

PREMESSA  
Nel tempo  
*di Dario Giugliano*

Angoscia e pensiero, dunque. Evelyne Grossman, nelle pagine che seguono, affronta questo delicatissimo binomio sullo sfondo di una scena: quella sorta di miracolo all'interno della storia culturale occidentale, rappresentato dalla stagione di pensiero francese della seconda metà del secolo appena trascorso. Nell'arco di circa cinquant'anni, abbiamo assistito alla fioritura di pensatori di lingua francese tra i più originali che la modernità occidentale abbia avuto: Foucault, Derrida, Blanchot, Levinas, Lacan, per limitarci solo a quelli presi in esame in maniera dettagliata da Evelyne Grossman e tacere di altri grandi, ad alcuni dei quali pure si accenna nelle pagine di questo libro, come Sartre, Bataille, Lyotard, Deleuze, Althusser, Klossowski, Merleau-Ponty, Ricœur, Barthes e i grandi storici delle "Annales" Braudel, Pirenne, Bloch, Duby, Furet, Febvre, Le Goff e ancora Lévi-Strauss e Dumézil e Canguilhem... Giusto per citare i primi nomi che mi vengono alla mente, a partire dall'ambito ristretto della filosofia per allargarci a quello, ampio, delle cosiddette *humanities* e tralasciando la letteratura, diversamente, invece, da quello che fa Grossman, che utilizza i testi di due scrittori come una sorta di filo rosso che tiene insieme i temi di una riflessione filosofica che rimbalzano da un pensatore all'altro: Artaud e Beckett, il quale, per quanto irlandese, notoriamente, da un certo momento in poi, scriverà in francese le sue opere.

Uno sguardo attento avrà già notato come questa rigida separazione tra filosofia, da una parte, e sapere umanistico-letterario, dall'altra – separazione che artatamente ho evocato, col

chiaro intento di mostrarne il punto di crisi – trova proprio nella Francia del secondo Novecento un momento di cedimento. Molti dei nomi di autori evocati, infatti, restano di difficile inquadramento, per non parlare di quelle figure filosofiche distinte come Foucault e Derrida, per esempio, che in maniera netta, nel corso della loro produzione saggistica, hanno continuamente ribadito la necessità di indirizzarsi verso un ordine di discorso più ampio e comunque diverso dalla (sola) filosofia, che resta, nonostante tutto, comunque presente, agendo potentemente, in maniera più o meno esplicita, negli scritti di ognuno dei nomi evocati. Ma siccome non sono mai stato troppo convinto della bontà, per non dire della plausibilità, di certi sforzi ermeneutici a carattere geografico o, peggio, etnico-geografico, occorrerà qui evocare almeno il nome di due altri filosofi, di nazionalità tedesca stavolta, per chiarire una certa antecedenza che definisce una formazione epocale, quella di tutti i filosofi, e non solo filosofi, citati finora: Nietzsche e Heidegger. Quest'ultimo, in particolare, sarà determinante per l'ondata post-fenomenologica, ma soprattutto per quella Kierkegaard-*renaissance*, diffusasi nell'Europa continentale nella prima parte del Novecento e che, forse, proprio in Francia darà i suoi frutti più consistenti. Il suo libro più famoso, *Sein und Zeit*, come è noto, è intriso di temi kierkegaardiani, come lo sarà, del resto, tutta la sua riflessione successiva, che proprio sulla questione dell'angoscia insisterà in maniera pressoché costante. Nietzsche, poi, è il “filosofo” del soggetto diviso, che emerge nell'effetto – dell'effondersi (*épanchement*), come scrive Evelyne Grossman – del linguaggio, della scrittura, direbbe Derrida, e il cui nome non a caso viene da Grossman evocato accanto a quello di Mallarmé. Concetto di angoscia, quindi, come male mortale dell'(umana) esistenza, la quale, però, sembra sempre più fondarsi, radicarsi, emergere da questo stesso male, in cui ha la sua ragione essenziale come esposizione di un proprio statuto di possibilità, di trascendenza. Ecco il pensiero.

E questo tipo di riflessioni non sono nuove per Evelyne Grossman. Ricordo qui almeno un suo precedente bel libro, sempre per i tipi della Minuit, *La défiguration*, in cui, scandagliando gli scritti di Artaud, di Beckett, di Michaux, lavora intorno a un concetto, quello di “disidentità” (*désidentité*), che emergerebbe proprio dai

testi degli scrittori ora evocati, come una forza disgregante il polo attrattivo dell'io (penso), principalmente, la cui forma essenziale risulterebbe scomposta nella pluralità di identità (*des identités*)<sup>1</sup> in movimento. È a partire dal nucleo problematico di questi concetti che si determina, lungo le pagine del volume, un'idea di pensiero che si riconosce a partire da uno dei suoi possibili aspetti, quello che potremmo definire come il lato oscuro di una dualità che ha nella razionalità un proprio momento solare e nella follia un'alterità di quella, appunto terribile e inquietante. Pensare, allora, sarà ancora più angosciante nel momento in cui si comprenderà che i cosiddetti pensieri folli non sono – non possono essere – oramai da considerare come il cattivo risultato di un processo che, in sé, se condotto secondo certe regole, non potrà che rivelarsi positivo, portando necessariamente buoni frutti. La negatività, i frutti cattivi, velenosi, l'uscita da sé, la disidentità, la follia costituiscono lo zoccolo continentale di quella regione dell'esistenza che è la pratica del pensiero. Pensare, da questo punto di vista, è sempre il gesto folle di un'inevitabile (in quanto necessaria) uscita da sé, che si misura a partire dalla responsabilità (ma forse sarebbe meglio dire “scommessa”) di un confronto con la (possibilità della) – propria – morte.

Se ci riflettiamo, non possiamo non constatare che la filosofia occidentale, dalle sue origini, ha sempre pensato in questi termini. Tutta la scrittura filosofica platonica si erge avendo come motivo fondativo la morte di Socrate. È a partire da questo evento luttuoso, l'assassinio socratico da parte della comunità ateniese, che una filosofia platonica acquista senso e necessità d'espressione. La morte individuale ovvero, meglio, il confronto individuale con la (propria) morte fornisce la misura dell'intero orizzonte trascendentale dell'edificio metafisico platonico. In una maniera forse anche più pregnante dell'azione suicida, che la leggenda attribuisce a Empedocle, Platone, nel determinare l'essenza filosofica come “esercizio per la morte” (cfr. *Phaed.*, 64 a 4-6), stabilisce le coordinate non tanto per

<sup>1</sup> Nella nostra lingua, purtroppo, viene perso il gioco di assonanza omofonica tra *désidentité* e *des identités*.

una superficiale individuazione dell'*aphrosyne tou somatos* (ivi 67 a 7), la stupidità del corpo, in contrapposizione alla purezza di un'anima finalmente leggera che, liberatasi dalla zavorra corporea, potrà librarsi indisturbata verso la luce della sapienza, nella scia di un orfismo di ritorno, quanto per un chiarimento del meccanismo di funzionamento del procedere epistemico della medesima pratica filosofica. Questo singolare ripiegamento, questa riflessione o conversione della filosofia su se stessa finisce per illustrare la modalità esplicativa dell'essenza dell'umano (quella che Heidegger definirà come esistenza autentica): la trascendenza come vero esercizio per la morte. Ogni uomo, infatti, vive autenticamente nel momento in cui riesce a distaccarsi dalla brutalità dell'istante, dell'attimo che cerca di sopraffarlo, obbligandolo a una mera sopravvivenza bestiale. In questo senso, ogni uomo è veramente tale nel momento in cui sa far(si) progetto, sa uscire da sé, dalla contingenza del proprio sé, limitato, qui e ora, per guardarsi dall'esterno, dall'alto di un orizzonte temporale futuro che, proprio in quanto non c'è (qui e ora), manca (ancora) al suo essere, finisce per esporlo alla possibilità della morte ovvero dello scacco continuo o dello scarto che si determina tra la possibilità e la (sua?) concreta realizzazione. È a questo livello della riflessione che emerge inequivocabile l'*aphrosyne tou somatos*, la rigidità ottusa del sensibile, che scuote, attimo dopo attimo, quel senso di trascendenza costitutivo dell'umano. Fin qui Platone e tutta la grande tradizione metafisica occidentale. Ma è proprio a questa grande tradizione che si oppone un'altra scuola filosofica e che avrà, lungo i secoli, fino alle correnti del primo e secondo Novecento, dalla post-fenomenologia all'esistenzialismo, al marxismo, allo strutturalismo, un esito, come ricordavo, quanto pochi rigoglioso. Se la definissimo scuola materialista o scuola del negativo non le renderemmo giustizia. Si tratta di un atteggiamento teoretico ben più complesso di una semplice scelta di campo, come si potrebbe scegliere l'appartenenza, con relativa ubicazione, a una determinata tifoseria all'interno di uno stadio. Quello che è in gioco è la decisione di seguire fino in fondo il percorso dell'immanenza, a partire dal quale una prassi epistemica potrà lasciare emergere un'identità unicamente dal piano etico del vissuto relazionale. Secondo questo approccio risulta inevitabile

investire massivamente sulla condizione dell'alterità. Sarà l'altro davanti a me (che monopolizzerà sempre il mio sguardo), prima di me, dentro di me a compiere effrazione su di me, sulla mia – presunta – integrità, che esploderà, letteralmente, evaporando, sotto i colpi incessanti di un'esistenza folle (se guardata con gli occhi di una stabile graniticità dell'io). È l'insorgenza dell'altro in me a determinare, come ricorda magistralmente Grossman rileggendo Levinas, l'esplosione di quel nucleo dell'essere *chez soi*, presso di sé, su cui si fonda l'istituzione logica occidentale, vale a dire l'ordine istituzionale in quanto tale. L'effetto che si moltiplica ci colpisce sempre cogliendoci in una condizione di disorientamento, anche quando lo spettacolo di questa disarticolazione disgregante, su un piano percettivo, potrebbe risultare piacevole (solitamente quando non ci si rende conto di essere implicati direttamente nel processo che si sta percependo). Possiamo ricavare esemplificazioni in gran quantità dall'arte, seguendo il filo letterario indicati da Evelyne Grossman, ma possiamo pure rivolgerci ad altri specifici estetici, come la musica, che dai rinnovamenti formali, dall'impressionismo alla dodecaфонia, tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento (penso, ancora per la Francia, a Debussy o, per la Germania, a Webern), giunge a una maturazione ancor più netta, alla fine del secolo appena trascorso, grazie anche all'apporto fornito dalle tecnologie elettroniche (e mi riferisco qui all'utilizzo delle sintesi sonore, quella granulare in particolare, con o senza l'impiego degli strumenti tradizionali).<sup>2</sup> Ciò a cui si assiste è, a ben vedere, una inesorabile uscita di scena del soggetto (umano), che lascia l'iniziativa al vero artefice dell'esistenza, il tempo, che non sarà più declinato, in quello che comunque resta

<sup>2</sup> Cfr., a puro titolo esemplificativo, di G. Grisey, *Le temps et l'écume* (per quattro percussioni, due sintetizzatori e orchestra da camera, 1988-89) e, di C. Roads, *Half-life* (1998-99). Quest'ultimo compositore, da sempre sostenitore della sintesi granulare, da qualche anno in qua, sta sperimentando un nuovo tipo di analisi sonora definito "scomposizioni atomiche": in ogni caso, l'effetto sonoro all'ascolto è quello, come ha affermato ripetutamente lo stesso Roads, di una sorta di "evaporazione" del suono – ci si sente come immersi in una nebbia sonora, un pulviscolo, i cui elementi costitutivi tendono alla disgregazione, allontanandosi gli uni dagli altri e, contemporaneamente, dissolvendosi loro stessi.

un tentativo di approssimata rappresentazione, secondo parametri ancora umani.<sup>3</sup> Il tempo, allora, d'ora innanzi vero protagonista di tutta questa vicenda, andrà inteso nel senso della sua essenza più inquietante, la modificazione. Ma modificazione è altro nome per morte (la modificazione ultima, definitiva, estrema).

Molti intellettuali europei, da Foucault a Pasolini ai francofortesi, hanno cercato di metterci in guardia, nella seconda metà del Novecento, riguardo al pericolo derivante da un certo clima di permissivismo che andava diffondendosi in Occidente. La questione è certamente più complessa di una semplice deriva normativa, i cui limiti sarebbero circoscrivibili unicamente da un'analisi di tipo sociologico. Essa risponde a esigenze di carattere politico essenziali, da affrontare ancora su un piano teoretico, come già all'inizio del secolo non mancò di fare Marinetti, quando individuò nella caduta del paravento di intimità segreta, che caratterizzava l'apparenza della vita borghese fino alla fine dell'Ottocento, uno dei caratteri compulsivi dell'assottigliamento del limite discriminante tra pubblico e privato nella vita contemporanea. Siamo all'enunciazione di uno dei principi fondanti la cosiddetta estetizzazione della politica e a un soffio dalla teorizzazione della società spettacolare. Quello che però ci interessa, ora, è un passo indietro rispetto a tutto questo e riguarda un certo investimento nei concetti di possibilità e di segreto e che potremmo enunciare con due formule: prima, nel momento in cui tutto è possibile, nulla ha più senso (di possibilità stessa); seconda, la possibilità di accessibilità assoluta all'intimità segreta di ognuno non fa altro che ingigantire il senso d'irrilevanza di questa stessa possibilità. Ma tutto questo è intimamente collegato a quel senso di polverizzazione del soggetto a cui si accennava sopra, come a un destino di una civiltà, che l'accompagna dalla sua nascita e che è deflagrato come mai prima nei termini di una malattia epocale, come "incapacità di raggiungersi nell'istante" della propria morte. Forse, l'angoscia di pensare, nel tempo della follia, è tutta qui.

<sup>3</sup> Non a caso, un compositore come Grisey, ricordato nella nota precedente, parlava di un "tempo delle balene" in contrapposizione a un "tempo dell'uomo". Cfr., ancora di Grisey, *Vortex temporum* (per pianoforte e cinque strumenti, 1994-96) o *Partiels* (per diciotto strumenti, 1975).