

PREMESSA
Gli aneddoti del pensiero
di Andrea Tagliapietra

Cos'è un aneddoto? Un aneddoto è un breve racconto di un particolare curioso, inedito e pieno di senso, raccolto a margine di un evento importante, di un episodio significativo condiviso collettivamente o della vita di un personaggio e di una personalità famosa. L'etimologia, dal greco *anékdotos*, ci avvisa che la sua funzione è quella di sorprenderci, perché è “non” (*an-*) “pubblicato” (*ekdotos*, dal verbo *ekdidomi*, “pubblicare”), ossia ignoto e sconosciuto. Aneddoto è, allora, in senso generale, il requisito di ogni storia nella sua capacità di irrompere nella nostra vita, di catturare la nostra attenzione e, dunque, di indurci a seguirla dall'inizio alla fine, a volte sino a esserne posseduto e intimamente trasformato. La caratteristica di novità delle storie, che proprio per questo non è in contraddizione con il piacere della loro ripetizione, sta nell'inesauribilità delle domande da cui esse muovono, che non ha a che fare prevalentemente con prestazioni di ordine cognitivo, bensì esperienziale.

La spinta del vivente a fare esperienza – basti rilevare l'orientamento spontaneo alla sperimentazione del gioco, comune sia ai bambini che agli animali – precede e casomai contiene la domanda del sapere. La curiosità, prima di essere conoscitiva, è ludica. Nel suo *Saggio sul gioco*, Friedrich Georg Jünger, fratello dello scrittore Ernst, così scriveva: «Il tentativo di attribuire all'animale uno scopo non porta lontano. I suoi movimenti, poiché sono meno vincolati a scopi che vanno oltre il gioco, sono più giocosi di quelli dell'uomo. Lo si vede già in uno sciame di zanzare che danza su e giù nel sole. L'animale stesso sembra creato da una mano che gioca. La quantità

delle specie fa nascere questa impressione in chi le osserva. Ma anche le corna, i corni, le criniere, le code, il piumaggio variopinto e lussureggiante degli uccelli, la chitina con i riflessi metallici dei coleotteri, le iridescenze, le opalescenze e fluorescenze degli animali marini».¹ Del resto l'esperienza, come il gioco, si appaga di se stessa, benché possa trovare, a posteriori, spiegazioni funzionali e utilitaristiche, ossia motivazioni che la collegano ai significati della conoscenza e agli scopi dell'agire.

Ma se l'aneddoto in senso stretto nasce in una regione dello spirito umano molto prossima alla levità del gioco, alla curiosità, al pettegolezzo e alla chiacchiera, ne prende subito le distanze perché, in esso, non è la futilità delle circostanze a rappresentare il centro del significato. Anzi, proprio a partire da un contesto apparentemente umile e banale, l'aneddoto ha la capacità di trasportarci in una dimensione più elevata, spesso rivelandoci, nella fulminea rapidità di una battuta, nell'intreccio dell'azione o nella spontanea immediatezza di un gesto, il condensato di una vasta articolazione di pensiero. Così, nell'aneddoto, una teoria complessa può trovare un agevole compendio, mentre una posizione morale di cui è difficile render conto in ogni suo aspetto ha l'occasione di tradursi in un efficace esempio, comprensibile a tutti.

L'aneddoto, come il "motto di spirito", il *Witz* studiato da Freud² – e molti aneddoti contengono, *in nuce*, dei "motti di spirito" – rappresenta, parafrasando le parole del padre della psicoanalisi, un "dispendio risparmiato" nel campo del pensiero. Ciò che solo il dipanarsi di una lunga argomentazione teorica avrebbe prodotto, viene racchiuso nel dispositivo di una breve storiella. Inoltre, talvolta l'intreccio narrativo dell'aneddoto è in grado persino di farci intuire una realtà altrimenti ineffabile, che le parole chiare e distinte di una spiegazione analitica non sarebbero mai capaci di evocare e trattenere nel discorso. Insomma, l'aneddoto sta all'argomentazione come la metafora sta al concetto.

¹ F.G. Jünger, *Saggio sul gioco. Una chiave per comprenderlo* (1953), a c. di M. Freschi, Ideazione Editrice, Roma 2004, p. 223.

² S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905), in id., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, vol. V.

Anzi, metafora e aneddoto causano un effetto convergente, ossia trasformano o, per meglio dire, *ritrasformano il concetto in evento*, realizzando il compito della funzione metaforica così come viene descritta nelle pagine della *Retorica* di Aristotele, là dove il filosofo sostiene che essa consiste nel *porre la cosa davanti agli occhi* (*prò ommáton poieîn*) (III, 1410b 31-35). Ciò significa che la metafora produce, all'interno del linguaggio, l'epifania della cosa, cioè *fa come se* avessimo davanti le cose stesse e, quindi, la forma concreta della loro esperienza. Del resto, sviluppando un vecchio suggerimento di Ricoeur,³ dobbiamo ritenere la metafora alla stregua di un *testo* e non di una singola parola "sostituita", come, in passato, sulla scia dell'altra definizione aristotelica, quella della *Poetica* – «la metafora è il *trasferire (epiphorá) a un oggetto il nome che è proprio di un altro*» (1457b 6-7) –, ha inteso buona parte della riflessione filosofica, retorica e poetica sull'argomento, formulando la distinzione, speculativamente debole, ma di persistente e prolungato successo, fra il senso proprio e quello figurato.

In realtà la metafora è un testo, la gemma di un mito, il suo intreccio condensato e, in questa concezione, non è difficile avvertire gli echi del pensiero di Vico, ma anche delle ricerche ottocentesche di Max Müller e di Hermann Usener sulle implicazioni fra il linguaggio, la mitologia e i nomi degli dèi.⁴ Così, la tensione metaforica evocata dalla fortunata definizione aristotelica della *Poetica* non compie un trasferimento di parole, bensì, alla luce dell'altra definizione formulata nelle pagine della *Retorica*, consiste in quel porre la cosa davanti agli occhi che è l'evento sorgivo dell'apertura del senso. Quindi essa non dà luogo alla circoscrizione di significati focali, come può certo avvenire in seguito, mediante la cristallizzazione terminologica e il lavoro del concetto conseguente all'uso e all'intellettualizzazione strumentale del linguaggio (cioè con quella che si potrebbe chiamare la *morte della metafora*),⁵ ma, al contrario,

³ P. Ricoeur, *Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics*, in "New Literary History" 6, 1974, pp. 95-110.

⁴ Cfr. E. Cassirer, *Linguaggio e mito. Le parole e le cose nel linguaggio primitivo* (1925), il Saggiatore, Milano 1976.

⁵ P. Ricoeur, *La metafora viva* (1975), a c. di G. Grampa, JacaBook, Milano 1981.

con la portentosa agitazione vitale e creativa della parola e del suo esserci in concomitanza con l'esperienza del senso.

Di qui la diffidenza del pensiero filosofico, là dove quest'ultimo si identifichi con il compito farmaceutico di condurre il mondo alla stabilità della pura e trasparente geometria del concetto, nei confronti della natura ibrida, arlecchinesca e variopinta, dell'aneddoto, della metafora e del racconto. Inoltre non è difficile scorgere, nel fascino ipnotico dell'idea di eterno che attraversa la storia della filosofia occidentale da Parmenide a Severino, la sofisticata traduzione concettuale del vero e proprio *terrore metafisico* che circonda la nozione di evento e, di riflesso, tutto ciò che richiama la dimensione esperienziale ed evenemenziale, dunque irreversibile, del tempo raccontato. L'aneddoto sembra, agli occhi del filosofo, quasi un specie di fratello minore del mito, dalla cui primigenia selvatichezza bisogna guardarsi con sospetto se si vuole costruire su solide basi la roccaforte civilizzatrice della ragione, con i suoi dispositivi di assicurazione e di dominio.

Intuisce, forse, la natura di ciò che qui definiamo "aneddoto" Aristotele quando, nelle prime pagine della *Metafisica*, accosta, per poi prenderne subito le distanze, il mito alla filosofia. «Chi ha propensione per i miti (*philòmythos*)», scrive lo Stagirita, «è, in un certo qual modo, filosofo (*philòsophos*), giacché il mito è un insieme di cose che destano stupore (*ek thaumasion*)» (I, 2, 982b 18-19). Tuttavia, pur avendo in comune con il mito l'evocazione dello *stupore* (*thaùma*), ossia la dimensione *eccitante* della "sorpresa" o, se si vuole, dello *choc* (la parola italiana "stupore" deriva da una radice indoeuropea **(s)teup-* che racchiude il significato di "battere" e "percuotere"), la filosofia intende farne un uso strategicamente diverso. La differenza sembra stare tutta in quell'avverbio aristotelico, "in un certo qual modo" (*pòs*).

Proprio qui, infatti, il pensiero filosofico mette la barra fra sé e il mito: se lo stupore filosofico serve per "risvegliare" gli uomini alla lucidità del lavoro analitico dell'intelletto e alla ricerca eziologica dei significati (che per Aristotele vorrà dire, appunto, avviare l'indagine delle cause congiunta a quel rigore e a quella consapevolezza nell'impiego dello strumento del pensiero che chiameremo "logica"), il mito stupisce solo per affascinare e, quindi, per

mantenere gli uomini prigionieri della dimensione dell'"incanto", nella clausura della "caverna" evocata dal *mito antimitologico* di Platone (*Repubblica* VII, 514a-521b). Il mito è, cioè, per la filosofia o una forma intellettuale arcaica, inefficace e inefficiente, che non riesce a "risvegliare" l'uomo e a fornire risposte adeguate al suo bisogno di sapere, oppure è finanche una prestazione fuorviante e ingannatrice, che impiega la sorpresa per sedurre e mantenere l'intelletto umano nel torpore e nella fascinazione dei sogni, che accompagnano il sonno e, quando non sono incubi, possono anche essere piacevoli, ma impediscono comunque il risveglio. Spetterà non alla voce di un filosofo, ma di uno storico come Tucidide la liquidazione dell'orizzonte mitico della narrazione e della poesia: la parola fantastica del mito, destinata «per lo più al diletto dell'ascolto» è, proprio in virtù della sua natura sensuale e seducente, massimamente insicura e inaffidabile rispetto a quella forma del dire e dell'argomentare razionale che, invece, appartiene alla «severa indagine della verità» (*Storie* I, 21). Del resto, corollario di tutte le demitizzazioni, antiche e moderne, è una strutturale diffidenza nei confronti della narrazione come finzione immaginativa e illusionistica a cui si contrappone, secondo uno schema ricorrente, il valore del racconto veridico dei fatti, ovvero, accanto al rigore logico delle procedure del pensiero calcolatore, la presenza della storia come manifestazione *testimoniale* e *documentaria* della realtà stessa.

Ecco allora che agli occhi del filosofo apparirà necessario sottoporre il mito, la narrazione, la poesia, il linguaggio stesso, a una sorta di tutela che abbraccerà, nel corso della vicenda del pensiero occidentale, molte sfumature: dall'espulsione dei poeti platonici al loro ricupero temperato e strumentale nella teoria della catarsi aristotelica, dalle varie "censure", prevalentemente morali, della patristica, del medioevo e della prima modernità, alle "censure" emotive ed estetiche dell'età dei Lumi, fino alle "censure" logiche dei contemporanei, dai neopositivisti alla filosofia analitica, aggiogati all'idea di un linguaggio ridicibile alla pura grammatica dei suoi significati, ovvero dove la questione del senso si esaurisce nell'analisi sintattica dei significati e nella paratassi sommatoria della loro semplice enunciazione. Eppure, questa vasta strategia intellettuale che parte dalla mossa aristotelica della *Metafisica* e che ritiene il mito una prestazione debolmente o controfinalisticamente orientata al

sapere, ma insufficiente nella forma come nella sostanza rispetto alla pietra di paragone della conoscenza filosofica (e a quello che poi diventerà il sapere cumulativo della scienza moderna), può e dev'essere contestata proprio a partire dal suo inizio.

Prima della differenziazione, successiva alla nascita della filosofia con Platone e Aristotele, di un "mito" come narrazione favolosa, inventata, non vera o che, comunque, non può pretendere di essere considerata vera alla lettera, e di un "pensiero" come discorso razionale, sensato e consequenziale, a carattere probatorio e investigativo, nella letteratura greca più antica entrambi i termini *mythos* e *lògos* hanno il significato generico di *parola*.⁶

In Omero, in particolare, *lògos* è la parola nel senso di ciò che è oggetto di ponderazione, su cui si è riflettuto e che, quindi, serve a persuadere e convincere, come accade per i discorsi dell'astuto Ulisse dal multiforme ingegno. Al contrario, in quest'orizzonte aurorale della lingua greca *mythos* non significa ciò che è stato calcolato o ponderato e, quindi, sottoposto al vaglio dell'umana sensatezza mediante un processo argomentativo, ma, anzi, l'assolutamente oggettivo, il reale, l'effettivo nel senso di ciò che è accaduto o ciò che sta accadendo. Il *mythos* dei Greci prima della filosofia è, così, la parola in quanto ciò che dà notizia del reale, che stabilisce qualcosa che appartiene alla realtà e, in qualche misura, la istituisce. Così il *mythos*, *istituendo la realtà come parola*, al contempo la familiarizza, ne mitiga l'orrore e la esprime simbolicamente, cioè attivamente, e non più subendola, nell'angoscia originaria, solo passivamente, come, del resto, ben sostiene Hans Blumenberg nella filosofia della mitologia più recente che il canone filosofico ci abbia offerto.⁷

Forzando i suggerimenti di Otto e di Blumenberg, nonché di molti altri, dei cui contributi sarebbe troppo lungo render ragione in questa sede, il mito prima della filosofia e alla stregua della poesia e della letteratura (se mettiamo tra parentesi la derealizzazione e la secondarietà del "ghetto filosofico" in cui la nostra cultura le ha tradizionalmente collocate), è una *parola esperienziale* e non *refe-*

renziale. Il mito, insomma, è una parola che è già mondo – un mondo espressivo e ricco di voci, com'è del resto la natura ogni volta che restiamo ad ascoltarla – e non una parola fantasma che, sospesa e separata dal mondo, ha bisogno successivamente di tornare ad esso e alla sua carne mediante il legame dell'argomentazione e della ricerca indiziaria dei suoi rispecchiamenti. Un mondo che è diventato, nel frattempo, un fondale muto e silenzioso alla stregua degli erbari, delle collezioni d'insetti, e degli scaffali di animali impagliati di un museo di storia naturale.

Propria del poeta, del novelliere, dell'aedo, del drammaturgo, del cantastorie, e di tutte le figure che l'Aristotele del primo libro della *Metafisica* avrebbe raccolto nella categoria dei *philòmythoi* è, allora, quell'*arte della narrazione* che Walter Benjamin ha avuto il merito di scorgere nel suo nesso essenziale con l'esperienza. «Capita», leggiamo in un famoso passo del saggio su *Il narratore*, «sempre più di rado di incontrare persone che sappiano raccontare qualcosa come si deve: e l'imbarazzo si diffonde sempre più spesso quando, in una compagnia, c'è chi esprime il desiderio di sentir raccontare una storia. È come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze»⁸. Ma la capacità di scambiare esperienze è legata indissolubilmente a quella di farle. L'arte della narrazione non è una facoltà speciale in appannaggio di pochi e scelti individui – Benjamin stesso la definiva per ciascun essere umano "inalienabile" –, ma nomina l'aspetto strutturante del fare esperienza, la sua possibilità, che a sua volta si riverbera nel carattere ontologicamente primario del linguaggio che non è riflessivo, ma evocativo e configurativo.

La parola, cioè, non descrive, ma *fa sentire il mondo*, ne manifesta il senso nella sua originaria emergenza, come relazione e come cosa, e lo fa sentire *assieme*, perché è parola che accomuna, che risuona e che unisce, come avviene nella condivisione collettiva dei canti, dei miti e dei poemi, nella storia delle culture umane, e come

⁶ W.F. Otto, *Il mito e la parola* (1952-1953), in id., *Il mito*, il melangolo, Genova 2000, pp. 21-48.

⁷ H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), il Mulino, Bologna 1991.

⁸ W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov* (1936), in id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. e intr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, pp. 247-274, p. 247.

accade sempre, anche oggi, quando ritroviamo i frammenti di quel dire originario nel fiorire della lingua dei poeti e dei narratori.

Trovo particolarmente illuminante, in questa prospettiva, quanto scriveva lo scrittore ebreo-polacco Bruno Schulz in un breve saggio dal titolo *La mitizzazione della realtà*.⁹ «La funzione più primordiale dello spirito», egli afferma, «è il favoleggiare, è la creazione di “storie”. La forza propulsiva del sapere umano è la convinzione di trovare, al termine delle proprie ricerche, il senso finale del mondo. Lo cerca al culmine delle proprie artificiose cataste e impalcature. Ma gli elementi che impiega, nell’edificazione, sono già stati usati una volta, già derivano da “storie” dimenticate e infrante».

In queste righe l’autore de *Le botteghe color cannella* ci suggerisce uno scenario per comprendere cos’è successo in quel frangente che ha visto, come nel famoso bivio della virtù e del vizio di Eracle, la separazione fra il *mythos* e il *lògos*. Siamo di nuovo in quel luogo biforcuto dello stupore dove Aristotele intravide e colse un’aria di famiglia fra poeti e filosofi, per poi separarne più nettamente i destini. Allora, la domanda vertiginosa del senso, che scuoteva e perturbava gli uomini esponendoli alla più radicale delle incertezze, divenne, con la rioccupazione del filosofo, la domanda incalzante dei significati, delle cause e degli scopi, acquietandosi nelle progressive rassicurazioni e nei rimedi di un conoscere alacre e indirizzato. Eppure, benché esautorati dai nuovi maestri di verità, i poeti e i narratori continuarono a conservare alla parola l’essenza dell’enigma, che non è quella del problema, ossia di ciò che può essere risolto e accantonato, ma quella di ciò che, dal momento che non ha soluzione alcuna, ci mette alla prova, ci limita e misura, come la pietra basanica della bilancia, la nostra capacità di esserne all’altezza.

Infatti, prosegue Schulz, «presso il poeta la parola ritorna in qualche modo al proprio significato essenziale, fiorisce e si sviluppa spontaneamente secondo le proprie leggi, riconquista la propria integrità. Per questo ogni poesia è mitologizzazione, tende a ripro-

⁹ B. Schulz, *La mitizzazione della realtà* (“Studio”, 3-4, 1936), in id., *Le botteghe color cannella. Tutti i racconti, i saggi e i disegni*, a c. di F. M. Cataluccio, Einaudi, Torino 2001, pp. 317-318, p. 318.

porre i miti sul mondo. La mitizzazione del mondo non si è conclusa. Questo processo è stato soltanto frenato dallo sviluppo della conoscenza, respinto in un alveo laterale dove vive senza comprendere il proprio significato essenziale. Ma anche la conoscenza altro non è che la costruzione di un mito sul mondo, giacché il mito è già insito negli elementi stessi, e al di là del mito non possiamo spingerci». Le metafore si cristallizzano nei concetti, le storie si estinguono nelle cronache, nelle tassonomie, nei database e nelle enciclopedie, il linguaggio si irrigidisce e diviene strumento, bastone ossuto con cui si cerca di stanare il mondo ridotto ad un immenso ammasso di oggetti e di fatti su cui le parole planano come diafane ombre. «Di solito», conclude Schulz, «consideriamo la parola un’ombra della realtà, un suo riflesso. Sarebbe più esatto affermare il contrario: la realtà è l’ombra della parola. La filosofia in verità è filologia, è una profonda, creativa esplorazione della parola». Ciononostante, perché la filosofia si scopra in questo senso filologia, esplorazione pensosa della parola poetica e dell’arte della narrazione, essa deve vincere il terrore metafisico dell’evento e riguadagnare il luogo dell’antico bivio dello stupore, mettendosi ad ascoltare le storie e gli aneddoti del pensiero.

Va subito detto che l’ostilità della filosofia nei confronti dell’aneddoto non è condivisa da altre grandi tradizioni di pensiero dell’umanità. La saggezza orientale, per esempio, nelle sue versioni confuciana, buddista o zen, si nutre abbondantemente della folgorante capacità di sintesi dell’aneddoto, che trasforma il supponente *io penso* della ragione soggettiva moderna in quel *mi capita di pensare* che meglio esprime la natura dativa e donativa del pensiero.¹⁰ Prossima e, anzi, parte del più ampio arazzo della cultura occidentale è, inoltre, quella sapienza ebraica che del racconto breve e della parabola ha fatto una delle forme più raffinate di espressione intellettuale, come attestano molte pagine dell’Antico Testamento, dei Vangeli e del Talmud e poi, nella letteratura profana, l’algido magistero di Kafka, le storielle chassidiche raccolte da Buber e da Langer, i

¹⁰ Mi permetto di rinviare, in proposito, ad A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

racconti e i romanzi, storie intarsiate di storie, dei fratelli Singer, per giungere alla figura emblematica del narratore custode delle metamorfosi di Canetti che, finché racconta, come la Sherazade delle *Mille e una notte*, affronta ed è in grado di tener lontano lo spettro della morte. Del resto, si suole riferire alla saggezza proverbiale ebraica la folgorante sentenza yiddish che afferma: «cos'è più vero della verità? Una buona storia».

Tuttavia, anche nella storia della filosofia occidentale gli aneddoti, in realtà, non mancano. Soprattutto nell'ambito della filosofia antica un notevole inventario di storielle, di particolari biografici e di curiosità sono stati raccolti attorno alle figure dei grandi pensatori dell'antichità. I resoconti dossografici e soprattutto le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, composte nel III secolo d. C., costituiscono, per tutto il medioevo e per gli inizi dell'età moderna, la via di accesso più popolare al pensiero dei filosofi greci e, ancor oggi, formano la trama non troppo nascosta di molte opere divulgative del pensiero antico. Ma anche dalle biografie e dagli scritti dei filosofi moderni e contemporanei si possono ricavare molti elementi narrativi, come ha mostrato, alla metà degli anni Sessanta, Wilhelm Weischedel, un austero studioso kantiano, nel suo *La filosofia dalla scala di servizio*. «C'è una scala di servizio anche per la filosofia», egli scriveva, «che permette di incontrare in maniera informale i grandi pensatori». Si tratta della via dell'aneddoto, «che concerne la vicenda personale, i tratti caratteriali, le piccole manie della vita di tutti i giorni». Per la scala di servizio dell'aneddoto, i filosofi «possono venirci incontro in tutta la loro umanità, senza che ciò metta in ombra i loro grandiosi tentativi, a volte drammatici, di andare oltre ciò che è troppo umano».¹¹

Eppure, per riannodare i fili del pensiero al mondo della vita non basta evocare l'orizzonte della biografia come un deposito di amene curiosità e di fatti singolari, ma bisogna cogliere la dimensione narrativa che si iscrive nell'evento stesso del pensiero. Entrare nella filosofia dalla “scala di servizio”, come suggeriva Weischedel, diviene utile, allora, non solo per farsi un'idea, anche se solo fretto-

¹¹ W. Weischedel, *La filosofia dalla scala di servizio. I grandi filosofi tra pensiero e vita quotidiana* (1966), Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 1.

losa e, in verità, un po' sommaria e schematica, del nucleo centrale dell'insegnamento di un filosofo, bensì soprattutto per scorgere l'ombra di quelle profonde contraddizioni dell'esistenza che, lungi dal rappresentare mere incrinature della teoria o stravaganze legate al carattere del singolo individuo, sollevano il velo su quell'inquietudine e su quel conflitto, su quella incomponibile lacerazione interna alla vita stessa, da cui parte e a cui, prima o poi, deve sempre ritornare l'avventura del pensiero.

L'idea di questo *Alfabeto delle proprietà. Filosofia in metafore e storie* nasce dall'incontro e dalla collaborazione con Flavio Ermini e dall'ospitalità della raffinata collana da lui diretta “Narrazioni della conoscenza. Andar per storie”. Dopo quanto è stato detto nelle pagine precedenti sembra un incontro assolutamente necessario. Ma la responsabilità di Ermini nei confronti di questo libro non è solo quella, già generosa e amicale, dell'ospitalità e dell'accoglienza. Con sensibilità poetica egli ha ordinato e di sovente rititolato i 120 brevi saggi che compongono questo libro. Li ha sistemati in un *alfabeto*, cogliendo il tratto comune delle scritture raccolte nella predicazione della *proprietà* che lega e amalgama fra loro, mediante l'implicazione grammaticale del genitivo, le qualità, gli attributi o i predicati ad un nome proprio o a una determinata sostanza. Le sostanze si pensano, delle proprietà, invece, si fa esperienza. Tuttavia, a Ermini il compito di spiegare, nella postfazione di questo volume, le ragioni di una simile scelta, che trovo del tutto consonante con quanto abbiamo detto fino a questo punto e con il sottotitolo, assai più pro-sastico, che ho inteso aggiungere: *filosofia in metafore e storie*.

Perché i testi qui raccolti hanno come tema principale la filosofia. Anzi, nascono come “rubriche di filosofia” e, nella loro versione originale – sessanta righe di cinquantadue battute, spazi compresi, per un totale poco meno di tremiladuecento caratteri l'uno –, furono pubblicate nelle pagine della “Cultura & Spettacoli” de “Il Gazzettino”, a cadenza quindicinale, in un lasso di tempo che va dall'11 novembre del 1991 al 30 maggio del 1996. Inizialmente il giorno d'uscita fu il lunedì, ma dall'11 agosto del 1994 le “rubriche” uscirono il giovedì. Alla direzione del giornale si succedettero in quegli anni Giorgio Lago e Giulio Giustiniani, ma un ricordo affettuoso

va a Edoardo Pittalis, il vicedirettore, ai responsabili della cultura, Roberto Zucchi e Roberto Pugliese, a Giò Alajmo, ad Adriano Favaro e a tutti gli altri amici della redazione centrale di via Torino, a Mestre. Talvolta scrivo ancora su “Il Gazzettino”, ma gli spazi giornalistici, il ruolo della cultura nelle pagine di un quotidiano, i temi e il modo stesso di trasmettere i testi sono completamente cambiati. Era ancora l’epoca dei dimafonisti, a cui si potevano dettare direttamente gli articoli, magari da una cabina telefonica (la rivoluzione della telefonia cellulare era ancora a venire), scandendo le parole e le interpunzioni, raccolte su un particolare registratore ascoltabile a passo ridotto e poi trascritte, e del fax, che trasmetteva, con il suo rotolo di carta termica, frasi destinate rapidamente a sbiadire e a diventare illeggibili. Internet era assolutamente agli inizi: la data spartiacque della nascita del World Wide Web è il 1991, ma solo nella seconda metà degli anni Novanta la rete divenne un mezzo di comunicazione anche per gli utenti privati. Alcune delle voci dell’*Alfabeto*, del resto, sono state portate in redazione ancora di persona e una buona metà esisteva solo in formato cartaceo.

Rileggendo gli articoli e modificandoli anche notevolmente per la pubblicazione in questo libro mi ha colpito il lusso dell’inaturalità che essi si consentivano a piene mani, l’indifferenza sovrana rispetto a quella mobilitazione degli individui che è, al giorno d’oggi assai più di allora, il compito strategico dell’informazione, su qualunque mezzo essa si veicoli. Adesso si spettacolarizza e si intrattiene per eccitare e per mobilitare, mentre lo spazio breve di queste “rubriche” intendeva produrre, in nome della non contemporaneità della domanda di senso, una seppur piccola, limitata e parziale smobilitazione ad uso dei lettori di un quotidiano. Allora non si trattava di informare e di “insegnare” qualcosa come la filosofia o la storia della filosofia – sarebbe stato ridicolo e la “rubrica”, del resto, non sarebbe poi durata così a lungo –, ma di cercare di trasmettere un’esperienza *della* filosofia, dando a queste rapide scritture, con esiti diversi e risultati più o meno riusciti, un andamento narrativo.

A partire da un aneddoto, da un personaggio, da un libro, da una frase, da una situazione, vuoi anche da un semplice oggetto d’uso, nasceva così l’intreccio di quella *pensosità* (*Nachdenkli-*

chkeit) che, come ha suggerito Blumenberg,¹² consiste in qualcosa di meno della teoria e delle prestazioni intellettuali della conoscenza e del sapere filosofico o scientifico, rispetto alle quali, anzi, essa può apparire un atteggiamento inutile, del tutto irrisolto e inconcludente. Eppure la pensosità, come l’ornamento a cui essa si apparenta sul piano dei minuziosi prodotti della pazienza delle mani, documenta quella sospensione sovrana dall’impulso automatico della funzione che, nel mondo della vita animale come in quello, febbrilmente insonne, della finanza globalizzata, associa lo stimolo alla doverosa istantaneità di una risposta. Di fronte a questa prepotente urgenza, la pensosità, come il Bartleby di Melville, dice ostinatamente e testardamente *preferirei di no*, senza eroismo, né la tronfia presunzione di avere un messaggio da trasmettere o una dottrina da insegnare.

Ecco che la pensosità, arrestandoci sulla soglia sonora del mondo, prendendo tempo e offrendoci il privilegio dell’inoperosità, ci consente di cogliere le proprietà, ovvero di fare e avere esperienza. Così, nel corso del tempo, le proprietà andavano a comporre il loro mosaico di metafore e storie. Un mosaico variopinto senza disegno, di pure tessere colorate, come si addice, del resto, all’alfabeto: la forma d’ordinamento delle parole in un testo più vicina alla matrice, puramente casuale, di ciò che semplicemente accade.

¹² H. Blumenberg, *Pensosità* (1980), a c. di L. Ritter Santini, in “In forma di parole. Rivista internazionale di letteratura”, prima serie, Elitropia, Reggio Emilia 1988, poi ripreso in “aut aut” n. 332, ottobre-dicembre 2006, pp. 3-8.