esperienza della nudità il ‘soggetto’, autodefinientesi degno e di rango elevato rispetto alle “cose”, saggia l’esperienza della propria passività o della propria opacità, ‘si sente una cosa’, ma non nel senso costrittivo della disposizione ad essere maneggiato perché og-getto – pratica questa che è sempre stata la via regia, presuntuosa e arrogante, per disporre del ‘vivente’, di tutto il vivente altro o anche simile a me, solo e prepotentemente nell’ottica dello sterminio. Piuttosto in quello, certamente non comprensibile da chi pensa l’esser-cosa solo nell’ottica dell’*oggettualità disponibile* e dunque come *ni-ente*, di essere, come voleva Bataille che a questa parola ha dato valore fondativo della sua riflessione anti-metafisica, un *nulla*, ovvero ‘*non-qualcosa*’ (*rien: nessuna cosa, ne-ulla*).

Questo singolare e ‘scandaloso’ sentirsi non vuol dire allora altro se non: *finalmente decidersi a interrompere-stemperare la protervia di un ‘dire’, che è sempre anche un ‘maledire’, esplicantesi nel dover-afferrare-‘il-mondo-là’, consegnarlo alle nostre ‘umane misure’, le sole che contano e danno senso, non per aprirci, però, a un asinino e abbandonico dir-di sì (che è solo l’altra faccia, ma simmetrica, dell’“afferramento” impositivo), ma per coestenderci, confermandolo, al mondo di là da Io, divenendo, in forza di tale co-estensione, dei soggetti al mondo che si ritengono, insieme alle altre *res naturae*, delle *res* di questa stessa ‘natura’, ovvero ‘cose da nulla’, non più insignite del ‘dovere’ di far avvenire all’essere, che *intendiamo solo come e con il nostro dire*, tutto il “resto dell’accadere universale” e per converso di sviluppare verso tutto ciò che è *un tocco e una pratica del riguardo*, in tutta la gamma significativa e letterale del termine *riguardo*.*

Una pratica e un tocco di *ri-guardo* (l'*ouvrir* di Montaigne) che schiudono la dimensione di restituire alle 'cose-là' innanzitutto il loro versante di possibile e la loro versatilità, che soli possono porre fine o sospendere la 'mania appropriativa-determinativa' tipica del non-ri-guardante, e, vice versa, a chi ne ha 'ri-guardo' di acquisire, per sé e verso, ma anche attraverso, altro, uno statuto passivo e opaco, fatto di passionalità (e della gamma *cum-patetica ma non compassionevole* che sempre attraversa la passionalità), e uno statuto razionale ritmato come una *ragione erotica* che, nella sua *intensionale ad-tentio*, più che disporre-di, 'si vuole' *esposta-a l'altro da sé*, dando vita così a uno *spazio amicale* che ha del riguardo, approssimandole e tenendole in tensione-con sé, per le diverse differenze, evitando di 'sfumarle-sfinirle' in una sorta di fratellanza che, il più delle volte, contiene-mostra, sotto l'abito accomunante-unisonante, una faccia irriguardosa e risentita verso e per *il fatto che* ci siano, di là da Io, dal 'mio Io', *altre presenze* diversamente composte.

Capitolo cinque

DESIDERARE TRA STANCHEZZA E DISAGIO

«On peut se faire vouloir
quelque chose et se former le goust»

G.W. Leibniz¹

1. Nel suo libro: *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*², Bruno Moroncini conclude la lettura delle pagine lacaniane con questa frase: «Chi sta con gli immortali non conosce fatica. Non così per l'*homme du désir*: desiderare stanca».³

Vorrei provarmi a ragionare sull'espressione usata da Moroncini, per cercare, aldilà dell'ovvia pena e/o fatica che tutti proviamo quando 'miriamo' ad afferrare l'oggetto del nostro desiderio, il valore, per dir così, di esperienza, contenuta nell'espressione: desiderare stanca, soffermandomi non soltanto sui *détours* o le divagazioni del desiderare che immediatamente danno l'idea, nella loro 'tortuosità', del *fiato corto*, più che della soddisfazione, che il desiderante sente e ha, quando finalmente raggiunge l'obiettivo della sua mira.

Mi proverò, piuttosto, a fermarmi sul verbo stancare, e chiedermi se esso sia 'connaturato' al desiderare, al modo in cui, ad esempio, l'agire desiderante 'foggia' il proprio 'oggetto', rendendoselo per certi versi 'faticoso' e così provandosi nella propria 'interminabile' potenza sull'oggetto; o se invece, l'effetto

¹ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, vol. II, UTET, Torino 2000.

² *op.cit.*, Cronopio, Napoli 2005.

³ *Ivi*, p. 169.

di stanchezza non sia il segno di una ‘costituzione’ della soggettività, meglio ancora: di un pensiero di essa che, dall’effettiva differenza di struttura di logos e sensibilità, non senta il bisogno di separarli in maniera fittizia, distribuendo lungo il crinale dell’“immortalità” il primo termine, e su quello della “mortalità”, il secondo – illudendosi, attraverso *una separazione spinta fino a un dualismo ontologico più che strutturale*, di poter dare conto in questa maniera degli ‘scacchi’ o delle ‘vittorie’ che ogni vivente prova nella *prova* del proprio desiderare⁴, e, a seconda di come viene pensato l’ordine del logos, concepire l’ordine del cuore come appartenente a un ‘ordine di ragioni’ inassumibile dalla ‘ragione logica’, alla maniera di Pascal, o viceversa *ab-ductus* alla radice, come nella laica e solitaria ‘cogitazione’ di Descartes.

2. Al lettore avvertito, l’espressione: *desiderare stanca* ri-evoca immediatamente il titolo della raccolta poetica di Cesare Pavese: *lavorare stanca* e in particolare la poesia che porta lo stesso titolo, dove si racconta della giovanile ricerca di un uomo-non-più-ragazzo («Traversare una strada per scappare di casa/lo fa solo un ragazzo, ma quest’uomo che gira/tutto il giorno le strade, non è più un ragazzo/ e non scappa di casa»), il quale avverte però, nella sua condizione di adulto, il desiderio, – ‘adulterato’, se visto dalla prospettiva ‘all’infinito’ della spensieratezza giovanile, finalmente ‘superato’, invece, nella sua natura capricciosa, se considerato dalla prospettiva adulta – di ‘fermare’ il vagabondo desiderare: *presso* una donna, *presso* un lavoro, *presso* una ‘funzione’, comunitarie («Non è certo attendendo nella piazza deserta/ che s’incontra qualcuno...») e che si vede, invece, situato in quel passaggio al limite, dove ‘sta’ la sua figura di adulto-ragazzo, segnato solo dalla pre-posizione (della mancanza, dell’esclusione, della privazione): *senza*, una pre-po-

⁴ Va ricordato al lettore che nella frase di Moroncini “l’immortale” in questione che non avverte la stanchezza del desiderare perché piuttosto ne cerca, resistendogli, il sapere ‘dettagliato’, è il ‘calmo’ Socrate che non si abbandona all’ ‘ebrietà’ del desiderio...ma continua a ragionare... anche aldilà del simposio, ovvero aldilà della vertigine.

sizione vissuta come situazione ingiusta («Non è giusto restare sulla piazza deserta»), da cui traspare l'impossibilità di avviarsi verso la/una pro-posizione, ovvero nella direzione della fattiva e fattuale condizione di un 'mondo' pregno di contenuti, che può riempire e di fatto 'riempie' la silhouette desiderante di 'masse' composte e ben con-disposte a segnare-segnalare ad Altri la propria figura concreta.

Si capisce allora che: *lavorare stanca, altro non voglia significare che l'elaborazione della propria condizione desiderante* («Traversare una strada per scappare di casa/lo fa solo un ragazzo...»), ovvero disporsi alla capacità di congiungere, senza farlo per questo scomparire, il margine del 'proprio' desiderio verso un altro margine desiderato; e componendolo con quest'ultimo, senza perdere in distinzione, però, riesca a vivere la condizione solitaria, nella quale ognuno/a è piantato nel proprio essere quel corpo-psyche-singolo, aldilà di una connotazione malinconica e una volta percepito che a «Solamente girarle, le piazze e le strade/sono vuote», a 'risolvere', per dir così, il «Val la pena esser solo, per essere solo più solo?», nella controdirezione di prendere la decisione di attraversare "la strada, la piazza", per rischiare il Due («Bisogna fermare una donna/e parlarle e deciderla a vivere insieme./ Altrimenti, uno parla da solo»).

O, come avrebbe detto Hegel, nel suo linguaggio speculativo e insieme da "prosa del mondo": *'liberarsi' della malinconia dell'ideale non realizzato*, che facilmente induce un *comportamento astenico* nell'individuo che *non supporta-sopporta la traduzione-tradimento della purezza del proprio ideale da parte del 'mondo-già-li'* (che evidentemente, agli occhi del 'giovane' desiderante, appare solo come un inquinamento del proprio desiderio con altri desideri e un abbassamento del 'valore' insito nel proprio desiderio alla stregua degli altri desideri e desideranti che abitano il mondo); imparare soprattutto a 'lavorare' per interrompere quella 'avventurosa' ricerca della propria 'soddisfazione' tutta fondata sulla «prigionia del desiderio» – dove con prigionia Hegel intende il rimanere fissi nell'internamento del "sé", e l'esser-mossi solo dalla 'pura' «distruzione egoistica» del-

l'“altro”, e dunque segno evidente, come efficacemente mostra e spiega Hegel, di un'incapacità singolare ad avere «la forza di sopportare l'altro come qualcosa di indipendente»⁵.

Il che significa: *la mancanza* che, per tradizione, si attribuisce al desiderio *non è per Hegel riportabile-riducibile alla natura del desiderio in quanto tale, ma ben piuttosto al fatto che il desiderante*, che detiene la forza di distruggere, dissolvere l'altro per ricondurlo 'famelicamente' al proprio ego, *non sviluppa* «la forza di sopportare l'altro come qualcosa di indipendente» e preferisce, invece, *sola-mente e animal-mente* attenersi alla 'furia del dileguare' considerando "l'altro" come una cosa insussistente!

3. Non ho introdotto, a caso, il nome e la riflessione di Hegel sul desiderio, in quanto, nella ripresa con variazione da parte di Moroncini della locuzione pavesiana, immediata è stata in me la risonanza della coppia hegeliana desiderio *vs* lavoro che connota le posizioni strutturali delle due figure dell'autocoscienza, il signore e il servo.

Ci si ricorderà la definizione hegeliana dell'*Arbeit*: *appetito tenuto a freno, dileguare trattenuto, il lavoro forma*; ebbene, essa è l'*esatto rovescio* di quella che connota e attraversa il *Begierde*: *tensione sempre inquieta, evanescenza imprevedibile, dissoluzione dell'“oggetto”*.

La visione hegeliana del *Begierde* è tutta ritmata dall'accento posto sul tratto dell'immediatezza 'egoistica'-'distruttiva', o meglio ancora della "strettoia" (*Angst?*) che, secondo Hegel, caratterizza la 'viva' e 'vivace' autocoscienza nelle sue prime *relazioni impulsive all'Altro* (sia esso, quest'Altro, la Natura, il Mondo, l'altro uomo), una vivezza e vivacità che, nell'ottica di Hegel, stanno essenzialmente a significare il fatto, per lui dirimente per e nella costituzione dell'"individuale" umano (e nella fattispecie proprio nella dimensione desiderante), e dunque da 'impianta-

⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Filosofia dello spirito soggettivo*, tr. it e cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000. I riferimenti sono prelevati, in sequenza, dallo *Zusatz* al § 396 (in particolare le pp. 146-147) e dall'*Aggiunta* al § 428, p. 271.

re' lì dove ciò non si mostra, che *il desiderare 'manca', in generale, della forza di sopportare il negativo, e, nello specifico relazionale, ostacola, in sé, la formazione della necessaria forza a sopportare l'altro come qualcosa di indipendente.*

Che si tratti per Hegel in sostanza di una e-ducazione del desiderare, e nel duplice senso: del portar fuori l'interno desiderante e di una crescita 'culturale' del desiderio in quanto tale; che ciò che a Hegel stava a cuore fosse non la 'repressione' *tout court* del desiderare, sibbene una sua 'de-naturalizzazione' (da intendere nel senso che il desiderio è schiacciato su una vissutezza disegnata secondo la 'falsariga' di una 'naturale impazienza' e nell'ottica, ancora e solo coscienziale, di un'oggettività tutta disponibile al consumo⁶) lo stanno a mostrare molte sue pagine anti-immediatistiche e lucidamente consapevoli, per usare un'espressione scheleriana, della 'posizione dell'uomo nel cosmo'⁷, ma soprattutto e meglio ancora alcune sue prese di posizione a-romantiche, più che o soltanto anti-romantiche, contro l'isolato e autoapologetico "Io", come si legge nelle sferzanti pagine dell'*Estetica* contro Schlegel, nelle quali, interpretando il «significato generale della geniale ironia divina» schlegeliana, Hegel la chiosa e ne 'legge' il significato a questo modo: «concentrazione dell'Io in sé, per cui sono rotti tutti i vincoli, e che può vivere solo nella beatitudine dell'autogodimento»⁸.

⁶ Si leggano anche le pagine delle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo 1827-1828*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini & Associati, Milano 2000, in particolare le pp. 242-244.

⁷ Si veda ad esempio la pagina dell'*Introduzione alle Lezioni sulla filosofia della storia* (tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 19758, vol. I°, p. 41) dove Hegel pone la differenza tra l'animale e l'uomo non nell'astratta (nel senso specifico in cui Hegel intende l'astratto!) superiorità del logos ma piuttosto sulla capacità da parte dell'umano di *inibire-intercalare-frenare* 'il movimento-in-lui-non-posto-da-lui' (e l'esempio è la soddisfazione dell'istinto), e di conseguenza (come vien detto qualche riga dopo) di educarsi-disciplinarsi e così acquisire un'autonomia 'concreta' (e qui il termine va preso nell'*accezione* marxiana – e già, ovviamente, hegeliana – *di sintesi di molteplici determinazioni*), giacché «ciò che [l'uomo è], ciò che esso è immediatamente è solo la possibilità di esserlo, di esser cioè ragionevole, libero: è solo la preordinazione, il dover essere» (pp. 41-42).

⁸ G.W.F. HEGEL, *Estetica*, ed. it. a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1972, p. 78.

Espressione questa, in sostanza, di una posizione vanificante e tuttavia insoddisfatta di sé, giacché, precisa Hegel,

l'Io non si può sentire soddisfatto [dell']autogodimento, ma è destinato a diventare indigente, cosicché avverte di aver sete del sostanziale e del solido, di interessi determinati ed essenziali;

ma, dal momento che l'Io non può-voler rinunciare alla propria posizione, pena la 'vanificazione' di Sé nell'Altro-da sé, l'anelito al sostanziale e al solido si risolve solo nello «struggimento e [nella] malattia dell'anima bella» che «non può agire, che nulla può toccare, per non rinunciare all'armonia interna, e che pur con il desiderio di realtà e di assoluto, rimane tuttavia irreal e vuota, anche se in sé pura».

Pagine quelle dell'*Estetica* che fanno rimembrare un'altra virulenta polemica hegeliana, contenuta nelle pagine fenomenologiche, contro la legge del cuore e il delirio della presunzione, dove lo 'schema' di comportamento è identico e identica è la 'scure' hegeliana sull'atteggiamento scialbo e vuoto dell'individuale che tutto vuol risolvere-dissolvere in sé!

È altresì noto che per Hegel, a fronte dell'impazienza imbellè e solo dissolutiva del 'corso del mondo' da parte di una 'coscienza' tutta 'prigioniera' del proprio anelare e che si stanca facilmente e subito quando il 'decorso' del proprio desiderare non trova di che soddisfarsi-là fuori e ritorna così nostalgicamente su se stesso e in se stesso, vi è una fatica e una pazienza da esercitare, e dunque un lavorare su e un concettualizzare la propria immediatezza o i propri vissuti costruendo e istruendosi attraverso una *Erfahrung*, simile al calvario, che tuttavia, a chi sa ben accettare la 'relatio' mondana, può solo dischiudere non la pienezza di una felicità tutta e solo singolare ma una 'rischiosa' e 'contenuta' soddisfazione, quale frutto di un attivo elaborare convivendo con altri⁹.

⁹ Si veda su questo R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987 e ID., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014 (riedizione rivista e aggiornata del testo uscito, per la stessa casa editrice, nel 1975). In quest'ultimo testo in particolare, Bodei sottolinea come la critica hegeliana all'immediato non sia diretta alla cancellazione

Per Hegel, insomma, si tratta, per l'individuo, non di essere «migliore del [proprio] tempo» ma di essere «il proprio tempo nel modo migliore»¹⁰: ovvero di transitare dalla dimensione del “regno animale dello spirito”, nel quale il desiderio isolatamente vive e vegeta come costante e illusoria trascendenza, alla dimensione di un’«immanenza» co-abitativa¹¹ con altri soggetti desideranti che pongono un limite e insieme la possibilità di una soddisfazione al singolo desiderare entro i termini, tutti terrestri, di una sobria contentezza.

4. Lo terrà sempre presente tutto questo ‘ragionare’ hegeliano intorno a un attivo lavorare-elaborare la propria immediatezza, Bataille nella propria riflessione, e, soprattutto nelle pagine della summa ateologica (*L'esperienza interiore, Il colpevole e Su Nietzsche*), esso diventa un vero e proprio *leit-motiv* che gli servirà per determinare, entro e a partire dalla prospettiva ‘sistemica’ dell’*absolutes Wissen* hegeliano, il posto e la dimensione del proprio *sistema incompiuto del non-sapere*. Ma ciò che soprattutto gli farà da guida in questo percorso decompositivo e compositivo al tempo stesso, avendo colto la caratteristica di *envers* dell’uno rispetto all’altro e facendone un proprio punto di stacco esperienziale dalla ‘visione’ hegeliana del ‘soggetto’, sarà proprio la visione contrappuntistica di desiderio e/o lavoro, – l’unico suo punto, a detta di Bataille, a-sistematico, da lui siglato con il termine *chance*, rispetto al ‘sistema’ hegeliano¹².

Per ‘definire’ la sua concezione del ‘soggetto’, Bataille ‘determina’ infatti l’esperienza soggettiva, ‘interiore’, mediante i seguenti ‘sostantivi’: *glissement, évanouissement, déchirement* (scioglimento, svanimento, lacerazione).

tout court dell’immediato, quanto a una sua *Aufhebung*, a una sua ritrascrizione, o meglio ancora, e per usare i termini di Hegel stesso quando negli anni giovanili definisce la filosofia, a una «immediatezza ripristinata»; *ivi*, p. 314. L’espressione hegeliana è tratta dalla giovanile *Filosofia dello spirito jenese 1805-1806*.

¹⁰ Così Hegel scrive nella poesia *Entschluss* del 1801, e in un aforisma del periodo jenese. Cfr. R. BODEI, *La civetta e la talpa*, cit., p. 234 e nota 111.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 282.

¹² G. BATAILLE, *Post-scriptum*, in *Œuvres complètes*, 12 voll., Gallimard, Paris 1973-1987, vol. X, p. 659.

Sostantivi *sui generis*, dato il ‘tratto’ fluido-metamorfico da essi significato, di una soggettività ‘distante’ dall’utile, e perciò stesso sovrana senza essere gioco forza signorile, cui ben si attaglia l’espressione *homme du désir* (che ritroviamo, alla lettera, nel titolo di un suo scritto ‘antropologico’: *All’appuntamento di La-scaux*, l’uomo civilizzato si ritrova uomo di desiderio¹³), e tuttavia un’espressione cui mal s’attaglia invece, beninteso nell’ottica batailleana, la stanchezza di desiderare.

Se *fatigué* l’uomo è, per Bataille, non lo è perché desidera, come avviene invece per il ‘campione’ della ‘saggezza controllata’ (*ipse dixit*), qual è il commentatore *par excellence* della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, il filosofo-diplomatico Alexandre Kojève¹⁴, ma piuttosto perché nella civilizzazione cui l’uomo si sottomette, lo sforzo immane, costantemente ripetuto, che egli compie è sempre, in prima e ultima istanza, dettato dall’imperativo di non lasciarsi andare alla fluidità metamorfica di una condotta sovrana, una condotta che gli mostra, quando la cerca o vi cade, il suo essere ‘apparentato’ alla ‘situazione-animale’, «misurata dal sole o dalla pioggia [e che] si burla della categorie del linguaggio»¹⁵, – categorie che sole danno il contesto necessario alla stabilità ‘umana’ – senza perciò stesso comportare, l’attitudine sovrana e il suo presentarsi come fuori contesto, la possibilità di una ‘regressione’ all’*homme naturel*, mai dato e mai cercato da Bataille, un uomo-natura che farebbe a meno, in una contrapposizione semplificata, della sua capacità locutoria!

Come sanno i lettori dei suoi testi, è di *paradosso* e di *irriducibile* che si sostanziano le posizioni filosofiche batailleane, che mai si abbandonano a un quieto semplificare ma sempre estremizzano, facendo agire dal di dentro e il paradosso e l’irriduci-

¹³ Lo si legge ora in tr. it. nel volume da me curato, *Laldilà del serio e altri saggi*, cit., alle pp. 379-382.

¹⁴ Rinvio su quest’aspetto al mio saggio: “*Per non scrivere sotto dettatura*”: *il tempo dell’immediato*, cit., pp. 67-105.

¹⁵ G. BATAILLE, *Il colpevole*, tr. it. di A. Biancofiore, *Prefazione* di M. Manghi, Dedalo, Bari 1989, p. 80.

bilità, le stabili e ragionevoli ‘forme’ nelle quali “l’Uomo” crede di potersi situare...facendo finta che non vi sia, e non ne sia egli stesso abitato-da, un impetuoso *vent du dehors*...

Uno dei segni eminenti di questo *vent du dehors* è giustappunto il desiderare che, nel suo poter essere apparentato al vento, dà la misura esatta della, o meglio mostra, la ‘natura’ inquieta, irrequieta, capricciosa, abit(u)ata dal e al *non serviam*, del desiderare. Nella prospettiva di Bataille, il desiderio segnala una posizione dell’umano che già il sistematico Aristotele aveva pienamente tracciato quando nella sua Etica nicomachea aveva così definito “l’uomo”: *orexis dianoetiké e orektikòs nous*, ovvero, *impetuosità che pensa e mente che desidera*¹⁶, in una congiunzione di ‘logos’ e ‘sensibilità’ saltando la quale nulla si potrebbe capire del desiderare in quanto tale e del suo ‘supposito’, ovvero dell’uomo desiderante e che Bataille declina come presa capricciosa dell’istante, meglio ancora: come un lasciarsi afferrare dall’istante, «senza frasi e senza perifrasi»¹⁷, divenendo così il ‘soggetto’ umano, in quanto preda del ‘proprio’ essere istantaneo, l’uomo dell’istante o, che è lo stesso, «l’uomo dell’atomo»¹⁸.

5. Ma che al desiderare pertenga, quasi sua cifra assoluta, unicamente il tratto ‘irrequieto’ come indice di una non tranquillità, e che si possa invece asserire che il desiderare sia anche, se non soprattutto e al fondo, una messa a punto dell’irrequietezza strutturale che caratterizza il vivente, lo mostrano le pagine leibniziane dei *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, quelle che discutono l’*uneasiness* di Locke, un termine che il traduttore francese, Coste, aveva deciso di rendere con *inquiétude* e che Teofilo-Leibniz sostiene essere una scelta pertinente, giustificandola a questa maniera:

¹⁶ Prelevo la traduzione delle espressioni aristoteliche dal testo di Gerardo Alicandro, *Atletismo della virtù. Sulla filia in Aristotele*, cit., p. 75.

¹⁷ Si veda su questo, G. BATAILLE, *Sui racconti degli abitanti di Hiroshima*, in Id., *L’aldilà del serio...*, cit., in particolare la p. 474 e la nota 2.

¹⁸ *Ivi*, pp. 473-474.

...dopo aver ben considerato la cosa, mi è sembrato che la parola inquietudine, se non esprime abbastanza ciò che intende l'autore, tuttavia, secondo me, conviene abbastanza alla natura della cosa; mentre se quella di *uneasiness* indicasse un dispiacere, un dolore, un incomodo e, in una parola, qualche dolore effettivo, non vi converrebbe.¹⁹

Tralasciando al momento la preferenza traduttiva, prego di ragioni, di Leibniz, fermiamoci a capire, ripercorrendoli velocemente, la definizione e il ragionamento lockiani intorno all'*uneasiness*.

Legando nel suo Saggio, nel capitolo XX intitolato: *Dei modi del piacere e del dolore*, in maniera strettissima *uneasiness* e *desire* (§ 6), ponendo anzi al cuore stesso del *desire* un moto «veemente» (*vehement*) di *uneasiness*, dovuto all'assenza di «qualcosa il cui godimento presente comporta l'idea del diletto [*The uneasiness a man finds in himself upon the absence of anything whose present enjoyment carries the idea of delight with it*]», il filosofo inglese stabilisce un rinvio costante se non addirittura un'equivalenza di natura tra il desiderio e il disagio²⁰, giacché, ragiona Locke,

...qualunque sia il bene proposto, se la sua assenza non comporta né dispiacere né dolore, se un uomo è a suo agio e appagato senza di esso, [...] c'è null'altro che una mera velleità, il termine che si usa per indicare il grado infimo del desiderio, quello che è più vicino a non esistere affatto.

E che siano addirittura incomprensibili il desiderio e la sua natura quando li si svincola dall'*uneasiness*, dal disagio, lo mostra e dimostra secondo Locke la 'semplice' autoriflessione: «Che il desiderio sia uno stato di disagio, ognuno che rifletta su se stesso lo scoprirà presto»²¹.

¹⁹ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., cap. XX, p. 141.

²⁰ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Libro secondo, tr. it. di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 2013, § 6, pp. 257-258.

²¹ *Ivi*, § 32, p. 281.

Di conseguenza,

possiamo chiamare questo disagio, così com'è, desiderio, che è un disagio dello spirito [*mind*] per il bisogno di un bene assente. Qualsiasi dolore corporeo di qualsiasi specie, e ogni turbamento [*disquiet*] dello spirito, è disagio: e a questo è sempre unito il desiderio, uguale al dolore o al disagio provato, e a malapena distinguibile da esso. [...] nella misura in cui c'è da qualunque parte desiderio, c'è anche disagio.²²

Che sia perciò stesso necessario, inoltre, *non confondere desiderio e volontà* (l'uno essendo la base motoria, per dir così, dell'altra: si vedano i §§ 30 e 33) in modo da conferire uno statuto preciso alla condizione desiderante eguale a quella disagevole, lo confermano le successive precisazioni (contenute nei paragrafi 31, 32 e 33 del capitolo XXI, intitolato *Del potere*) alla definizione del desiderio data nel § 6 del libro precedente.

In sintesi, che l'*uneasiness* sia la cifra chiarissima e incancellabile, almeno nella durata del nostro vivere mortale, del «nostro imperfetto stato presente» (così Locke definisce 'la natura umana', nella conclusione al § 45), uno stato che viene minuziosamente descritto nei suoi tratti nel successivo § 46, con la sottolineatura che «Di rado accade che siamo a nostro agio, e abbastanza liberi dalle sollecitazioni dei nostri desideri naturali o adottati..», significa, in sostanza, che *il tessuto del desiderio, naturale o adottato che sia, ha una sola e unica trama: l'uneasiness* e che pertanto, quale che sia lo statuto specifico di ogni singolo desiderio articolato da ogni singolo essere, sempre, e come un basso continuo, in esso bisogna sentire una voce disagiata, o, come dirà Leopardi, «l'istato di pena»=«l'istato del desiderio» che connota «l'uomo o il vivente»²³.

²² *Ivi*, § 31, p. 280.

²³ G. LEOPARDI, *Zibaldone dei pensieri*, 3 voll., a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991. La citazione è a p. 2861, II vol., pp. 1515-1516.

Sicché, stabilita e mai dissolta l'equazione disagio-desiderio, se ne dovrà trarre, quanto a Locke, una natura del desiderare che, seppur allude a una mancanza possibile, per cui il desiderare non sarebbe altro, tradizionalmente, che tensione a 'cercare ciò che gli manca'²⁴, non per questo, o non solo per questo motivo, il desiderare nella sua 'concreta' articolazione potrà essere ri-con-dotto a "*manque d'être e lo manque à être*", piuttosto si tratta di considerarlo come *una sorta di sgravio, di alleggerimento* se si vuole, e dunque di *sforzo da parte del desiderante*, che avverte pesantemente il disagio che lo sommuove, *nel mirare-a togliersi dalla scomodità in cui versa la propria 'situazione' di vivente imperfetto*.

²⁴ Ma si vedano a tal proposito le riflessioni, condivisibili, di Giulia CUPIDO nel suo bel libro: *Il desiderio tra piacere e dolore. Dinamiche della psiche nell'antropologia platonica*, Ets, Pisa 2004, in particolare le pp. 119-122, dove l'autrice ascrive, correttamente, al 'moderno' l'idea di uno *Streben* fondativo e costitutivo al desiderare, sottolineando che «La condizione emotiva moderna ignora la pienezza della beatitudine antica perché è intrisa di un'inquietudine che le è congenita, in cui la felicità è un attimo e il resto è attesa e ricordo, che poi sono un tutt'uno proprio nella forma smaniosa del desiderio di riproporre l'irripetibile», pp. 120-121; e p. 111 (e nota 125) nella quale, anche qui in maniera a mio parere sottoscrivibile, l'autrice attribuisce, più che a Freud, a Lacan l'idea di un'insaziabilità del desiderare, l'allargamento di tale cifra non solo «al desiderio nevrotico ma [al] desiderio in generale» in ragione del fatto, scrive l'autrice, che Lacan ha «attribuito un ruolo cruciale all'infinito nel desiderio». Va tuttavia aggiunto che non è azzardato affermare che in Lacan, – oltre alla linea interpretativa kojéviana della lettura della *Fenomenologia* hegeliana, secondo la quale il desiderio antropomorfo è sempre e soltanto desiderio di farsi riconoscere (la Cupido riporta a conferma della ripresa dell'interpretazione kojéviana in Lacan un passo tratto dal *Discorso sulla causalità psichica*, nel quale lo psicoanalista francese dichiara che ogni desiderio è «il desiderio di far riconoscere il proprio desiderio»), – vi sia un altro antecedente, che esprime, perlomeno sul piano linguistico, in maniera analoga alla riflessione lacaniana sul desiderio come mancanza a essere [*manque-à-être*], il desiderio come costitutiva mancanza, ed è J.P. SARTRE nel suo *L'être et le néant*, nelle pagine dedicate a *Le strutture immediate del per sé*, nelle quali si legge: «Perché il desiderio sia desiderio a se stesso... bisogna che sia mancanza, ma non una mancanza-oggetto, una mancanza subita, creata dal superamento diverso da sé, bisogna che sia la sua propria mancanza di... [*il faut qu'il soit son propre manque de...*] Il desiderio è mancanza d'essere [*Le désir est manque d'être*], è sollecitato nel suo più intimo essere dall'essere di cui è desiderio». Cfr. *L'essere e il nulla*, cit., p. 128.

Dico questo perché Locke stesso nel § 31 del libro XXI ragiona intorno a questo doppio versante del desiderare. Trattandosi di un passaggio importante, e non solo in relazione alla preferenza leibniziana di accettare la traduzione, imperfetta, di *uneasiness* con *inquiétude*, su cui a breve mi soffermerò, vale la pena riprendere l'intero ragionamento lockiano.

6. Scrive Locke:

Per ritornare, dunque, alla nostra indagine: che cosa determina la volontà nei riguardi delle nostre azioni? A pensarci bene, sono portato a credere che non sia, come si suppone generalmente, il maggior bene che si ha in vista [*the greater good in view*]; bensì un qualche disagio (e per la maggior parte si tratta di quello più pressante) dal quale un uomo è afflitto. Questo è ciò che di volta in volta determina la volontà e ci muove verso le azioni che compiamo. Possiamo chiamare questo disagio, così com'è, desiderio, che è un disagio dello spirito per il bisogno di un bene assente [*desire is an uneasiness of the mind for the lack of some absent good*]. Qualsiasi dolore corporeo di qualsiasi specie [*All bodily pain of whatever kind*], e ogni turbamento dello spirito, è disagio [*and all disquiet of the mind, is uneasiness*]: e a questo è sempre unito il desiderio, uguale al dolore o al disagio provato, e a malapena distinguibile da esso [*and it is always accompanied by – and indeed is hardly to be distinguished from – a desire that is equal to the pain or uneasiness that is being felt*]. Poiché il desiderio non è altro che il disagio per il bisogno di un bene assente, in riferimento ad un dolore provato, il sollievo è quel bene assente [*in the case of pain the absent good is ease, freedom from the pain*]; e finché questo sollievo non sia stato raggiunto, possiamo chiamarlo desiderio [*and until ease is attained we can call the uneasiness 'desire'*], poiché nessuno prova un dolore da cui non desidera essere sollevato, con un desiderio uguale a quel dolore e inseparabile da esso. Oltre al desiderio di sollievo dal dolore, ce n'è un altro, di un bene positivo assente; e anche qui il desiderio e il disagio sono uguali [*Besides this desire for ease from pain — which is essen-*

tially a desire for something negative — there is also desire for absent positive goods; and here also the desire and uneasiness are equal.]. Nella misura in cui desideriamo un bene assente, in quella misura proviamo dolore a causa di esso. Ma qui il bene assente non causa un dolore uguale alla sua grandezza presunta o riconosciuta, al modo in cui ogni dolore causa un desiderio uguale a se stesso: perché l'assenza del bene non è sempre un dolore come lo è invece la presenza del dolore. Quindi un bene assente può essere guardato e considerato senza desiderio. Ma nella misura in cui c'è da qualunque parte desiderio, c'è anche disagio. [But the intensity of the pain doesn't vary with how great the good is or is thought to be — only with the strength of the desire for it. Absent good can be contemplated without desire. But when there is desire there is an equally intense uneasiness.]

Chiara è dunque la sequenza lockiana, ma soprattutto chiara è la riconduzione del desiderare alla presenza 'massiccia' del disagio: non si dà desiderio sganciato da un dolore (*pain*) o da un turbamento (*disquiet*) attuali e il desiderare sorge come una specie di contrappunto decompressionistico al punto dolente o turbolento, sì da poter dire che *pain* o *disquiet* pro-vocano nel vivente imperfetto una immediata e urgente richiesta di 'decompressione' e che è in questa capacità di spingere verso una soluzione della compressione che bisogna riconoscere la 'natura' del desiderare.

Ora, però, se *così descritto-definito il desiderare appare come un doppio del bisogno*, niente altro che una 'risposta fisiologica' della nostra 'natura', e dunque solo un altro bisogno: *il bisogno di liberarsi dal bisogno*, ovvero un moto a riempire una certa mancanza, a riportare il vivente verso l'omeostasi, l'affermazione lockiana «oltre al desiderio di sollievo dal dolore, ce n'è un altro, di un bene positivo assente», per cui il desiderare si muoverebbe non solo per riempire il vuoto ma anche per far 'acquisire' al vivente un bene non attualmente presente, e da questa angolazione il desiderare oltrepasserebbe la sua 'funzione' meramente 'macchinica' o strumentale di 'sgravio' e diverrebbe quello che, di fatto, ogni vivente sperimenta nel proprio essere: ricerca del

piacere, la precisazione lockiana che, anche da questa prospettiva, *desire* e *uneasiness* sono 'la stessa cosa', perché «nella misura in cui desideriamo un bene assente, in quella misura proviamo dolore a causa di esso», riporta al cuore del movimento desiderante lo stato di disagio che, cosa rilevantissima, non è riconducibile alla semplice assenza e/o mancanza del bene 'desiderato'.

Come si legge in un passaggio del § 46 (dedicato alla specificazione di *desire* e *will*) sempre del XXI libro, Locke, dopo aver affermato che:

Le necessità ordinarie della nostra vita riempiono gran parte di essa coi disagi della fame, della sete, del caldo, del freddo, della stanchezza, della fatica, della sonnolenza, col loro ricorrere costante», [alle quali si aggiungono] «i disagi immaginari [*the fantastical uneasiness*] (come il prurito degli onori, del potere, della ricchezza ecc.) che le abitudini acquisite hanno stabilito in noi mediante la moda, l'esempio e l'educazione, insieme a mille altri desideri irregolari che l'abitudine ci ha resi naturali, troveremo che pochissima parte della nostra vita è così priva di questi disagi da lasciarci liberi di sentire l'attrazione di beni assenti più remoti [*we shall find that a very little part of our life is so vacant from these uneasinesses, as to leave us free to the attraction of remoter absent good.*],

ne inferisce che:

Di rado accade che siamo a nostro agio, e abbastanza liberi dalle sollecitazioni dei nostri desideri naturali o adottati, senza che una successione costante di altri disagi, presi da quel mucchio [*stock*] che i bisogni naturali o le abitudini acquisite hanno accumulato in noi, domini volta a volta la volontà [*We are seldom at ease, and free enough from the solicitation of our natural or adopted desires, but a constant succession of uneasinesses out of that stock which natural wants or acquired habits have heaped up, take the will in their turns.*]²⁵

²⁵ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., § 46, p. 290.

Proprio per la costante presenza dell'*uneasiness* (naturale, immaginaria o culturale), una presenza sempre imminente che vien fuori da, o, si potrebbe dire anche, che l'individuo 'preleva' (inconsciamente?) da quella riserva (*stock*) che «i bisogni naturali e le abitudini acquisite hanno accumulato in noi», il desiderio, proprio per essere, nella sua multiforme figura (naturale e/o anche irregolare) sempre pressato da quell'accumulazione, non è la semplice 'percezione' di una mancanza e soprattutto non si forma a causa di una 'mancanza': l'«*absent good*» diventa la 'cosa' desiderabile solo se l'«essere-assente» del 'bene' si 'versa', per dir così, presentemente, nel vivente che lo ha in vista, sotto la forma del dolore; occorre quindi provare dolore perché nasca il desiderio, o, il che per Locke è la stessa cosa, bisogna trovarsi in posizione disagiata, sentire cioè una pressione insopportabile, perché possa 'prodursi' la tensione ad 'uscirne', ovvero a ricercare nell'«*absent good*» «quella parte o quel tanto di esso che [si] considera e [si] ritiene faccia necessariamente parte della [propria] felicità». Ma perché si possa, singolarmente, considerarlo facente parte della propria felicità, ogni vivente singolare deve provare per l'«*absent good*» il disagio della sua assenza, un 'veemente disagio' e non una debole aspirazione per un 'qualcosa' che si ritiene sia necessario ci sia – difatti, è solo quando un *good* «sembra [a un particolare uomo] far parte della [propria] porzione di felicità»²⁶, che egli comincia a desiderarlo.

7. Cosa ha a che vedere, allora, questa declinazione del •desiderare, con l'*inquiétude*? Si può, come ha fatto il traduttore Coste, seguito in questa scelta da Leibniz, rendere l'*uneasiness* lockiana con *inquiétude* ma, come intelligentemente sottolinea Leibniz, solo a patto, nel significare l'*uneasiness* con *inquiétude* o *Unruhe*, di svuotare l'*uneasiness* della massiccia presenza di un dolore effettivo?

Se, come abbiamo visto in Locke, il disagio è molto di più di un semplice stato di inquietudine, essendo l'*uneasiness* una

²⁶ *Ivi*, § 44, pp. 288-289.

presenza massiva, un forte potere che ci domina, cui può essere opposto solo una contropresenza o un contro-potere: ed è questo “l’ufficio” del desiderare, assumere-presentificare “l’idea” di «un bene» ma non «quale oggetto della pura speculazione inattiva», piuttosto come una ‘presenza’ «capace di controbilanciare il sollievo da un disagio al quale sottostiamo [*a present good, ... able to counterbalance the removal of any uneasiness which we are under*]», una presenza altrettanto potente rispetto a quella cui sottostiamo in quanto affetti dal disagio, capace, insomma, di porsi come un prevalent *uneasiness* – altra possibile definizione del desiderio²⁷ – che suscita la necessità di un agire atto a risolverlo²⁸, qual è allora il senso della traduzione-riconduzione del disagevole all’inquieto?

Ripartiamo innanzitutto dalla nota del Coste riportata da Leibniz nel § 6 del Libro II dei *Nouveaux essais*.

[Con] “tale parola inglese l’autore intende lo stato di un uomo che non è a proprio agio, la mancanza di agio e di tranquillità nell’anima, la quale, sotto questo riguardo è puramente passiva; e che si è reso necessario rendere tale parola con quella di *inquietudine*, che non esprime esattamente la medesima idea, ma che se ne avvicina di più [c.m.]. Una simile avvertenza ... è soprattutto necessaria in rapporto al capitolo seguente sulla potenza, in cui l’autore ragiona molto *su questa specie di inquietudine* [c.m.], poiché se non si associasse a tale parola l’idea che si è ora indicata, non sarebbe possibile intendere esattamente gli argomenti che si discutono in questo capitolo e che sono tra i più importanti e delicati di tutta l’opera.”²⁹

²⁷ *Ivi*, § 39: «un disagio grandissimo e prevalente, una volta che ha fatto presa sulla volontà, non la lascia andare».

²⁸ *Ivi*, § 36, p. 284. Ma si legga l’intero paragrafo per capire la ‘dialettica’ di potere-contropotere che Locke stabilisce essere alla base della determinazione della volontà ad agire.

²⁹ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, cit., p. 141. «...par ce mot anglais l’auteur entend l’état d’un homme qui n’est pas à son aise, le manque d’aise et de tranquillité dans l’âme, qui à cet égard est purement passive, et qu’il a fallu rendre ce mot par celui d’*inquiétude*, qui n’exprime pas précisément la même idée, mais qui en approche le plus près. Cet avis (ajoute-t-il) est surtout nécessaire par rapport au chapitre suivant, De la puis-

Per Coste quindi, la resa traduttiva di *uneasiness* con *inquiétude*, è legata alla questione del *power* (potere e/o potenza), presentata da Locke nel capitolo successivo; come se, teste Coste, il non essere a proprio agio, il non riuscire dell'anima a stare tranquilla, perché soggetta ad un potere o potenza permanenti e insidiosi, ne limitasse – e non a caso Coste scrive che quando è a disagio l'anima “è puramente passiva” –, se si scegliesse di rendere *uneasiness* con disagio, la ‘possibilità’ di far fronte, o, con i termini leibniziani, di rendere ragione del disagio provato. Certo, *convertire il disagio in inquietudine, ovvero una posizione con una situazione*, rende all'anima più facile la ricerca dei ‘motivi’ e, se vogliamo, meno stancante il suo ‘reagire’ alla ‘potenza’ che la pone in ‘inquietudine’, in quanto – e qui entra in gioco la versione leibniziana – si tratta da parte dell'anima inquieta di ‘rispondere’ con la propria peculiare *quête*, appunto cercare la ‘ragione’, e quindi ‘mettere in ordine’ (foss’anche solo ‘comprensivo’) il ‘disordine’ da cui è affetta.

Ma la conversione dell'*uneasiness* nell'*inquiétude* implica in effetti qualcosa di più, uno spostamento insieme ‘ontico’ e ‘ontologico’, per la precisione, una riduzione della ‘base’, diciamo così, dolorosa che ‘regge’ ogni vivente, non in direzione di una cancellazione del dolore, ma appunto in una sua riduzione-riconduzione.

E in effetti, l'abbiamo visto, per Locke l'*uneasiness*, ovvero la ‘s-comodità’, è molto più di un *disquiet* (termine che Locke usa espressamente per il *mind* mentre assegna al corpo il termine di *pain*) e ‘rende ragione’ di una visione del vivente in cui è questione di una ‘lotta’ tra potenze, o, se vogliamo usare un termine non moderno ma abbastanza indicativo di ciò che è all'opera nella necessità di uscire dall'*uneasiness*, di una *sopra-vivenza del vivente* che deve trovare i modi, e dunque il potere di farlo, per ‘assestarsi’ meno s-comodamente nel proprio vivere e procurarsi ‘ciò che gli serve per ‘alleggerire’ il peso dell'esistere.

sance, où l'auteur raisonne beaucoup sur cette espèce d'*inquiétude*, car si l'on n'attachait pas à ce mot l'idée qui vient d'être marquée, il ne serait pas possible de comprendre exactement les matières qu'on traite dans ce chapitre et qui sont des plus importantes, et des plus délicates de tout l'ouvrage».

E Leibniz in effetti corregge l'*uneasiness* lockiana proprio su questo punto e accetta la proposta traduttiva del Coste proprio perché «se [la parola] *uneasiness*, – dice espressamente Leibniz – indicasse un dispiacere, un dolore, un incomodo e, in una parola, *qualche dolore effettivo* [c.m.], non vi converrebbe [quella di inquietudine che, «se non esprime abbastanza ciò che intende l'autore [con la parola *uneasiness*], tuttavia, secondo me, *conviene abbastanza alla natura della cosa*]»³⁰.

8. Insomma, sia il traduttore che il filosofo, l'uno cercando di rimanere, nel suo tradere, quanto più è possibile 'vicino' all'"intenzione" originaria; l'altro, facendo convenire abbastanza, nella tipica mossa del filosofare, all'intentio e al termine lockiani il senso di inquietudine sotteso all'*uneasiness*, degradano la 'possanza', netta e dirimente secondo Locke, dell'*uneasiness*, in qualcosa, diciamo così, di più facilmente gestibile dai poteri del *mind* o *esprit* – chiarissimo in questo il traduttore, ma altrettanto chiaro il suo interprete filosofico.

E difatti, dal momento che *uneasiness* e *desire* vanno per Locke di pari passo, e, cosa ancora più importante, dal momento che «il disagio del desiderio» è, per Locke, quasi sempre una posizione dolorosa (sia esso un *pain* o un *disquiet*), si tratta, nell'ottica del filosofo-interprete e traduttore-concettuale che vuol far convenire il senso di inquietudine al disagio, di precisare, anche se con tatto («preferirei dire che...[*j'aimerais mieux dire que*]», scrive infatti Leibniz), «che nel desiderio in se stesso vi è piuttosto una disposizione e preparazione al dolore, che non il dolore medesimo».

E già così, seppur accompagnata dalla dicitura: «preferirei dire che...», la disinerenza di *uneasiness* e *desire* è stabilita e stabilizzata: il dolore può entrare a far parte della condizione desiderante solo in qualità di disposizione e non come suo ingrediente strutturale. Certo, aggiunge Leibniz,

³⁰ *Ibidem*.

è vero che tale percezione [quella del desiderare, in quanto preparatoria al dolore] qualche volta non differisce da quella che si ha nel dolore, se non come il meno dal più, ma ciò avviene perché *il grado appartiene per essenza al dolore, poiché quest'ultimo è una percezione notevole* [c.m.].³¹

E questa affermazione, che per l'appunto degrada, nel senso che posiziona diversamente il disagio e il desiderio, viene esemplificata da Leibniz «mediante la differenza che c'è tra l'appetito e la fame», dove il grado, appunto, di percezione del dolore è immediatamente evidente, nella fame, come *uneasiness* vera e propria («quando l'irritazione dello stomaco è troppo forte, reca incomodo») e meno discriminante in quella dell'appetito (abbinato, nell'esempio leibniziano, giusto al desiderio³²) in quanto la sensibilità che avvertiamo nell'appetire o desiderare non raggiunge quasi mai l'acme intensivo che invece si avverte quando si ha fame.

Ora, che la *posizione di scarto di grado tra il disagio e il desiderio* sia dovuta, in Leibniz, a tutt'altra concezione del vivente, ovvero a una *composizione di esso che comprende, insieme, percezioni e appercezioni* (cioè: *confusione e discriminazione in scala graduata*), è lo stesso autore a dichiararlo e con argomentazioni sufficientemente convincenti, giacché, 'obietta' Leibniz, se il vivente si accorgesse, avvertisse sempre intensamente, e fosse sempre penetrante rispetto a ciò che gli accade, sarebbe strutturalmente infastidito (o, a disagio, per dirlo alla Locke) nel suo vivere e la sua vita gli risulterebbe insopportabile. Ma «la natura» (insieme a, ma anche con una piccola differenza da, «l'Autore infinitamente saggio del nostro essere», in quanto quest'ultimo ci ha 'posti' nella condizione di ignorare gran parte di ciò che ci accade in quanto esseri viventi, mentre la seconda, «non ha potuto fare a meno» di porci innanzi e farci avvertire «una serie di oggetti che non ci riguardano per nulla»,

³¹ *Ibidem.*

³² *Ivi*, p. 142.

utili invece ad essa «per il raggiungimento dei suoi scopi»), la Natura per rendere vivibile al vivente il proprio vivere è ricorso giusto «all'espedito» della gradazione (mediante la quale funziona la nostra sensibilità) e uno di questi espedienti consiste propriamente nel desiderio:

...la natura, scrive Leibniz, ci ha dato stimoli del desiderio, ... *alla stregua di rudimenti o elementi del dolore, o, per così dire, mezzi dolori* [c.m.] o (a voler parlare esattamente, ma per esprimersi con maggiore efficacia) *piccoli dolori impercettibili* [c.m.], affinché godiamo del vantaggio del male senza riceverne l'incomodo.³³

Prima di commentare questo passaggio importantissimo del ragionare leibniziano, occorre annotare nuovamente che la *de-gradazione* ovvero la *riduzione di 'posto' e di 'funzione' del disagio-desiderio*, posta da Leibniz nel suo 'commento' alle tesi di Filalete-Locke, *implica* non solo e non tanto, anche questo certamente, il 'famigerato' ottimismo, o, dicendolo con i termini di Leopardi (attento lettore e delle tesi lockiane e di quelle leibniziane), le *magnifiche sorti e progressive* del mondo in cui viviamo, ma soprattutto *una tutt'altra concezione del desiderare che lo derubrica di quella sorta di stanchezza strutturale* sicuramente rinvenibile nella posizione disagiata di cui parla Locke. Insomma, e lo vedremo tra un po', seppur di stanchezza occorre parlare anche per la prospettiva inquieta di Leibniz, essa diventa però qualcosa di meno deprimente e doloroso rispetto alla prospettiva lockiana – proprio perché per Leibniz si può godere anche del vantaggio del male, o si può apprezzare, il che da un certo punto di vista è lo stesso, lo sforzo e/o la tensione che ci vuole per raggiungere l'oggetto del proprio desiderare, giacché in questa tensione si mostra in tutta la sua efficacia *la potenza dell'esprit*.

³³ *Ibidem.*

9. Per Leibniz, il *passaggio dal disagio all'inquietudine*, la quale viene definitivamente e definitivamente tradotta nelle «*piccole sollecitazioni impercettibili* che ci tengono sempre sotto stimolo», cosicché essa, lungi dall'essere espressione di una posizione disagiata e dunque coincidere, come voleva Locke, con l'*uneasiness*, non è altro che l'*indice segnico di quella 'marea' di percezioni confuse nelle quali 'vive e si com-muove' ogni singola monade, con-tattata in questa maniera dall'universo circostante* nel quale convive insieme ad altre monadi, il transito, dicevo, dal disagio all'essere inquieti (alla percezione cioè dei mezzi dolori) consente anche, come testualmente scrive Leibniz, «qualche conoscenza più distinta dell'idea confusa che abbiamo e *che dobbiamo avere [c.m.] del piacere e del dolore*»³⁴.

Definendo l'area dell'inquietudine, e il desiderare che in essa o a partire da essa compiutamente si esprime, con l'espressione: mezzi dolori o piccoli dolori impercettibili, Leibniz in misura certa considera la natura del desiderare attraversata dal 'patire' (nella forma del dolore, ovvero del mal-essere), ma questo, che in Locke prende la forma del disagio (e che Leopardi tradurrà con affanno³⁵), non viene mai assolutizzato da Leibniz e non solo o non tanto perché il dolore che esso è non è quasi mai un dolore pieno ma appunto un mezzo-dolore, quanto perché la condizione di mal-essere nella quale esso ci immette e che «[si avverte] seguendo il proprio desiderio e soddisfacendo in qualche modo un tale appetito o smania», ha sempre l'ufficio di *spingerci-stimolarci* a raggiungere «una quantità di mezzi-piaceri la cui continuazione e il cui accumulo (*come nella continuazione dell'impulsione di un corpo pesante che cade e acquista impetuosità* [c.m.]) diventa infine un piacere completo e vero. E in fondo, continua Leibniz, senza questi mezzi-dolori non si avrebbe alcun piacere, e non vi sarebbe modo di accorgersi che qualcosa ci aiuta e ci solleva, *togliendo alcuni ostacoli che ci impediscono di metterci a nostro agio* [c.m.]»³⁶.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Si veda qui la nota 23. E sul ragionamento complessivo di Leopardi sul desiderare rinvio al mio scritto *Sempre che l'uomo pensa ei desidera*, in F.C. Papparo, *...se questa solida carne potesse*, cit., alle pp. 29-45.

³⁶ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 142.

Occorre, tuttavia, aggiungere, rispetto alla posizione lockiana, che *ciò che Leibniz sposta in maniera sensibile, col risolvere l'ineasiness in inquietude* è, contrariamente a ciò che a prima vista non può non apparirci se non come una sorta di 'spiritualizzazione' e/o 'mentalizzazione' forzosa del desiderare (il desiderare viene infatti, come abbiamo potuto leggere, 'alleggerito' della 'forma' bisognosa in cui cade-accade invece nell'ottica di Locke), l'*introduzione*, andando oltre la lockiana prospettiva "proprietaria" dell'identità e dell'io³⁷, di una 'zona' vastissima (essendo essa, nella 'ristretta camera' monadica, niente altro che la ripercussione espressiva dell'universo intero) di un non sapere, di un fondo, per dir meglio, di insaputo-ignoto che 'trascorre' nel 'chiuso' della monade e la impregna da un capo all'altro della sua 'consistenza', un fondo di insaputo che spinge la monade a 'comporre' la propria dimensione desiderante in risposta alle piccole e costanti sollecitazioni 'impropriamente proprie' da cui è affetta!

Leibniz, in effetti, immette un'improprietà strutturale e radicale nel cuore della monade, cosicché di 'soggettivo' o 'proprio', nel senso di un'auto-riferimento a sé, essa ha, ma non è affatto poco, solo la maniera di esprimere-sé, e questo non vuol dir altro che una rimodulazione della dinamica desiderante, – se è corretta la prossimità non letterale ma conveniente alla "natura della cosa" (per riprendere la formulazione leibniziana utilizzata a proposito

³⁷ Si veda nel lockiano *Il secondo trattato sul governo* (tr. it. Rizzoli, Milano 2001) il § 173, dove esplicitamente viene definito lo spozializio tra io-persona e proprietà: «per proprietà, qui come altrove, intendo quella che gli uomini hanno tanto delle loro persone quanto dei loro beni.» E giustamente, un acuto lettore del testo lockiano, Robert Castel, ha potuto scrivere: «La proprietà è lo zoccolo di risorse a partire dal quale un individuo può esistere di per se stesso, senza dipendere da un padrone o dalla carità altrui. [...] ... la proprietà è il supporto inevitabile grazie al quale il cittadino può essere riconosciuto come tale nella sua indipendenza. [...] All'inizio della modernità, la proprietà privata assume un significato antropologico profondo; essa appare infatti – Locke è stato uno dei primi a capirlo – come la base a partire dalla quale l'individuo che si affranca dalle protezioni-soggezioni tradizionali può trovare le condizioni della propria indipendenza»; cfr. R. CASTEL, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2001², pp. 7-11, i corsivi nel testo sono miei.

della traduzione di *uneasiness* con *inquietudine*), tra inquietudine e desiderio, una prossimità che, più avanti nel testo, Leibniz espressamente rimarca, lì dove differenziando lo specifico sforzo della volizione da altri sforzi, aggiunge che «ci sono ancora degli sforzi che risultano dalle percezioni insensibili e dei quali non si ha appercezione, che però preferisco chiamare *appetizioni* anziché volizioni»³⁸.

Vediamo allora brevemente perché si tratta di una rimodulazione del desiderare.

10. Definendo l'inquietudine nel modo che abbiamo appena letto: «piccole sollecitazioni impercettibili che ci tengono sempre sotto stimolo», Leibniz precisa che la loro 'natura' consiste nell'essere delle «determinazioni confuse», aggiungendo:

e per questo sovente non sappiamo ciò che ci manca, mentre nelle inclinazioni e nelle passioni sappiamo almeno ciò che domandiamo, benché le percezioni confuse entrino anche nella loro maniera d'agire e le passioni stesse causino a loro volta inquietudine o smania.³⁹

Ora, se la dimensione inquieta con la sua 'carica confusiva' ci pone nello stato di non sapere ciò che ci manca, mentre le inclinazioni e le passioni danno a vedere almeno che sappiamo ciò che chiediamo, in che misura – tenendo conto della differenza posta da Leibniz tra la prima e le altre due dimensioni: non riuscire, nella prima, a formulare alcuna domanda e nemmeno una probabile risposta, in quanto *non sappiamo ciò che ci manca*,

³⁸ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 149. E questa precisazione, se ci si ricorda dell'appaiamento tra "appetito" e "desiderio" (fatto a p. 142 dei *Nuovi saggi...*) e del principio motore della monade, appunto l'appetizione (traduzione del termine scolastico di appetitus) che «determina il mutamento, ossia il passaggio da una percezione all'altra», come recita il § 15 della *Monadologia*, presentandosi così l'appetizione come la vera e propria 'forza vitale' della monade, consente di dichiarare, come appena detto nel testo, una prossimità, almeno di natura, tra inquietudine e desiderio.

³⁹ *Ivi*, p. 143. Nella citazione, esclusi i termini di inclinazione e passioni, corsivati da Leibniz, gli altri corsivi s'intendono miei.

e riuscirci invece nella seconda (ma non sempre, visto che la 'confusione' delle percezioni può entrare anche in quest'ultima causando inquietudine o mania), perlomeno a *sapere ciò che domandiamo* – in che misura possiamo avvicinare la dinamica dell'inquietudine a quella del desiderio?

O detto altrimenti: in che misura la situazione desiderante si approssima a quella 'silenziosa' dell'inquietudine, a una situazione cioè di costante stimolazione rispetto alla quale il 'vivente' inquieto non sa come rispondere?

Nel § 39 dei *Nuovi saggi* abbiamo una risposta precisa. Come al solito, la prima voce è quella di Filalete-Locke, e la seconda di Teofilo-Leibniz.

La tesi di Locke (§ 40 del XXI capitolo del libro II del *An essay concerning human understanding*): non c'è mai azione della volontà che non sia 'accompagnata' da un desiderio ed è questo il motivo per cui vengono sempre confusi volontà e desiderio, rimette al centro, o meglio alla base, sia della dinamica desiderante che di quella passionale, l'*uneasiness*, ribadendo così il suo leit motiv: «Sono sicuro che ovunque c'è disagio, c'è desiderio [*I am sure wherever there is uneasiness, there is desire*]⁴⁰, bene, questa tesi viene revisionata da Leibniz a questa maniera:

L'inquietudine non è soltanto nelle passioni moleste come l'odio, il timore, la collera, l'invidia, la vergogna ma anche nelle loro opposte, come l'amore, la speranza, l'appagamento, il favore, la gloria. *Si può dire che ovunque vi è desiderio vi è inquietudine, ma non sempre è vero il contrario, poiché sovente si è inquieti senza sapere ciò che si richiede, e allora non vi è nessun desiderio formato* [c.m.].⁴¹

⁴⁰ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., pp. 285-286.

⁴¹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 169; il corsivo è mio. «L'inquiétude n'est pas seulement dans les passions incommodes (c.m.), comme dans la haine, la crainte, la colère, l'envie, la honte, mais encore dans les opposées, comme l'amour, l'espérance, l'apaisement, la faveur et la gloire. On peut dire que partout où il y a désir, il y aura inquiétude; mais le contraire n'est pas toujours vrai, parce que souvent on est en inquiétude sans savoir ce qu'on demande, et alors il n'y a point de désir formé (tranne inquiétude, il corsivo è mio)».

Leibniz dunque d'un lato conferma, previa ri(con)duzione dell'*uneasiness* all'*inquiétude*⁴², l'equivalenza lockiana di disagio e desiderio, ma dall'altro riapre la forbice tra il *desire* ritmato dall'*uneasiness* e un *désir-appetition* – proprio perché l'*inquiétude* che fa da 'base' al desiderare non è, come in Locke, riportabile, *tout court*, a un dolore effettivo, a un dispiacere effettivo, a un non-essere-a proprio agio, e, cosa ancora più rilevante, perché la 'base inquieta' del proprio esistere consente di rimodulare il desiderio in una prospettiva lontana dal bisogno e nella direzione di un 'sapere', meglio ancora di una 'capacità di domandare' (di formulare la domanda), per cui, se l'inquietudine trama sempre il desiderio, è però vero che vi è desiderio per Leibniz solo se il desiderante sa cosa richiede, ovvero sa trarre, dall'inquietudine che lo mette in moto⁴³, uno stimolo ben configurato (il «desiderio ben formato») mediante il quale arrivare alla 'meta'.

E che sia così, lo conferma anche l'accento posto sul fatto che l'*inquiétude*, non più e semplicemente intesa come 'agitazione pressoria' che spinge l'individuo a 'cercare una posizione comoda', ma come 'forza costante' che stimola a 'progredire'⁴⁴, attraversa e fa da base non solo alle «passioni moleste [*les passions*

⁴² E al riguardo si legga la seguente puntualizzazione: «Questa inquietudine, come ho già mostrato nel capitolo precedente, non sempre è un disagio, così come l'agio in cui ci si trova non è sempre una soddisfazione o un piacere: sovente si tratta di una percezione insensibile, che non si potrebbe distinguere né isolare, che ci fa inclinare da un lato anziché dall'altro, senza che se ne possa rendere ragione», *ivi*, p. 160.

⁴³ Si veda il § 36 dei *Nuovi saggi...*, cit., lì dove Leibniz avvicina «le piccole appetizioni» a «ciò che si chiama nelle Scuole motus primo primi» («movimenti iniziali dell'inizio») e alla «tendenza della pietra che va per la strada più dritta, ma non sempre per la migliore, verso il centro della Terra, non potendo prevedere che incontrerà delle rocce contro le quali si infrangerà, mentre invece si sarebbe avvicinata di più al proprio fine se avesse avuto l'intelligenza e i mezzi per deviare», *ivi*, p. 166.

⁴⁴ Si veda, sempre nello stesso § 36 appena citato alla nota precedente, la precisazione che l'inquietudine non è «una cosa incompatibile con la felicità», se beninteso si ha una 'nozione' della felicità non come «un perfetto possesso che renderebbe [le creature] insensibili e come stupide, ma [come] un progresso continuo e ininterrotto verso beni più grandi: un progresso che non può mancare d'essere accompagnato da un desiderio o almeno da un inquietudine continua...», *ivi*, pp. 165-166.

incommodes]», ma anche a quelle agevoli; come a dire, per riprendere l'esempio della pietra, che il 'rotolare' dell'individuo può essere condotto al «proprio fine» (la felicità) non solo e non soltanto se non avverte l'inquietudine che lo muove come un puro e semplice disagio di cui 'sbarazzarsi', ma anche e soprattutto se, contrariamente alla pietra, la sua tensione alla 'felicità', rotolando senza sapere come rotolare, viene 'irrobustita' con «l'intelligenza e i mezzi per deviare... le rocce contro le quali s'infrangerà!» O anche, per riprendere un altro esempio leibniziano, se l'individuo 'innerverà' la propria 'tendenza' con un certo ordine delle domande⁴⁵, vale a dire saprà dare alla propria tendenza un'«intenzione» che *incanali in un verso specifico l'intensità tensionale (l'inquietude, appunto) che lo attraversa a sua insaputa!*

Che si tratti per Leibniz, relativamente alla questione del desiderio, di pensarlo aldilà del disagio ma non aldilà di una certa forza, e di conseguenza di uno sforzo certo che ci vuole, e l'individuo deve produrre, per portar il proprio desiderare alla méta imperfetta di un «progresso continuo e ininterrotto verso beni più grandi», è proprio la questione della traduzione dell'*uneasiness* lockiana nel verso dell'*inquiétude* a confermarlo. Vediamo perché.

11 Ripartiamo però da Locke, e in particolare dal seguente passaggio contenuto nel § 47 del suo *Essay*.

*...il primo passo nei nostri sforzi verso la felicità sta nel toglierci del tutto dai confini dell'infelicità e nel non sentirne nessuna [c.m.], per cui la volontà non può essere disponibile per null'altro finché non sia del tutto rimosso ogni disagio che sentiamo; dal quale, nella moltitudine di bisogni e desideri da cui siamo assillati in questo nostro stato imperfetto, non è molto probabile che siamo mai liberati in questo mondo.*⁴⁶

⁴⁵ «Lo spirito può anche ricorrere all'accortezza delle dicotomie – scrive Leibniz nel § 40 dove sta prendendo in esame «la decisione finale» della volontà rispetto alle «tendenze opposte» che sono in gioco – per far prevalere ora le une ora le altre, a quel modo che in un'assemblea si può far prevalere qualche partito con la maggioranza delle voci, a seconda di come si forma l'ordine delle domande»; *ivi*, p. 170.

⁴⁶ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., p. 291.

Abbiamo già visto come per Leibniz la questione della *felicità* non si moduli nella prospettiva della rimozione di tratti di disagio e/o inquietudine, ma sia piuttosto *una progressione d'inquietudine in inquietudine*, che, così, diventa la 'materia' stessa del desiderare, una materia di cui si compone, formandosi sotto la 'corrente continua' dell'*inquiétude*, il desiderio in quanto tale.

Locke sostiene invece che bisogna toglierci del tutto dai confini dell'infelicità, e dunque trovare una posizione alternativa, pena l'impossibilità da parte della volontà di agire per procurarsi il bene che vorrebbe; ma dal momento che nel disagio ogni esistente sta proprio in quanto esistente imperfetto, nel senso che ogni esistente è sempre in quanto tale "assillato" da una "moltitudine di bisogni e desideri", la 'risoluzione' lockiana sembra essere piuttosto una non-soluzione e alla fin fine una 'purificazione' della volontà, giacché questa potrà essere quella che è solo se la si è liberata, rimuovendo tutto ciò che la pone in *useaniness*, da qualunque 'ostacolo' al suo agire («fino a quando rimane nel nostro spirito [*mind*] un disagio o un desiderio, non c'è posto perché il bene semplicemente tale pervenga alla volontà o la determini affatto»⁴⁷)... Insomma, la volontà agirebbe sulla base dell'*eradicazione* di ogni, anche minimo, disagio e/o desiderio; se questi continuano ad occupare la mente, la libertà del volere è vincolata ad una necessità, e non è più una libera volontà: «Dove manca totalmente il pensiero, o il potere di agire o di impedire un'azione secondo la direttiva del pensiero, lì ha luogo la necessità!»⁴⁸

Certo anche in Locke, l'abbiamo visto qualche pagina fa, il desiderio può farsi largo tra i disagi (quando però esso 'configura' il 'bene' che gli manca come 'parte necessaria' alla felicità dell'esistenza dell'individuo desiderante⁴⁹) e qui, nel § 47 su cui stiamo riflettendo, lo ribadisce, quando scrive che, «mediante una debita considerazione ed esaminando un bene proposto, è in nostro potere di suscitare i nostri desideri in proporzione

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, § 13 del cap. XXI, p. 268.

⁴⁹ *Ivi*, § 44, p. 288.

al valore di quel bene, *per cui a suo tempo e luogo potrà venire ad operare sulla volontà ed essere perseguito* [c.m.]», aggiungendo però che «il bene, per grande si possa riconoscere e concedere che sia, non raggiunge la nostra volontà finché non abbia suscitato desideri nel nostro spirito e non ci abbia resi con ciò insoddisfatti per la sua mancanza».

Dunque, da un lato non deve esserci alcun disagio o desiderio, affinché la volontà si metta in moto, ma, dall'altro, e simultaneamente, se non si forma un qualche pur semplice desiderio – ovvero la 'considerazione' di un 'bene' necessario, o forse meglio, appropriato all'esistenza, ad essa integrato come 'parte' essenziale della propria felicità, cosicché *non facendosi 'presente' questa 'parte' nel cerchio quotidiano dell'esistere è l'intero esistere a sentirsi im-proprio* – non c'è 'motivo' affinché la volontà si metta in moto!!!

Solo che, la permanenza di una sfera 'assillante' e coestensiva all'esistenza imperfetta che noi siamo, o, con un'altra espressione usata da Locke, alla «nostra natura debole e passionale [*feeble passionate nature*]»⁵⁰, mantiene il desiderare prossimo alla posizione 'velleitaria', *finendo così*, nella fattispecie, *il desiderare col lasciare il tempo che trova*, ovvero di avere poca o nessuna incidenza sul tempo che trova, non solo perché il desiderante

⁵⁰ *Ivi*, § 69, p. 305. Ma si legga al riguardo anche il § 66, dove Locke, per confermare, da un lato la presenza pressante del disagio e dall'altro la negligenza (o anche, prigrizia) della 'natura umana' nel cambiar 'giudizio' (§ 72) e nell'approntare le consequenziali azioni per raggiungere la propria felicità (temi affrontati nei §§ 70 e 71), basa il suo ragionamento sul 'dato empirico' delle «lamentele quotidiane degli uomini», del fatto cioè che per gli umani il dolore presente e presente in maniera pressante, non li induce a fare nemmeno un passo verso un 'bene futuro' o una situazione diversa da quella presente... e pertanto essi pongono, «quale prima condizione necessaria della [propria] felicità», la liberazione dal male presente, «qualunque cosa ne consegua»: insomma, bisogna fare tabula rasa, qui e ora, della presenza del disagio. Cosa che viene confermata, nel successivo §, il 67, dove Locke sostiene che «il bene assente o ...il piacere futuro – specialmente se è di una specie che ancora non conosciamo, – di rado è in grado di controbilanciare un disagio [*counterbalance any uneasiness*] presente, sia di dolore che di desiderio [c.m.]», *ivi*, p. 304. E si noti, ancora una volta, l'accoppiamento, sotto la stessa egida dell'*uneasiness*, del *pain* e del *desire*!

preferisce abbandonarsi, il più delle volte, a perseguire dei *trifles* [*nonnulla, frivolezze*]⁵¹, ma soprattutto perché, per perseguire il proprio *desire*, ci si deve, ci si dovrebbe anzi, *dare la pena*⁵² per cambiare la situazione data, e, agli uomini, invece, «sembra così assurdo... doversi rendere infelici per raggiungere la felicità, che non si decidono facilmente a tanto», ovvero ad agire di conseguenza, e quindi a darsi da fare per raggiungere il fine della propria felicità, che implica anche la capacità di riuscire a sostenere la inevitabile «sgradevolezza reale o supposta delle azioni che [si dovranno compiere] per raggiungere» la felicità⁵³!

Come a dire, altrimenti: per il proprio desiderio gli uomini preferiscono, per indolenza, *non stancarsi*, meglio ancora, e sono termini di Locke, «*we desire not to venture the change, desiderano non rischiare un cambiamento* (c.m.)»⁵⁴, salvo avvedersi, poi, «quando la felicità sarà perduta e [li] coglierà l'infelicità»⁵⁵, riconoscersi colpevoli di non aver mutato gusto e non aver prodotto ciò che 'si doveva' per portare a realizzazione il proprio desiderio di felicità⁵⁶!

⁵¹ *Ivi*, § 39, p. 285.

⁵² *Ivi*, § 71, p. 307.

⁵³ *Ivi*, § 70, p. 306.

⁵⁴ *Ivi*, § 62, p. 300.

⁵⁵ *Ivi*, § 71, p. 308.

⁵⁶ Sulla dimensione del *relish* (gusto piacevole), ma anche 'semplicemente' *gusto*, all'italiana (termine che Locke usa a metà paragrafo) e sulla possibilità di educarlo (sia esso corporale o mentale) anche in direzione della possibilità di acquisire, mutando abiti e abitudini, «un nuovo gusto», si veda il § 71 del *An Essay...* e sull'accettazione da parte di Leibniz della proposta lockiana di educazione del gusto si veda nei *Nuovi saggi...* il § 69 in cui si legge, quasi a mo' di massima, la seguente formulazione: «Si può far volere a se stessi qualcosa e formarsene il gusto», *ivi*, p. 185. Forse è utile – per comprendere la difficoltà a mutare gusto, e in qualche modo trovare una ragione all'indolenza, o trascuratezza, diffuse nel genere umano a utilizzare sempre poco o addirittura mai il proprio 'giudizio riflessivo', ovvero a esprimere il proprio essere una creatura razionale, anche – mettere in risalto la sottolineatura da parte di Locke, nel § 59, della varietà delle forme di disagio (*the various uneasinesses*) da cui viene affetta la volontà quando si determina «nella preferenza di ciascuna azione volontaria». Locke ne elenca due: 1) «Alcun[e] di ess[e] provengono da cause che non stanno nel nostro potere, quali sono spesso i dolori corporei provocati dal bisogno, dalla malattia o da ferite esterne, come nel caso della tortura, ecc. Quando sono presenti e violente, queste

In sintesi, in Locke coesistono, senza tuttavia che l'una posizione venga 'risolta' dall'altra: 1) la nettezza di giudizio sul disagio presente e pressante, per cui tutto si gioca, nella ricerca della propria felicità o del 'bene' necessario alla propria condizione vitale, sulla capacità di sostituzione radicale e opposta di una presenza con un'altra presenza, ovvero con una volontà concreta di trasformazione utile della propria condizione (si veda su questo il § 73) e non con un semplice *desideratum*; 2) la faticosa, e certamente stancante, spinta ad essere – come vien detto nel § 72 (ma anche nel § 69) del *An essay...* con il linguaggio e lo stile propri dell'illuminismo 'compiuto' – «una *creatura razionale* [c.m.] tanto quanto basta per riflettere seriamente sulla felicità e l'infelicità *infinite*», ragion per cui, non esprimendosi l'uomo a questa maniera o meglio ancora, non assumendo fino in fondo quest'*abito di vita* (*course of life*, scrive Locke) riflessivo, «dovrà per forza condannare se stesso perché *non fa l'uso che dovrebbe del proprio intelletto*»⁵⁷.

12. Simile in parte a quella di Locke ma anche metodicamente diversa è invece la posizione di Leibniz, e per i motivi di fondo della sua filosofia (a partire dal 'gioco' tra percezioni confuse e appercezioni distinte che ritma, in gradazione, ogni vivente), e nello specifico, per la problematizzazione, intelligentemente complicando così la situazione del desiderare

cause operano per la maggior parte con forza sulla volontà e allontanano gli uomini dalla virtù, dalla pietà e dalla religione e da ciò che prima giudicavano li conducesse alla felicità; poiché non tutti si sforzano né [per disabitudine] sono in grado di far sorgere in sé, con la contemplazione di un bene futuro remoto, desideri di esso che siano abbastanza forti da controbilanciare il disagio che prova in questi tormenti corporei e a mantenere salda la propria volontà nella scelta di quelle azioni che conducono alla felicità futura.» 2) «Altri disagi sorgono dai nostri desideri di un bene assente, desideri che sono sempre in proporzione al giudizio che diamo e al gusto che ne abbiamo, e da essi dipendono; in entrambe queste cose, è facile che c'inganniamo in vari modi, e ciò per nostra mancanza», *ivi*, p. 299.

⁵⁷ *Ivi*, § 72, p. 308. Nel § 69, Locke scriveva: «L'intelletto e la ragione ci sono stati dati per frenare questa precipitazione [sc.: quella cui solitamente ci affidiamo quando siamo pressati da un piacere o dolore presenti, e *sospendiamo la nostra capacità di giudizio*, la quale consiste soprattutto «nel fare il conto del dare o dell'avere»] *se soltanto vogliamo farne un uso retto, per cercare e guardare e in base a ciò giudicare*». *Ivi*, p. 305, i corsivi sono miei.

(e lo vedremo tra breve, quando faremo riferimento ai *fliegende Gedanken* e alle *cogitationes caecas*), della stanchezza che procura, e in realtà richiede, un 'giusto' desiderare, come è desumibile da questo passo dei *Nouveaux essais*.

L'esecuzione del nostro desiderio, scrive Leibniz nel § 47, è sospesa o arrestata quando esso non è abbastanza forte da commuoverci e da *superare la fatica e l'incomodo* che si ha nel soddisfarlo. Questa fatica [*cette peine*] non consiste talvolta che in una pigrizia o fiacchezza [*lassitude*] insensibile, che scoraggia senza che vi si ponga attenzione ed è maggiore nelle persone educate nella mollezza o il cui temperamento è flemmatico o che sono sfiduciate dall'età o dagli insuccessi. Ma *quando il desiderio è abbastanza forte in se stesso per commuovere, se niente lo impedisce, può essere arrestato da inclinazioni contrarie, sia che consistano in una semplice propensione, che è come l'elemento o il cominciamento del desiderio, sia che esse si spingano fino al desiderio medesimo*. Ma *nonostante che queste inclinazioni, propensioni e desideri contrari si debbano trovare già nell'anima, quest'ultima non li tiene in proprio potere, e di conseguenza non potrebbe resistervi in una maniera libera e volontaria cui possa partecipare la ragione, se non disponesse ancora di un altro mezzo, che è quello di distogliere [*détourner*] lo spirito in un'altra direzione*. Ma come avere la prontezza di farlo nel momento del bisogno? Poiché questo è il punto, soprattutto quando si è presi da una forte passione. Bisogna dunque che *lo spirito sia preparato in precedenza, e si trovi già disposto a passare di pensiero in pensiero per non doversi troppo arrestare in un passo incerto e pericoloso*. È bene perciò *abituarsi generalmente a non pensare che di sfuggita a certe cose, per meglio conservarsi la libertà dello spirito*. Ma la cosa migliore è abituarsi a procedere metodicamente e ad *applicarsi a un corso di pensieri di cui la ragione e non il caso (vale a dire le impressioni insensibili e causali) costituisca il legame*.⁵⁸

⁵⁸ G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi...*, cit., pp. 172-173, cc.mm. Dò qui anche il testo originale: «L'exécution de nostre désir est suspendue ou arrêtée lorsque ce désir n'est pas assez fort pour nous émouvoir et pour surmonter la peine ou l'incommodité, qu'il y a de le satisfaire: et cette peine ne consiste quelques fois que dans une paresse ou lassitude insensible, qui rebute sans qu'on y prenne garde, et qui est plus grande en des personnes élevées dans la molesse ou dont le tempérament est phlegmatique, et en celles qui sont

Stabilito che per la realizzazione del desiderio occorre una capacità di sostenere «la *peine* ou l'incommodité» che sono richiesti per la sua soddisfazione, e precisato che la *peine* che il desiderante avverte altro non è che l'espressione di una *paresse* o *lassitude* inavvertite dal 'soggetto' desiderante che lo (im) mettono in una posizione scoraggiante (Locke aveva detto a tal proposito esplicitamente quale fosse, a suo parere, la 'causa vera': gli uomini «we desire not to venture the change»), a parere di Leibniz, lo scoraggiamento in cui viene a trovarsi il desiderante, quando 'si rende conto' della fatica che ci vuole per mandare ad effetto il suo desiderio, consiste essenzialmente in una non attenzione alla 'natura' della fatica di desiderare da parte del 'desiderante' (inteso anche come "creatura razionale", per riprendere la locuzione lockiana, e dunque in una sospensione di una delle caratteristiche 'essenziali' dell'umano). Una fatica che Leibniz, acutamente, interpreta nel verso di una 'sostanziale' pigrizia o 'stanchezza' (e qui il termine usato non è più *peine* ma *lassitude*) da cui si fa prendere il desiderante, che rinuncia anzitempo alla realizzazione del proprio desiderio e non mette in atto la sua attenzione volta a 'capire' la qualità, diciamo così, della fatica di desiderare, la ingigantisce probabilmente e si ritira, in una *peine*, esemplifica Leibniz, che diventa più consistente in alcuni sog-

rebutées par l'âge ou par les mauvais succès. Mais lorsque le désir est assez fort en luy même pour émouvoir, si rien ne l'empêche, il peut être arrêté par des inclinations contraires; soit qu'elles consistent dans un simple penchant, qui est comme l'élément ou le commencement du désir, soit qu'elles aillent jusqu'au désir même. Cependant comme ces inclinations, ces penchans et ces désirs contraires se doivent trouver déjà dans l'âme, elle ne les a pas en son pouvoir, et par conséquent elle ne pourroit pas résister d'une manière libre et volontaire, où la raison puisse avoir part, si elle n'avoit encor un autre moyen, qui est celuy de détourner l'esprit ailleurs. Mais comment s'aviser de le faire au besoin? car c'est là le point, sur tout quand on est occupé d'une forte passion. Il faut donc que l'esprit soit préparé par avance et se trouve déjà en train d'aller de pensée en pensée, pour ne se pas trop arrêter dans un pas glissant et dangereux. Il est bon pour cela de s'accoutumer généralement à ne penser que comme en passant à certaines choses, pour se mieux conserver la liberté d'esprit. Mais le meilleur est de s'accoutumer à proceder methodiquement et à s'attacher a un train de pensées dont la raison et non le hazard (c'est à dire les impressions insensibles et casuelles) fassen la liason».

getti desideranti (quelli educati nella mollezza, quelli che sono caratterialmente flemmatici, quelli che si trovano in età avanzata o quelli che hanno già subito degli insuccessi).

Ma a questa rilevazione delle 'cause' interne o esterne, Leibniz aggiunge un fattore di notevole rilevanza che complica la situazione (del) desiderante. Scrive infatti che, pur se il desiderio è abbastanza forte in sé e ci sono le condizioni perché si realizzi, il 'supporto' desiderante può, per dir così, essere scoraggiato e di conseguenza esser incapace di sopportare la scomodità o la fatica che occorrono per mandare ad effetto il 'proprio' desiderio, anche dalla presenza di inclinazioni contrarie – siano esse delle semplici propensioni (semplice voglia o intenzione di, insomma pie aspirazioni) o delle forze potenti in grado di contribuire a 'deformare'-'rendere impotente' il desiderio del desiderante.

13. Con questa aggiunta, Leibniz coglie, diversamente da Locke, la *non semplicità del desiderare* evidenziandone, per dir così, un handicap strutturale (se lo guardiamo, ovviamente, dall'angolazione di un desiderante tutto impregnato della sua 'pura' volontà di volere il 'bene' che chiede), un handicap che non consiste, però, semplicemente nel fatto che il desiderante abbia o no ferma 'la potenza' di desiderare, sia nel senso di avere il coraggio di osare (anche in presenza di ostacoli) il proprio desiderio, sia nel senso di 'con-formarlo' in modo tale da non mostrarsi come semplice velleità, ma come speranza durevole e effettiva.

La complicazione, ovvero e meglio: la *co-implicazione e insieme complessificazione della situazione desiderante*, per cui «l'esecuzione del desiderio può essere sospesa o arrestata», *sta in un 'dato' preciso: alla formazione del desiderio contribuiscono*, secondo Leibniz, rendendolo più complesso (e di conseguenza, necessariamente richiedendo al desiderante una ben appropriata tensione, e dunque una certa fatica e una fatica certa) *dei 'versanti' nascosti e contrari rispetto alla 'superficie visibile' del desiderio* e, aggiunge Leibniz, pur dovendosi questi *versanti (inclinazioni, propensioni e desideri contrari)* già trovarsi «nell'anima», in quan-

to modalità di questa stessa anima che ‘prima’ di appercepire, percepisce sempre, tuttavia, ed è qui il punto importante, *questa ‘massa’ di contrari «l’anima non li ha in proprio potere»*, ragion per cui il suo, eventuale, potere di resistenza (libero, volontario – e razionale anche), non ha modo di estrinsecarsi e *deve*, allora, *l’anima desiderante invenire con un altro mezzo*, qualcosa che *non è un semplice contropotere*, peraltro inutile dato che la ‘sostanza percettiva’, da cui è inevitabilmente composta ogni anima e a cui non può sfuggire, non è ‘prensibile’; *si tratta*, pertanto, *di ‘allestire’ qualcosa di diverso: alla potenza ‘turbativa’ delle inclinazioni, propensioni, desideri contrari, occorre ‘rispondere con la potenza di-non ...vedere, sapere ciò che l’anima sente ‘confusamente’ e di distogliersene.*

L’anima, insomma, può rispondere alla ‘corrente contraria’ al ‘suo’ desiderio ‘consapevole’, alle turbolenze da cui è affetta per via del ‘vento contrario’ che le soffia, invisibile, dentro, ponendo in atto una sua ‘modalità’: *la distrazione*, che è, *insieme, spostamento di direzione dell’attenzione e depotenziamento della carica ‘ventosa’ contraria*, cambiando la propria posizione ‘soggettiva’, ovvero producendosi un *habitus* che è, in prima istanza, un *disabitarsi dalla ‘fissazione’, un disciogliersi dalla ‘vincolatezza’ impressionistica* per aprirsi alla *espressività col-legante del “passare di pensiero in pensiero”!*

Lo dice esplicitamente Leibniz qualche riga dopo, configurando così *la distrazione* come la prima *mossa* non repressiva né sostitutiva ma solo *disgiuntiva*, della ‘capacità razionale’ di essere e porsi come il legame di un «corso di pensieri» ordinato e non casuale, la casualità essendo un altro corso di ‘pensieri’ (un corso che non è un dis-corso, rappresentato dalle impressioni insensibili e casuali che sommuovono più che muovere), che schiude la possibilità all’anima di posizionarsi differentemente e di ‘col-legare’ in altra maniera ‘la materia’ del proprio desiderio.

E se questa *possibilità di convertire l’ordine delle domande* – che *in questo consiste*, sostanzialmente, *la modulazione del desiderare* non ‘dissolto’-da né in balia-del ‘caos impressionistico’ dove vige la ‘confusione’ di domanda e risposta – può anche, in

prima battuta, articolarsi sotto l'egida di un «pensare di sfuggita a certe cose» riservandosi così un 'angolo' di libertà da esse, «la cosa migliore», precisa Leibniz consiste nell'aver questo *metodo* e questa applicazione: «...abituarsi a raccogliersi di tempo in tempo, e a elevarsi al di sopra del tumulto presente delle impressioni, a uscire, per così dire, dal posto in cui ci si trova («*il est bon de s'accoutumer à se recueillir de temps en temps, et à s'élever au dessus du tumulte present des impressions, à sortir pour ainsi dire de la place où l'on est...*»)!

La proposta, a prima vista tutta 'razionalista', di una *padronanza di sé sul me sottostante*⁵⁹, in realtà viene avanzata da Leibniz perché egli *tiene conto di e tiene in conto*, 'materialisticamente', un fatto costitutivo e costituente della nostra psiche, ovvero che la 'sostanza' o 'stoffa' dell'anima è attraversata e fatta di una *passività* che non consiste soltanto nella 'quantità impressionistica' che, attraversandola, 'col-lega' l'anima, a sua insaputa, al "resto dell'accadere universale" (Freud), *ma anche da una certa 'qualità' del 'pensare'*: immaginativa e 'langagièr' che Leibniz chiama, rispettivamente, *fliegende Gedancken* (nella sua lingua madre), *pensieri volanti* e *cogitationes caecas*, pensieri sordi, formandosi i primi, per via estrinseca, dal di fuori, attraverso gli «oggetti che colpiscono i nostri sensi», e per via intrinseca, dal didentro, «a causa delle impressioni (sovente insensibili) che restano di percezioni precedenti, le quali continuano la loro azione mescolandosi con ciò che ci sopraggiunge di nuovo»⁶⁰, e i secondi, invece, costituendosi attraverso l'impiego del linguaggio puro, ovvero «nel semplice impiego dei caratteri, come accade a coloro che

⁵⁹ Ma sulla 'natura' della padronanza – metodica e artificiosa (nel senso specifico di una via espressiva attraverso le impressioni e degli artifici, ovvero degli abiti e delle 'tecniche' diversi da usare rispetto all'usuale corso casuale) – si legga quanto scrive Leibniz nel seguito del passo che stiamo commentando: «È con tali metodi e artifici [quelli di cui ha parlato poche righe prima, e che sono: il pensare *en passant*, il 'rac-coglimento' ritmico, lo 'star-sopra' il tumulto impressionistico, e il cambio di posizione) che *diventiamo come padroni di noi stessi e possiamo far pensare e far volere a noi stessi, col tempo, ciò che vorremmo volere, e ciò che la ragione ordina* [cc.mm.], *ivi*, p. 173.

⁶⁰ *Ivi*, p. 154

calcolando in algebra considerano solo di tanto in tanto le figure geometriche di cui si parla», dimodoché «si ragiona sovente a parole senza aver quasi l'oggetto corrispondente nello spirito».

Composta, quindi, anche di questa materialità, se l'anima si lascia sottomettere a) dalla prevalenza impressionistica, cedendo sul proprio potere espressivo, b) dall'uso 'vuoto', perché senza referente 'oggettuale', del linguaggio, anche qui cedendo il proprio potere espressivo, allora il desiderare, che è sempre un dare forma all'inquietudine perché non v'è desiderio senza inquietudine, ma soprattutto la sua eseguibilità, dal momento che il desiderio si compone anche di, e compone anche, immagini e parole alle quali il desiderante dà una certa tensione, *legandorac-cogliendo a questa maniera espressiva 'il senso inquieto del possibile' (l'inquiétude, appunto) che lo attraversa*, finirà, quando cederà sullo sforzo inerente alla realizzazione del 'suo' desiderio, trincerandosi in una pigrizia e in una stanchezza tutta e solo 'immaginaria' (la *lassitude*, per la precisione, che è solo la *forma astenica di un desiderante vuoto e di un desiderare a vuoto*, che, per dirla con Locke, «*not to venture the change*») ⁶¹ finiranno, il desiderare e il suo 'supporto', col trasformarsi o in un pio desiderio e in un affabile individuo o di ridursi a un estenuante agire a vuoto e a un eterno dilettante, venendo meno così, da un lato, alla funzione com-movente propria al desiderare e, dall'altro, per la paura o la negligenza di mandare a effetto la 'fiamma di cui brucia' di spegnere la propria e-sistenza anzitempo riducendola solo a una in-sistenza caparbia e inconcludente.

⁶¹ Sulla *lassitude* si vedano le pagine che Jean-Louis-Chrétien vi ha dedicato nel suo *De la fatigue*, Les éditions de Minuit, Paris 1996, pp. 25-30.

INDICE DEI NOMI

- Agamben G., 157-158, 163-165
Alicandro G., 130, 134, 136,
138-139, 205
Anedda A., 112
- Bataille G., 59-60, 112, 129,
132-133, 141-142, 144-169,
192-195, 203-205
Bodei R., 171-172, 202-203
- Calabrese A., 97, 99, 103, 105
Castel R., 219
Cicerone M.T., 79-80
Conforti R., 65, 92
Cupido G., 208
- Deleuze G., 65, 84
Di Marco C., 163
- Fabre D., 159
Finzi S., 56, 111-112, 115, 122,
161
Fraire M., 135
Freud S., 38, 58, 85, 94-95, 98,
109-112, 114, 117-118, 120,
154, 180, 208, 232
- Gallese V., 85
Girard R., 79
- Hegel G.W.F., 60-62, 101, 124,
129, 154, 156-158, 199-203
- Iossa Fasano A., 98, 111
- Jakobson R., 115
- Kant I., 32, 50, 55, 62, 113,
146, 175-177
Kojève A., 154, 163-164
- Lacan J., 59, 114, 197, 208
Leibniz G.W., 51, 54, 65, 67,
69, 197, 205-206, 212-213,
215-224, 226-232
Leopardi G., 165, 207, 217-218
Locke J., 113, 178, 205-209,
211-219, 221-227, 229-230,
233
Lüdemann S., 94
- Montaigne (de) M., 32-37, 39,
42-52, 54, 56-58, 100, 131,
136, 180-188, 196
Montaleone C., 56, 183
- Nietzsche F., 33, 83-88, 98,
130-132, 163, 174, 177-180,
203
- Papparo F.C., 65, 97, 99, 114,
122, 141, 150, 166-167, 192,
218
Pascal B., 150, 198
Prinzi S., 65, 71, 81

- Rella F., 145, 164, 193
Rossanda R., 134-135
Rousseau J.-J., 21-42, 44-45, 67,
70-75, 138, 166
- Salomé L.A., 110-111
Sartre J.-P., 59, 143-144, 146-
147, 162-164, 208
Scheler M., 122-123, 143, 157
Shakespeare W., 187
- Simmel G., 79, 82, 89
Stiegler B., 84, 88
- Tarde G., 65-85, 87, 89-96,
138-139
- Valéry P., 35, 44, 58-59, 62, 64,
112, 129-130, 142, 171-172,
179, 182

INDICE

- 9 Premessa
Nota ai testi, 17
Sigle e riferimenti, 19
- 21 Gedankengang
L'inconsumabile
- 65 Capitolo uno
...questo non so che, che è tutto l'io individuale...
Note su Gabriel Tarde
- 97 Capitolo due
Tra cosa e persona
Quattro scritti servili
- 141 Capitolo tre
La seduzione del Nulla
- 171 Capitolo quattro
Un tocco di ri-guardo
- 197 Capitolo cinque
Desiderare
tra stanchezza e disagio
- 235 Indice dei nomi

l'alanguè

Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it



Stampato per conto di Orthotes
da DBook
nel mese di novembre 2020