

Serse Cardellini

LA FILOSOFIA DIFFICILE

La filosofia difficile

E' ben noto come da sempre il filosofo *fecondi il facondo*, cioè dia *nutrimento al parlare* per ingrassare una certa eloquenza che, ci si aspetta, si fondi su di un amore per il sapere che è anche un saper pensare. Però, soprattutto oggi, siamo circondati da studiosi del sapere che, illusi, pensano di saper pensare per il solo fatto di ridire, in modo peraltro ripetitivo e asfissiante, il pensato. Ma il pensare, con il suo passato pensato e futuro penserò, vuole la vertigine dell'infinito; infatti, non v'è autentico pensare senza un continuo ripensamento che non è un ripetere pensieri ma, diversamente, è la facoltà di "errare" nella difficoltà del pensare¹.

Il filosofo, infatti, ha la *facoltà del difficile* e la *difficoltà del facile*, in quanto il suo fare pensiero e parola non è mai una dimora sicura. Chi cerca sicurezza e facilità di pensiero è bene che non si rivolga a un filosofo, perché ciò che è facile non è né argomento filosofico, né il modo della filosofia di argomentare. In questo senso il fine della filosofia non può essere quello di facilitare il difficile, perché tutto ciò che è facile non rientra nella sfera d'azione della stessa filosofia; né, al contrario, può la filosofia rendere difficile ciò che è facile, proprio perché la facilità sfugge alla riflessione filosofica e, dunque, non può essere oggetto d'indagine e nemmeno una via percorribile su cui costruire una data speculazione. Vi immaginate, infatti, un filosofo che argomenti in modo facile un tema facile? Questi non sarebbe un filosofo, né il suo modo di argomentare l'argomento (proprio perché di facile svolgimento) potrebbe considerarsi filosofico.

Allora si dirà che la via filosofica è sempre stata e sempre sarà quella difficile: difficile nel suo metodo d'indagine e nella scelta degli argomenti da indagare. Ma se questa è la filosofia, come può essa pretendere che la facilità di un diffuso senso comune possa accogliere il suo inesauribile sforzo di perdersi e ritrovarsi nei labirinti del sapere? E non dovrebbe il filosofo smussare il suo spigoloso linguaggio, così da permettere anche a chi filosofo non è di farsi comunque complice di questo amore per il sapere?

Bene, a queste due domande rispondo con un doppio no: NO alla pretesa che la filosofia venga accolta dal più facile dei sensi comuni, perché questo determinerebbe la morte del pensiero che rifugge la banalità del "così è per tutti"; NO al sapere che scende a compromessi con un'accomodante forma di comprensiva comprensione, perché non sia mai che l'uomo rinunci a sollevare il proprio sguardo alle stelle. Dunque NO e poi NO! perché la filosofia non può concedersi il lusso di sostare nei luoghi del facile pensiero, né può avanzare la pretesa di mettere d'accordo tutti, di modo che tutti possano comprenderla².

La filosofia non è per tutti; infatti, non tutti sono in grado di *avere* e dunque *abitare* (*habitare*, intensivo di *habere*) in essa. Si potrebbe allora dire che filosofi si è in quanto si *ha*, nel senso che si ha sapere dal momento in cui ci si concede ad esso e in esso si abita. Ma la dimora del sapere, s'è detto, non è un luogo sicuro, in quanto non è fatta per inquilini rassegnati all'abitudine e che non amano il pericolo di spingersi negli angoli più inagibili del sapere e lì, appunto, farsi *trattenere* (*morari*) da tutto ciò che domanda somma attenzione: quelle stesse domande a cui non si può rispondere in fretta e allora ci si *attarda* in questa sconfinata *dimora* (*de-mora*) del sapere che è luogo di continuo *indugio* (*mora*) e, dunque, di continua riflessione³. E più s'indugia nella *riflessione*, più ci si *ripiega in sé*, in quella sola solitudine che è propria dei grandi pensatori: loro che aman separarsi dai luoghi comuni del pensare per meglio distinguere e distinguersi.

Così, questa *filosofia difficile* ha il compito della *discordia*, perché il risveglio delle coscienze rappresenta sempre una *scordatura* tra i comuni accordi. Tutto ciò che non vuole questa filosofia difficile è stare al gioco meschino della concordia e dei concordati sociali, che nel loro infimo proclama di unità e uguaglianza depredano le coscienze del loro senso critico, della capacità di *scindere* e dunque saper *scegliere*. La discordia filosofica è l'atteggiamento più profondo di ogni autentica *coscienza*, *scienza* e, quindi, dell'intero *scibile* (tutte parole che provengono dal verbo *scire* che in origine significava "tagliare", "dividere" e poi "sapere").

Solo in questo senso una filosofia può dirsi difficile e, nella sua difficoltà, può anche dirsi in grado di portare su di sé tutto il *peso* del *pensare*, perché proprio di questo si tratta: di un peso che da sempre grava sulle teste mozzate dei filosofi che qualche cinico sovrano ha voluto *appendere* nel punto più alto della piazza, sicché tutti potessero vedere la sorte di colui che pensa con la propria testa. E le persone hanno paura di pensare con la propria testa ed oggi, purtroppo, si può dir lo stesso per tutti quei filosofi che mancano di coraggio e di ripensamenti.

Indugiare nel ripensamento! questa è la filosofia difficile, la cui ricerca del sapere non ha nulla a che fare con quella accomodante *conoscenza* che ogni volta si fa *nobile notizia* (sempre da *noscere*), da intendersi come manifestazione di celebre saccenza. Il sapere di cui parliamo è *sine nobilitate*, in quanto *snob-ba* la facile conoscenza del "noto a tutti". La nostra, infatti, è l'epoca della *notorietà* dove tutto fa notizia e conoscenza ma, in questo tutto, manca proprio il sapere e la sapienza. E allora, se vogliamo ancora definirci filosofi, oggi più che mai occorre rivendicare la discordia dell'autentico sapere⁴.

Lo stesso *dialogo* filosofico, da sempre, si nutre di questa *difficile discordia*; infatti, non può esservi *dialettica* senza una *divisione* (*diá*) del *discorso* (*légo*) e, dunque, senza quell'arte del *discutere* (*dis-quatere*) dove la parola viene letteralmente *scossa* di bocca in bocca per essere ogni volta confutata e contraddetta. E se, tanto per esser ragionevoli, s'indaga l'utilizzo che la filosofia nel corso della storia ha fatto del termine dialettica, ci si accorgerà subito dell'impossibilità di trovarvi un significato univoco in grado di chiarirne il senso una volta per tutte. Questo perché, tanto che si parli di dialettica platonica come metodo di divisione o, al contrario, di dialettica hegeliana come sintesi degli opposti, va comunque detto che la natura stessa della filosofia non è altro che dialettica, se con questa affermazione s'intende che di fronte a un'unica domanda vi saranno sempre molteplici risposte e mai il contrario, cioè una singola risposta in grado di soddisfare molteplici domande.

Così il domandare filosofico è sempre aperto a più risposte, le quali invece corrispondono sempre a una singola domanda. E questo ci dice che, in un simile harem filosofico di risposte discordanti, l'unico vero accordo lo si raggiunge al principio di tutte le *disquisizioni*, per cui si tratta di porre in modo univoco il *quesito* a cui rispondere. L'unico vero punto di forza della filosofia è dunque il porre la *questione*, non la risposta. Ma siccome il filosofo è l'unico *questore* di se stesso, solo a lui è dato soddisfare la richiesta e nemmeno può esimersi dal farlo.

Inoltre, non è un caso che in ambiente filosofico si parli di domande fondamentali e non si possa dir lo stesso per quanto concerne le risposte; esse, infatti, sono tutto fuorché fondamentali, dove il fondamento indica l'imprescindibile principio di ogni riflessione; così la domanda è la causa prima, essenziale e necessaria, del filosofare. Ma questo nostro esprimerci di matrice aristotelica dice anche, in termini hegeliani, che per fondamento s'intende «l'essenza posta come totalità» (*Enc.* § 121). Dunque, se nell'unicità della domanda è la totalità, si deduce che lo smembramento di questa assolutezza lo si ha nella molteplicità delle risposte. E se per amore del difficile si dovesse intendere il fondamento non come causa necessaria o ragion d'essere, ma nel segno leibniziano e wolffiano di un «principio di ragion sufficiente», nessuna figura del nostro ragionamento cambierebbe la propria geometria; infatti, se anche la *necessità* delle verità eterne venisse sostituita dalla *possibilità* delle verità contingenti, in entrambi i casi la domanda rimarrebbe sempre il fondamento, necessitante o possibilante che sia, di tutto il nostro difficile pensare.

Questo accade perché la *domanda* è la causa prima che *demanda* gli effetti delle molteplici risposte su cui si costruisce il dialogo filosofico che, oltre a mettere in atto quella *dialettica discordante*,

rivela anche quell'antico sapore greco di pensare la filosofia come un vero e proprio *conversare*, dove il verbo *gira* amichevolmente tra più persone e l'amore per il sapere – contrariamente a quanto abbiamo sostenuto sinora – non rappresenta un fatto individuale ma sociale. Questo credeva soprattutto Platone, per il quale la filosofia è una forma di sapere associato da ricercare ed esprimere nel dialogo, da cui si comprende il suo rifiuto nei confronti della richiesta del tiranno Dionigi di riscrivere il proprio pensiero filosofico sottoforma di monologo (*Lett.* VII, 341 b).

Comunque, sarebbe disonesto non ammettere che ormai da lunga data il tiranno dimora nel filosofo il quale, nell'aprirsi all'assoluto, non può che rinchiudersi in se stesso. In questo gesto egli si elegge a *despota* (*despótes*) del proprio io; qui, però, non si tratta di una ricaduta nel solipsismo, ma di considerarsi *signore e padrone* (*potis*) della propria *casa* (*domus*), aperta agli ospiti che onorano il sapere e chiusa ai facili curiosi; infatti, solo il filosofo che è padrone del proprio pensare può essere anche custode del sapere.

Così, giunti a questo punto, qualcuno obietterà: - che dire, allora, della «facile dialettica della ripresa» (*Gjentagelsens Dialektik er let*)⁵ su cui tanto insiste Kierkegaard? - Facile, in Kierkegaard, significa «cristianamente vero», dove la verità cristiana può essere pensata dalla filosofia ma, in nessun modo, è la verità della filosofia. La filosofia conosce solo una dialettica difficile che corrisponde a una verità altrettanto difficile, perché nella filosofia c'è verità solo in relazione a un procedimento conoscitivo in grado di dimostrare la propria validità. Ciò significa che per la filosofia il processo mentale e linguistico fungono da garanti della verità stessa. In tal senso non è vero ciò che si crede o si sa esser vero, ma è vero il pensiero che meglio convalida il sapere, in quanto sapere è già verità. Questo significa che per il filosofo la verità è nel saper pensare tutto ciò che è possibile sapere. E quand'egli giunge con Socrate a dire di «saper di non sapere», proprio allora, in quell'istante, il filosofo si trova come inerme, avvertendo in sé una difficoltà ancora più grande: la difficoltà del facile.

La pretesa della filosofia

Quando ci si accosta alla parola *pretendere*, è lampante il senso negativo che le si attribuisce per il modo in cui viene solitamente impiegata. Allora si parla di pretendere come, ad esempio, un rivendicare ragione a tutti i costi, cosa che, fra l'altro, sembra abbastanza comune tra filosofi; oppure, con questo termine, s'intende un atteggiamento esigente che, a volte, risulta persino arrogante; oppure ci si riferisce a una poco meritata aspirazione. In qualunque modo si utilizzi questa espressione, rimane comunque inalterato il suo significato negativo di “addurre a pretesto”.

Ma la parola in questione ha anche una sua particolarità di non poco conto; infatti, questo *tendere a priori* nasce dalla predisposizione a *tentare* (forma avverbiale, intensivo, di tendere) che, in ambito filosofico, altro non è che un farsi tentare dal tentativo di conoscere. In questo senso possiamo dire che il filosofo è colui che più di tutti si lascia tentare, in quanto egli è *tentato di tentare* la conoscenza.

Tentare la conoscenza è il compito del filosofo. Ma come lo svolge? Tentando di *argomentare*, perché egli è tentato dall'*arguire* (*arg-us*, luminosità) e, quindi, tende alla *luce* che sola fa *vedere* (*theoreo* da cui *teoria*) e perciò mostra e dimostra. Dunque la pretesa della filosofia è, prima di tutto, tendere verso quell'argomentare il cui fine è di portare alla luce, cioè a conoscenza, il nascosto. Ecco che, nell'immagine platonica dell'uscita dall'ombra della spelunca, possiamo scorgervi questo primo tentare (*temptare*), cioè questo primo procedere a *tastoni* verso la luce.

Così, per il filosofo, uscire alla luce significa portare alla vista il nascosto, nel senso di tentare di giungere all'essenza (*τί ἐστιν*) delle cose, a partire da quell'ontologia che è la prima di tutte le pretese filosofiche: argomentare sull'essere (*το ὄν*) in quanto tale. L'ontologia è allora la prima pretesa della filosofia, in quanto il ragionamento e il discorso *protendono* verso ciò che più di tutto li tenta: l'essenza, nel senso di sostanza (*οὐσία*), dell'essere. La pretesa della filosofia, dunque, è

prima di tutto dimostrare *che cosa è l'essere*; quest'ultimo da intendersi non tanto nel senso predicativo di "essere qualcosa", ma come "essere assolutamente".

Ora, però, va detto che l'intento di questo breve intervento non è certo quello di riscrivere una cronistoria del concetto di essere; né si vuole elaborare una nuova ontologia. Ma allora cosa si vuole? O meglio, cosa pretendiamo dire di questa prima pretesa filosofica? Pretendiamo, innanzitutto, che la filosofia riconosca questo suo statuto di pretesa ontologica; poi, per coloro che, dopo Heidegger, rivedono in un modo o nell'altro l'ontologia tradizionale (è il caso dell'ermeneutica di Gadamer, dell'eterologia di Lévinas, del pensiero debole di Vattimo, del ritorno a Parmenide di Severino, ecc.): soprattutto da questi filosofi e dai loro più diretti seguaci pretendiamo che riconoscano questo statuto di pretesa ontologica della filosofia, la cui caratteristica rimane sempre e comunque un *per me* soggettivo che, non di rado, pretende di essere per tutti, nel vano tentativo di voler dimostrare l'universalità di un pensiero individuale.

Allora, per amore di scontatezza, questo "obliquo" *per me* viene liquidato dal filosofo con un colpo da maestro, quand'egli subito dice: "e ovvio che è per me". E così si ovvia il problema; anzi, il *per me* è talmente ovvio che prenderlo in considerazione significherebbe rinunciare a qualsiasi pretesa filosofica di absolutezza. E non si dica che i tempi in cui il filosofo elaborava sistemi assoluti sono trascorsi e conclusi, perché poco o nulla è cambiato nel modo di fare filosofia per tutti coloro che, nel voler dimostrare il proprio sistema di pensiero, non accettano di riconoscerlo come proprio; né ammettono che, qualsiasi cosa si pensi a sostegno o contrasto dell'essere, si tratta sempre e solo di essere se stessi nel dire il sé, nel dire, cioè, il nostro più appropriato sistema o punto di vista⁶.

In questo modo la filosofia cade nella negatività della pretesa, per cui si crede di poter *dimostrare* l'essere in quanto tale, quando invece non si può far altro che *mostrare* la nostra partecipazione all'essere, e questo avviene per un problema di fondamento e di domanda fondamentale dove, quando ci si chiede che cosa è l'essere, diciamo sempre il per me: *che cosa è (per me) l'essere?* E allora il per me, senza nemmeno accorgercene, subentra e inficia qualsiasi riflessione che pretende dimostrare cosa sia o non sia l'essere e il non-essere. E se, a partire da ora, in tutte le questioni filosofiche non si volesse sentir più parlare dell'essere – cosa tra l'altro improbabile –, nulla cambierebbe *per me*: il per me è il linguaggio; il per me è la verità; il per me è la follia; il per me è per me. Ma è forse questa un'ontologia del per me? No. Il per me è solo per me: non è verità, né falsità, né tutto, né nulla.

A questo punto qualcuno avanzerà l'obiezione: come può un per me che è solo per me giungere ad altri? La risposta è semplice: perché in ognuno di noi c'è un per me. In conclusione: l'essere può solo essere predicato, e questo non significa guardare con sospetto l'ontologia (come nel caso di Rorty e Derrida) ma essere certo che, *per me*, l'ontologia rimane la più *difficile pretesa* della filosofia. Quindi l'essere in quanto tale, proprio perché assoluto, non è per me.

Obbiezione all'"io penso" cartesiano

Quando diciamo il *per me*, non intendiamo l'*io penso* di matrice cartesiana, cioè la presa di coscienza di un io spirituale pensante che dice d'essere e d'esistere in quanto pensa: *ego cogito, ergo sum, sive existo*⁷.

Questa massima sentenza è quella che Cartesio definisce una verità *semplice*; infatti, uno dei capisaldi del suo metodo consiste nel rigettare come falso tutto ciò che stenta a presentarsi all'intelletto in modo assolutamente indubitabile, il che significa cominciare a indagare la verità delle cose «dagli oggetti più semplici e più facili a conoscere»⁸. Dunque, a detta di Cartesio, è «comune difetto dei mortali, che appaiono loro più belle le cose difficili»⁹; mentre è importante, specie per il pensiero filosofico, che «gli studi non debbono venire iniziati con l'indagine di cose difficili»¹⁰; bensì è necessario raccogliere le semplici verità che ci si presentano in tutta la loro evidenza e spontaneità. E semplici, dice ancora Cartesio, sono tutte le cose che posseggono una verità assoluta indubitabile, come per esempio l'idea che mi rappresenta a me stesso¹¹.

Ora, questa tesi dell'«io penso, dunque sono, o piuttosto esisto» può essere messa in discussione dal contro-assioma proposto da Ricoeur, il quale pone l'accento sull'importanza della corporeità e al riguardo dice: «E' il mio corpo ad introdurre questa nota di esistenza, esso è il primo esistente, ingenerabile, *involontario*»¹² e, capovolgendo per così dire la formula cartesiana, Ricoeur dichiara che «l'«io sono» ovvero l'«io esisto» supera infinitamente l'«io penso»»¹³; infatti, nulla vieta di prendere per vero il principio secondo il quale il vivere, a partire dalla corporeità, ancor prima di venire da me pensato mi fa essere e dunque esistere, permettendomi conseguentemente di pensarmi e di pensare ad esso.

Questo principio suggerisce che l'esistenza, intesa in senso ampio, non può certamente iniziare né finire con me, fermo restando che c'è un preciso modo di esistere per me. Da ciò si deduce che è l'esistenza, con tutte le cose animate o inanimate che vi sono in essa (me compreso), a lasciarsi pensare da me come esistenza per me. Ragionando in questi termini diremo per esempio che la pietra esiste innanzitutto per sé, onde per cui la pietra si lascia abitare da altre cose che sono in esistenza come la pioggia che la bagna o il sole che la scalda, allo stesso modo in cui si lascia abitare anche dal mio pensarla e viverla. In questo senso non dirò: io penso la pietra e dunque essa esiste, ma, al contrario, la pietra esiste perciò posso pensarla come pietra per me.

Lo stesso ragionamento vale anche per l'io sono che, ancor prima di essere pensiero, è esistenza per me che solo dopo si lascia pensare e conoscere. E in questo per me, contrariamente al metodo cartesiano, non v'è nulla di facile perché l'intera esistenza si dà come qualcosa che ogni volta va riconosciuta e ricostruita, allora la pietra diverrà tante cose per me: casa, ruota, arma e quant'altro possa essere da me pensato o realizzato. E tutto questo è possibile proprio perché l'esistenza si lascia abitare dal mio modo di essere in essa.

In conclusione va detto che l'io sono o l'io esisto non abita il pensiero ma si lascia abitare da esso, altrimenti da un ragionamento contrario si dovrebbe dedurre che può esistere solo tutto ciò che pensa, il che è impossibile perché se è vero – come vuole Cartesio – che «tutto ciò che pensa è»¹⁴, non è altrettanto vero che tutto ciò che è, o esiste, pensa. Ciò significa che l'esistenza, essendo la vasta dimora del pensare, può solo dare origine a un pensiero cosciente di essere e dunque di esistere; mentre non può prendere origine da un pensiero. E il pensiero, specie se filosofico, ha sempre amato perdersi e ritrovarsi in queste vastità dell'esistenza, i cui spazi sono *verità difficili* da colmare; anzi, più che di verità, si dovrebbe parlare di *equivoci difficili* da colmare.

L'equivoco della filosofia

Nella parola *aequivocus* è contenuto un equivoco: tautologia che dice il senso ambiguo e contraddittorio insito in questo termine, dovuto dal fatto che il *denominare* (*vocare* da *vox*) l'*eguale* (*aequus*), in ambito filosofico, significa stabilire un principio di non-contraddizione con cui, tanto in senso ontologico quanto in senso logico, si afferma come una cosa non possa dirsi simultaneamente che è e non è (Aristotele, *Met.* III 2, 996 b 30; IV 2, 1005 b 24); così come è necessario che ogni asserzione sia o affermativa o negativa (*Met.* III 2, 996 b 29).

Questo significa che sull'eguale si fonda il principio di non-contraddizione e, dunque, d'identità, per cui si dice che $A=A$ e $B=B$ danno $A \neq B$. Ma proprio ciò che denomina l'eguale, ovvero questo principio di non-contraddizione, è il primo e più grande equivoco della filosofia. Ci troviamo così di fronte ad una paradossale *equazione* perché qui, il principio su cui si fonda la voce che afferma l'uguaglianza di qualcosa con qualcosa, è letteralmente e concettualmente un *equivoco*.

Ciò significa che la filosofia, dal momento che ha deciso di disfarsi del pensiero sofista per il quale $A=A$ è tanto vero/falso quanto $A \neq A$, rinunciando così alla contraddizione del saper pensare, la filosofia, dicevo, è caduta nell'equivoco di un principio d'identità che, sempre, cerca l'analogo e lo fa attraverso un metodo analitico costruito sulla ripetizione di un linguaggio analogico. E' questo il terreno fertile e sicuro dell'analogia, ma qui non si tratta di passeggiare nei pittoreschi giardini della somiglianza, vogliamo invece intrattenerci ancora un poco nei sublimi scenari della contraddizione,

il cui fine non può essere quello di costruire un sistema dove vengono raccolti insieme una successione di pensieri concatenati tra loro e, dunque, in grado di dare vita a un tutto coerente.

Cosa?! Ho capito bene?! Stare nella contraddizione significa rifiutare un certo discorso organizzato deduttivamente? Ma non è proprio quello che si è fatto sino a questo momento? Non si sta, infatti, tentando di dimostrare che l'equivoco più grande della filosofia è dato dal principio di non-contraddizione? Inoltre, nel costruire questo nostro ragionamento che sembra quasi un'apologia della contraddizione, non stiamo forse dando vita a un sistema di pensiero più che coerente? A queste domande rispondo di sì: sì che si sta utilizzando proprio lo stesso metodo che si sta criticando. Ma questo, in fondo, non è forse il modo più appropriato di stare dentro alla contraddizione? Come potrei, infatti, dar voce al più grande equivoco della filosofia, senza che io stesso sia in perfetto equivoco nel parlarne?

Ma torniamo al termine *equivocare*, torniamo a questa *voce* che sembra somigliare a qualcosa di familiare, una voce che dice qualcosa di *analogo* a qualcos'altro senza però essere quel qualcos'altro, cioè non è la voce originale ma ciò che più le somiglia; anzi, questa voce è talmente analoga all'originale tanto da indurre all'equivoco di scambiarla per esso. Ecco che questa voce *ripete*. Ma come lo fa? Lo fa con una sottilissima *differenza*, importantissima, che l'ascolto filosofico ha il dovere di cogliere per far sì che tutto possa nuovamente ridirsi, a partire proprio da quella minima variazione vocale¹⁵.

Così, nel comune denominare, il filosofo scorge una differenza che permette al discorso di ridirsi. Ed è grazie a questa differenza che si supera l'equivoco? Se l'equivoco è il *denominare l'eguale*, per logica di non-contraddizione la differenza dovrebbe liberarci dall'equivoco. Ma ecco che, nell'utilizzare proprio questo metodo che mai vuole la contraddizione, siamo sempre intrappolati nell'equivoco dell'analogo e, dunque, dell'analisi logica. In questo senso si può concludere dicendo che la filosofia, da un lato, più è intollerante nei confronti della contraddizione, maggiore è il suo indugiare nell'equivoco; dall'altro, più vuole farsi paladina del contraddittorio, maggiore sarà il rischio di doversi ad ogni istante contraddire per mezzo dell'equivoco. In ogni caso l'equivoco rimane lo *strumento* tanto necessario, quanto *difficile*, della filosofia e questo determina l'irrinunciabile crisi di ogni saper pensare.

La crisi della filosofia

Procedendo di equivoco in equivoco, passiamo ora a parlare del criticismo kantiano. E cosa significa in filosofia la parola "critica"? Critica (*kritikē* da *krinō*) è la facoltà di "giudizio" (*to kritikon*, *krisis* da *krinō*) la quale, già in Aristotele (*De anima*, Γ 4, 429 b 10; 9, 432 a 15), indica l'arte di valutare, scegliere, decidere e, appunto, di formulare regole.

Ma questi giudizi della logica tradizionale, fondati sul principio d'identità, di non-contraddizione e del terzo escluso, secondo Kant possono solo limitarsi a una forma di conoscenza analitica che, pur essendo corretta nel metodo, non è però in grado di rendere giustizia a quell'atto intuitivo e creativo dato prima di ogni pensiero e che, ogni volta, permette all'intelletto di estendere la propria conoscenza, «estensione» che Kant individua nel «giudizio sintetico *a priori*» (*Critica della ragione pura*, *Introduzione*, Sez. IV-V). Allora, solo da esempio, se un'operazione di sintesi corrisponde all'invenzione o alla scoperta di qualcosa, come formulare un teorema geometrico, l'analisi, invece, è un processo di scomposizione atto a indagare le relazioni di ciascun elemento unificato nella sintesi.

Dunque l'intelletto umano, che secondo Kant altro non è che la facoltà di giudicare (*Ibid.*, Part. I, *Anal. trasc.*, Lib. I, Cap. I, Sez. I), grazie a questa sua facoltà è in grado di stabilire se una regola debba sussistere o meno (*Antropologia*, 1, § 42), dove le regole e le proposizioni fondamentali che il giudizio determina nascono da un atto intellettuale di sintesi. «Quest'ultimo, a sua volta, non è altro che la facoltà di congiungere *a priori* e di portare il molteplice di rappresentazioni date sotto l'unità dell'appercezione, il che costituisce la suprema proposizione fondamentale di tutta la

conoscenza umana» (*Critica della ragione pura*, Part. I, *Anal. trasc.*, Lib. I, Cap. II, Sez. II, § 16)¹⁶. E qui siamo nel terreno dell'idealismo trascendentale, in quanto Kant riconduce tutto il nostro modo di conoscere all'*appercezione pura* o *Io penso*.

Così, in modo molto sintetico e tutt'altro che esaustivo, abbiamo cercato di dire che cosa è per Kant il giudizio critico. Ma in questo suo sistema di pensiero tanto rigoroso, dov'egli crea un «tribunale che garantisca la ragione nelle sue pretese legittime ma condanni quelle che non hanno fondamento» (*Ibid.*, *Prefazione alla prima edizione*), dov'egli prima di tutto rivolge la sua critica alle facoltà stesse della ragione, al fine di stabilirne i limiti e dire cosa sia razionalmente e scientificamente possibile conoscere (fisica) e cosa invece sia possibile pensare al di fuori dei confini della conoscenza scientifica (metafisica): insomma, in questo suo rigore logico, Kant sembra non aver potuto o voluto prendere in considerazione quello che, a nostro avviso, è l'aspetto più importante dell'intuizione sensibile e intellettuale.

Si tratta di "crisi" (*krisis*, sempre da *krinō*). In Kant non sembra esservi la benché minima menzione di questo momento fondamentale per la conoscenza; infatti, siamo dell'idea che qualsiasi invenzione, scoperta o atto conoscitivo-creativo che l'intuizione compia, cada sotto il segno di un'ineliminabile crisi, il cui termine è da intendersi nel senso attribuitogli da Ippocrate che per primo ha adottato questa espressione in ambito medico, con la quale fa riferimento a quel punto culminante di una malattia nell'istante del passaggio verso la guarigione o, al contrario, verso l'inguaribile (*Prognosticon*, VI, 23-24; *Epidemie*, I, 8, 22). Questo momento decisivo di trasformazione è stato successivamente assunto in ambito giuridico col significato di giudizio, riferito alla sentenza finale in cui si sceglie per la condanna o per l'assoluzione. In entrambi i casi si tratta di un istante attraverso il quale si devono decidere le sorti di qualcosa o qualcuno.

Estendendo suddetto termine alla ragione in generale, si dirà allora che nella crisi è individuabile quel passaggio immediato dove si attua una svolta decisiva per la conoscenza, in cui è possibile giudicare e decidersi per qualcosa che sino a quel momento poteva considerarsi inconoscibile o ritenersi *fuori ragione*. Infatti, un'estensione conoscitiva può esservi solo passando attraverso questo stato di crisi, il che significa, ogni volta, sostenere ciò che sino a quel momento era insostenibile. La crisi fa sì che il pensiero si trovi a dover stare, almeno per un istante, nell'instabilità d'intuire il nuovo che, una volta pensato, verrà giudicato e regolamentato perdendo quel suo statuto di novità, venendo cioè riconosciuto dalla ragione e ricompreso in essa. Ma perché vi sia il nuovo vi deve essere crisi.

Senza questo passaggio in cui il pensiero fa i conti con le infermità delle proprie affermazioni, la ragione che giudica se stessa può solo sostenere il sostenibile, criticare il criticabile, giudicare il giudicabile e affermare l'affermabile. Ma questo sarebbe un modo fittizio di mettere sotto accusa, o sotto critica, il proprio pensare. Infatti non s'è mai visto un banco dei giudici e uno degli imputati composti dai medesimi soggetti, a meno che non si voglia trasformare il tribunale in un teatrino.

Senza l'intrusione di una vera e propria crisi data nell'intuizione, la ragione che ragiona sul suo modo di ragionare, più che ampliare i limiti della conoscenza rischierebbe di circoscriverla entro dei limiti, il che significherebbe utilizzare la facoltà di giudicare in modo tutt'altro che intuitivo e conoscitivo-creativo, perché la sola regola di questo giudizio critico sarebbe far sì che tutto nella ragione sia in regola. Ma ciò significa stare in una filosofia che non è mai in crisi, e questo è quanto accade nel criticismo kantiano che, nel riconoscere l'importanza dello slancio conoscitivo-creativo di sintesi della facoltà giudicante, non coglie quanta fondamentale crisi vi sia nell'irregolarità in cui il nuovo si dà alla nostra ragione che regola. La *difficoltà* e l'*originalità* della filosofia, dunque, sono rappresentate da questo necessario e universale *a priori di crisi*, come paradossale giudizio che ogni volta *sostiene l'insostenibile*.

Il metodo della filosofia

Oggi giorno, l'unico *metodo* (*méthodos*) che una filosofia onesta possa rivendicare è dato da quella *via* (*hodós*) che conduce oltre (*metá*) al sistema. Ma non è contraddittorio e paradossale l'utilizzo del metodo per uscire dal sistema? Certo che lo è, ma, come dice Kierkegaard, «non bisogna pensare male del paradosso, perché il paradosso è la passione del pensiero e il pensiero senza paradosso è come l'amante senza passione: un banale protettore»¹⁷.

Che splendida espressione! Il pensiero senza paradosso è un banale protettore. Proprio così, perché il pensiero logico ha la tendenza a proteggere se stesso da passionali e anomale intrusioni che potrebbero compromettere il cosiddetto sistema. Ecco il perché del bisogno di regole, per sentirsi protetti e per proteggere i pensieri dal *fuori controllo*. Sì, certo, controlliamoci. In questa abitudine del giorno per giorno è bene non perdere il controllo, altrimenti il sistema ci *chiama fuori*. Si delinea così quel famoso spartiacque foucaultiano del «Medesimo» (la normalità) e dell'«Altro» (l'anormalità) che si traduce in un continuo gioco di specchi¹⁸.

Ma torniamo al metodo, torniamo a camminare su questa impervia strada che conduce oltre e, ogni volta, vuole il «sempre più avanti», l'«ancora più in là»: siamo qui nella situazione-limite del sistema il cui unico senso è quello di superarsi al fine di rinnovarsi. E questo superamento è attuabile solamente se c'è la capacità di *chiamarsi fuori* dal sistema. Ma il superamento, s'è detto, non è l'abolizione del sistema ma il suo continuo rinnovarsi. Qui non c'è quell'*anarchismo metodologico* presente in Paul Karl Feyerabend¹⁹, ma una *crisi metodologica* che ogni volta si colloca tra il vecchio e il nuovo. Dunque, nel *chiamarsi fuori* c'è crisi e la crisi è il *tra*, cioè quel momento *atipico* e, soprattutto, *atopico* in cui ci si trova ad essere *fuori luogo*.

Allora questa atopia dà l'opportunità al pensiero di non essere un «banale protettore»; infatti, nell'atopia è il paradosso che permette al sistema di rinnovarsi. E comunque, non si è mai veramente entrati in un sistema filosofico sino a quando non v'è *ri-uscita*, o meglio, la *ri-uscita* della comprensione di un sistema filosofico c'è ogni qualvolta si è trovato il giusto congedo dal sistema stesso. Ma non c'è vera comprensione e *ri-uscita* senza *fraintendere*, ovvero senza quel *tendere in mezzo*, nel *tra* della crisi. Questo è il *difficile* e paradossale *metodo* della filosofia: *comprendere nel fraintendere*.

L'intuizione della filosofia

Abbiamo appena detto che il paradossale metodo della filosofia è quello di *comprendere nel fraintendere*. Ma come avviene questo genere di *crisi*? Per mezzo dell'*intuizione*; anzi, comprendere nel fraintendere significa proprio intuire.

Ora, il concetto di intuizione, in ambito filosofico, viene solitamente descritto in tre modi: il primo, che trova il suo pioniere in Plotino, lo si può definire una metafisica dell'intuizione, con cui si indica l'onniscienza immediata dell'intelletto divino che tutto conosce in quanto causa creatrice di tutto (*Enn.* IV 4, 1-2); il secondo, a partire da Ruggero Bacone, è una fisica dell'intuizione che si fonda sull'esperienza sensibile (*Opus Maius*, VI 1) e che, in sostanza, si riduce ad una percezione immediata dell'oggetto che si presenta ai nostri sensi. La spiegazione di questi due modi d'intendere l'intuizione la si ritrova anche in Kant, per il quale v'è un'intuizione sensibile, che è un'affezione riguardante ogni essere finito (*Critica della ragione pura*, Part. I, *Anal. trasc.*, Lib. I, Cap. I, Sez. I) e un'intuizione intellettuale originaria e creativa che appartiene solamente a Dio (*Ibid.* § 8). Il terzo modo d'intendere l'intuizione nasce con il Romanticismo che rivendica per l'uomo quell'immediatezza creativa che i filosofi precedenti riservavano al divino, trovando in Schelling una tra le voci più autorevoli di questo pensiero. Di qui in poi l'intuizione intellettuale diventa il dato essenziale che sta all'origine di ogni riflessione e questo lo si può riscontrare, solo da esempio, anche in filosofi tra loro molto diversi come Bergson e Husserl.

Ma ora basta con le spiegazioni e, piuttosto, *guardiamoci allo specchio*: non è forse questo, infatti, il senso originario di intuizione? Si tratta di porci di fronte alla nostra *immagine*, dando a noi stessi la possibilità di *immaginarci*, ovvero di *rifletterci* attraverso quel «colpo d'occhio» che ripiega

indietro rigettando il nostro sguardo da fuori a dentro, appunto *intuendo*. E questo intuirsi non dura più di un istante. Tutto il resto è *riflessione*, ovvero ciò che rimane di quell'immediato "colpo d'occhio".

Così possiamo dire che l'intuizione sta in mezzo tra me e (l'immagine di) me, come causa di un'immediata presa di coscienza che, però, non mi dice sul subito chi io sia ma, al contrario, mi fa scorgere il vuoto a cui appartengo. Sostituire un tale vuoto con la pienezza del pensiero è il compito di ogni riflessione e, in questo senso, non mi stupisce che un filosofo come Peirce giunga a veder nell'intuizione l'impossibilità di una conoscenza evidente che l'Io ha di se stesso (*Coll. Pap.*, 5, 213-263); infatti, l'unica evidenza nell'intuir se stessi è data dalla crisi, dove questo stare in mezzo rappresenta il vuoto che c'è tra me e (l'immagine di) me.

Come già si sarà capito, non sto qui parlando del modo d'intuire di Dio o di una qualche intuizione di carattere empirico, ma del modo d'intuire dell'Io. Allora, quello che vi chiedo, è di fermarvi allo specchio: provate a sostare davanti alla vostra immagine perché lì è il nulla. Ammenoché non siate dei banali Narcisi, nel guardarvi da occhio ad occhio l'unica vera intuizione che avrete di voi stessi sarà quella di non saper nulla intuire di voi stessi, o meglio, non intuirete il vostro Io ma il nulla che c'è fra l'immagine e voi stessi. Niente di niente! dunque. Ma in questo niente c'è la più originaria e originale coscienza dell'Io il quale, contrariamente a quanto pensa Schelling con l'idea di «autocoscienza» (*Selbstbewußtsein*), non intuisce sempre e solo se stesso ma, prima di tutto, intuisce il niente che appunto genera quella secondaria presa di coscienza dove, da parte nostra, c'è l'impossibilità di accettare questo niente. Solo allora incominciamo ad essere presenti a noi stessi, sviluppiamo cioè una coscienza riflessiva la quale, sempre in opposizione all'autocoscienza schellinghiana, non è «un unico atto assoluto» (*ein absoluter Akt*) di sintesi con cui ogni cosa è posta per l'Io (*System des transzendentalen Idealismus*, Cap. III, *Vorerinnerung*) ma, diversamente, questo Io cosciente si sviluppa gradualmente per mezzo della *riflessione*.

Così, a partire proprio da questo primo fraintenderci (l'io che intuisce il niente e non se stesso) incominciamo a riflettere e comprenderci (l'Io cosciente), ma ciò che di noi realmente comprendiamo non è altro che un *riflesso*. Questa è la *difficile riflessione* del filosofo che, intuendo il vuoto, pensa se stesso. Infatti è ragionevole credere che il vuoto, in quanto vuoto, sia intuibile ma non pensabile, perché se dovessimo riempire il vuoto di pensieri questo sarebbe tutt'altro che vuoto; mentre l'Io, proprio perché pieno di pensiero, è pensabile ma non intuibile; infatti, che senso avrebbe parlar d'intuito per ciò che si dà come *egocentrico* pensiero?

Il dualismo della filosofia

Giunti a questo punto, possiamo avanzare la tesi che c'è un *nulla intuito* e un *essere riflesso* che ci riportano alla *pretesa* o domanda fondamentale della filosofia: "perché l'essere e non il nulla?" Domanda che, nell'introdurre una dualità, presuppone non tanto la necessità che si dà nell'unità ma, al contrario, la possibilità critica del giudizio e, dunque, della scelta tra la negazione o l'affermazione dell'essere. Ma, come già avrete capito, in entrambi i casi si parte dall'essere, o meglio, si parte dal riflesso dell'essere che si dà come riflessione dove, nell'affermare o negare, si conferma sempre e comunque l'essere come principio da cui iniziare a riflettere.

Allora il nulla intuito, se ci si muove nel terreno della riflessione filosofica, verrà tradotto come non-essere, perché il nostro pensiero lo ha già sostituito con il surrogato del negativo da contrapporre al positivo. Ma la negazione non è il nulla come l'affermazione non è l'essere. Questo significa che il nulla intuito come vuoto fa sorgere la possibilità del pieno e, cioè, della riflessione: per cui si dice che l'essere è e il nulla non è. Ma proprio qui è l'*equivoco* della filosofia, perché questa proposizione è una tautologia che contraddice (e qui ci si richiama a Karl Jaspers in quanto a «tautologia-contraddizione»)²⁰ l'*assolutezza dell'essere* e la *dissolutezza del nulla* perché entrambi vengono predicati; infatti, nell'affermazione che afferma l'essere e nell'affermazione che nega

l'essere o che afferma il nulla, non stiamo facendo altro che *dire l'eguale*, diciamo cioè quello che più somiglia e ripete l'originale.

Così, in questo dualismo, l'unica possibilità critica che ci è concessa si regge non tanto sul quesito sopramenzionato (perché l'essere e non il nulla) ma, piuttosto, sarebbe più corretto domandarsi perché l'affermazione e non la negazione, in quanto questi due poli sono tutto ciò che riusciamo realmente a pensare di quello che si dà come intuizione del nulla e riflesso dell'essere. Allora, detto questo, bisognerà rivedere anche il concetto di *ontologia*, dove la *parola* non dice mai l'essere assoluto ma sempre quello predicato nella riflessione, dice l'immagine dell'essere, così come del nulla intuito non si può dire cos'è ma cosa non è rispetto all'essere riflesso.

In questo modo, tanto l'essere quanto il nulla vengono sostituiti dalla parola che dice la somiglianza e al contempo la differenza dall'originale. Dunque, quando riflettiamo, siamo già nella parola che nel dire l'originale non può essere l'originale, e questo ragionamento vale anche per chi sostiene che la parola non derivi dall'essere ma, al contrario, che dalla parola derivi l'essere (si tratta della formula biblica del "Dio disse e fu"). Ad ogni modo, anche la Parola che crea non va confusa con la parola creata; infatti, è bene distinguere la Parola dalla parola, cioè dal parlato che si dà come riflesso e riflessione. Inoltre, proprio come per l'essere riflesso in rapporto al nulla intuito, anche la Parola poetica sta in una relazione imprescindibile con il Silenzio, quest'ultimo da non confondere con il tacere, cioè con la parola che si nega dando origine al non-detto.

In questo modo, il parlato e il taciuto equivocano la Parola e il Silenzio, attraverso un rapporto di analogia che si ha tra la copia e l'originale. Ma questa somiglianza e ripetizione si dà come inesauribile contraddizione, in quanto la copia tradisce sempre l'originale. Ciò non significa che la copia non possa essere persino migliore dell'originale, ma certamente non è l'originale perché in essa permane l'equivoco che, nel dire l'eguale, genera inevitabilmente qualche differenza. Così, tutto ciò che possiamo conoscere dell'originale non è altro che il suo riflesso o la copia che rappresentano per noi l'*archetipo*.

Con la parola archetipo non intendiamo rifarci al modello platonico che vede nell'*arché* il principio originario, di tutte le cose create, provenire dalla mente di Dio (Platone, *Rep.* II 296; Plotino, *Enn.* V 1, 4); né si segue quel pensiero junghiano con cui si designano i modelli originari dell'inconscio collettivo. Qui la spiegazione di archetipo può essere paragonata a quella della critica testuale che si riferisce «a quel manoscritto, diverso dall'originale, a cui si fa risalire la tradizione»²¹. In questo senso l'archetipo, in mancanza dell'originale, si dà attraverso un percorso – definito *stemma codicum* o albero genealogico – che procede per *combinatio* (mettere insieme) di errori, fino a quando non si raggiunge una presunta *lectio difficilior*, cioè quella "lezione più difficile" che maggiormente si avvicina all'originale. Ma, almeno in ambito filosofico, l'originale sembra presentarsi come qualcosa di inarrivabile, ed è proprio in questo modo di pensare che individuiamo *la filosofia difficile dell'equivoco della copia che altro non è che la pretesa ontologica della filosofia*.

Il limite della filosofia

Ora, questo perenne avvicinamento all'originale, senza mai eguagliarlo e comprenderlo appieno, determina *il limite della filosofia* che, proprio per questo, sempre contraddice se stessa; però, questo genere di limite non rappresenta una limitatezza, ma un sempre vivo ricominciamento e ripensamento. *Indugiare nel ripensamento* è possibile solo grazie al limite in cui è l'intuizione, la crisi, l'equivoco e la contraddizione del pensiero che ogni volta ama superarsi: siamo appunto nel metodo della continua *ri-uscita del/dal sistema*.

Tutto questo è certamente un modo di ragionare paradossale ma lo è anche il limite come *orizzonte-soglia* di ogni pensiero, in quanto il limite non è una via percorribile ma solo riproponibile, nel senso che il metodo della filosofia non è un camminare sulla linea ma è un *continuo indugiare "tra le linee"* del ripensamento che si estendono in cerchi concentrici, dove ogni cerchio rappresenta

(ripeto) la *ri-uscita del/dal sistema* e, dunque, il costante attraversamento e riproponimento del limite che solo si può intuire come un *non-luogo*, ovvero un istante *atopico* in cui è la crisi di ogni filosofare²². Ed i vari sistemi, accordanti o discordanti che siano, stanno tra loro in un rapporto di equivoco, in quanto nel raccogliere insieme una pluralità di pensieri non v'è un *per me* che non assomigli/dissomigli a un altro *per me*.

Concludiamo dicendo che, come avrete potuto notare, la parola *equivoco* è stata utilizzata in corso d'opera con diverse sfumature e significati. Ad ogni modo la cosa importante è che l'equivoco si equivochi, cioè mantenga in sé quella «tautologia-contraddizione» che è a fondamento di ogni autentica riflessione; infatti, una filosofia ha la *facoltà del difficile* e la *difficoltà del facile* solo quando è in equivoco con se stessa.

Bibliografia

Aristotele, *Opere*, trad. it. di autori vari, Roma-Bari, Laterza 1982-1984

- *L'anima*, trad. it. di G. Movia, Napoli, Loffredo 1991

- *La Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Napoli, Loffredo Editore 1978

Bacone, R., *Filosofia, scienza, teologia dall'Opus Maius*, trad. it. di L. Rossi, Roma, Armando Editore 2010

Barthes, R., 1977, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éditions du Seuil (*Frammenti di un discorso amoroso*, trad. it. di R. Guidieri, Torino, Einaudi 1979)

Baumgarten, A. G., 1750-1758, *Æsthetica*, Frankfurt a. d. Oder; rist. an. 1986, Hildesheim (*Estetica*, trad. it. di S. Tedesco, A. Li Vigni, F. Caparrotta, Palermo, Aesthetica Edizioni 2000)

Beccaria, G. L., 2004, *Dizionario di linguistica*, Torino, Einaudi

Cartesio, *Opere*, trad. it. di autori vari, voll. 2, Bari, Laterza 1967

Deleuze, G., 1968, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France (*Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Milano, Raffaello Cortina Editore 1997)

Feyerabend P. K., 1975, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London, New Left Books (*Contro il metodo*, trad. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli 1979)

- 1978, *Science in a Free Society*, London, New Left Books (*La scienza in una società libera*, trad. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli 1981)

Foucault, M., 1966, *Les mot set les choses*, Paris, Éditions Gallimard (*Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli 1967)

- 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard (*L'archeologia del sapere*, trad. it. di G. Bugliolo, Milano, Rizzoli 1971)

Hegel, G. W. F., 1832-1845, *Hegel Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, voll. 18, Berlin

- 1817, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Roma-Bari, Laterza 1994)

- 1955, *Ästhetik*, Berlin, Aufbau Verlag (*Estetica*, trad. it. di N. Merker, N. Vaccaro, Torino, Einaudi 1967)

Heidegger, M., 1955, *Zur Seinsfrage*, in *Freundschaftliche Begegnungen*, Frankfurt, Klostermann; 1976, *Zur Seinsfrage*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann (*La questione dell'essere*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi 1987)

- 1976, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Hohleleichen und Theatet*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann (*Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi 1987)
- 1965, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen (*Pensiero e poesia*, trad. it. di A. Rigobello, Roma, Armando Editore 1977)
- Ippocrate, *Opere*, trad. it. di G. Lanata, Torino, Boringhieri 1961
- Jaspers, K., *La mia filosofia*, trad. it. di R. De Rosa, Torino, Einaudi 1946
- Kant, I., 1781, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch (*Critica della ragione pura*, trad. it. di G. Colli, Milano, Adelphi 1995)
- Kierkegaard, S., 1901-1906, *Søren Kierkegaard Samlede Værker*, I-XIV, København
- 1909-1948, *Søren Kierkegaard Papirer*, I-XVI, København (*Opere*, trad. it. di C. Fabro, Firenze, Sansoni 1972)
- 1843, *Gjentagelsen*, København (*La ripresa*, trad. it. di A. Zucconi, Milano, Edizioni di Comunità 1954)
- 1855, *Øieblikket*, København (*L'istante*, trad. it. di A. Gallas, Genova, Marietti 2001)
- 1844, *Philosophiske Smuler*, København (*Briciole filosofiche*, trad. it. di S. Spera, Brescia, Queriniana 2003)
- Nietzsche, F., 1872, manoscritto D4, *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*; 1895, Leipzig, Grossoktav-Ausgabe (*Sull'avvenire delle nostre scuole*, trad. it. di G. Colli, Milano, Adelphi 1982)
- Paci, E., 1961, *La filosofia contemporanea*, Milano, Garzanti
- Platone, *Opere*, trad. it. di autori vari, Roma-Bari, Laterza 1982-1985
- *Lettere*, trad. it. di M. G. Ciani, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 2002
- Plotino, *Enneadi*, trad. it. di G. Faggin, Milano, Rusconi 1992
- Rensi, G., 1991, *La filosofia dell'assurdo*, Milano, Adelphi
- Ricoeur, P., 1963, *Philosophie de la volonté, I. Le volontarie et l'involontaire*, Paris, Aubier (*Filosofia della volontà. Il volontario e l'involontario*, trad. it. di ?, Genova, Marietti 1990)
- Schelling, F. W. J., 1800, *System des transzendentalen Idealismus*, Tübingen (*Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. di G. Boffi, Milano, Bompiani 2006)

Note

¹ Con la parola “errare” il richiamo, ovviamente, è al concetto heideggeriano di *Irre* («erranza»), con il quale egli intende sottolineare quell’umana finitudine che ci mette nella condizione di “vagare” e, dunque, di apprendere attraverso gli “errori” di tutta una vita in quanto l’uomo, come dice Heidegger in un suo verso, «nella grandezza è costretto ad errare». (1965, trad. it. 47). Per questo argomento cfr. anche (1976).

² A sostegno di questa netta posizione, si potrebbe dire che la filosofia è “uno scherzo di cattivo gusto”, se la si considera in antitesi a quella tradizione di pensiero che, in ambito estetico, ha inteso il bello e il gusto artistico correlati al senso comune. Così, a partire da Baumgarten (cfr. 1750-1758), l’estetica viene pensata come un discorso retorico adatto alla popolarizzazione della conoscenza. Kant riprenderà e svilupperà questa idea distinguendo la retorica dalla comunicazione logica fra dotti, e aggiungendo che il gusto tenta di armonizzare il molteplice attraverso un giudizio unificante a norma di senso comune. Il gusto pubblico diventa qui il giudice protagonista del bello artistico che si fa moda come anche è per Hegel che, nell’*Estetica*, dirà che l’arte è un godimento immediato rivolto non ad un’élite di uomini colti ma a tutti. Contro a questo gusto pubblico, inoltre, si levano le parole di Nietzsche che contrappone la cultura di massa a quella del genio: «Il vero segreto della cultura deve ritrovarsi qui, nel fatto cioè che innumerevoli uomini aspirano alla cultura e lavorano in vista della cultura, apparentemente per sé, ma in sostanza solo per rendere possibili alcuni pochi individui [...] Quindi il nostro compito non può essere la cultura della massa, bensì la cultura dei singoli, di uomini scelti, equipaggiati per opere grandi e durature» (1872, D4; 1895; trad. it. 29, 67).

³ Anche in questo caso la parola “indugiare” richiama il termine heideggeriano *Verweilen* che P. Chiodi traduce con «soffermarsi» e con «soggiornare»; E. Mazzarella recupera «soggiornare»; G. Vattimo preferisce tradurre con «trattenere» e «far permanere»; L. Amoroso «trattenersi»; A. Fabris «far permanere»; F. Volpi «permanere»; A. Marini utilizza invece l’espressione «indugiare».

⁴ Nulla di nuovo se si pensa alla polemica kierkegaardiana che genera un netto spartiacque tra uomini di successo e uomini d’insuccesso, quest’ultimi visti come i soli autentici testimoni della verità. Polemica di cui sono intrise le pagine della rivista *Øieblikket* (1855).

⁵ Kierkegaard (1843, trad. it. 26).

⁶ Si è qui d’accordo con Giuseppe Rensi, il quale dice che «nulla si dimostra nell’ambito di quella individuale intuizione della vita che è la filosofia (la quale perciò dovrebbe una buona volta deporre, per usare l’espressione del Lange, la maschera di scienza dimostrativa [...], e riconoscersi come una poesia di concetti [...])». Rensi (1991, 29-30).

⁷ Cartesio (1637, trad. it. vol. I 151).

⁸ Ivi (1637, trad. it. vol. I 142).

⁹ Ivi (1627-28, trad. it. vol. I 47).

¹⁰ Ivi (1627-28, trad. it. vol. I 34).

¹¹ Ivi (1641, trad. it. vol. I 223).

¹² Ricoeur (1963, 82, trad. it. 87). Per questo argomento rimando il lettore al mio articolo dal titolo *Al limite della volontà*, in *Thauma. Il limite*, n. 03, Thauma Edizioni, Pesaro 2009, pp. 93-135.

¹³ Ricoeur (1963, 82, trad. it. 87). Una simile critica incentrata sul tema del corpo viene mossa a Cartesio dall’amico Marino Mersenne che raccolse diverse obiezioni formulate da vari teologi e filosofi dopo che ebbero lette le *Meditazioni*. Come esempio mi sembra significativo riportare la seguente critica rivolta a Cartesio: «sebbene voi crediate aver rifiutato ogni sorta di corpo, vi siete potuto ingannare in ciò: che non avete rifiutato voi stesso, che siete un corpo. Poiché come provate voi che un corpo non può pensare? o che dei movimenti corporei non sono il pensiero stesso? [...] Io sono – dite voi – una cosa che pensa; ma sapete voi, se non siete anche un movimento corporeo, o un corpo mosso?». Cartesio (1641, trad. it. vol. I 299).

¹⁴ Ivi (1648, trad. it. vol. II 665)

¹⁵ Pensare all’analogia come equivoco o, ancor meglio, all’*equivoco dell’analogia*, significa abbracciare il punto di vista di Deleuze quando, prendendo le distanze da Hegel, afferma che «la storia non passa attraverso la negazione e la negazione della negazione, ma attraverso la decisione dei problemi e l’affermazione delle differenze [...]». Deleuze (1968, trad. it. 344). Di qui il significato dato al concetto di ripetizione: «*Si* (il linguaggio) ripete, perché non *si* (le parole) è reale, perché non si ha altra definizione che nominale. *Si* (la natura) ripete, perché non *si* (la materia) ha interiorità, perché si è *partes extra partes*. *Si* (l’inconscio) ripete, perché *si* (l’io) rimuove, perché non *si* (l’Es) ha rammemorazione, riconoscimento o coscienza di sé [...] Insomma, si ripete sempre in funzione di ciò che non è e non ha. Si ripete perché non s’intende. Come diceva Kierkegaard, questa è la ripetizione del sordo, anzi per sordi, sordità delle parole, della Natura e dell’inconscio [...] Viene qui a prodursi un fenomeno corrispondente all’analogia del giudizio [...] Cioè, ogni volta che s’incontrano una variante, una differenza, un travestimento, uno spostamento, si dirà che si tratta di ripetizione, ma soltanto in modo derivato e per “analogia”». (Ivi, 347-348). Lo stesso concetto viene espresso anche da Foucault, maestro di Deleuze, quand’egli sostiene che «in genere la storia delle idee fa un credito di coerenza al discorso che analizza. Se le capita di constatare una irregolarità nell’uso delle parole, più proposizioni incompatibili, un complesso di significati in disaccordo, dei concetti che non si possono sistematizzare insieme, si mette d’impegno per trovare, a un livello più o meno profondo, un principio di coesione che organizzi il discorso e gli restituisca una nascosta unità. Questa legge di coerenza è una regola euristica, un obbligo di procedura, quasi un dovere morale della ricerca: non moltiplicare inutilmente le contraddizioni; non lasciarsi prendere da piccole differenze; non dare troppo peso ai cambiamenti, ai pentimenti, ai ritorni sul passato, alle polemiche; non supporre che il discorso degli uomini sia perpetuamente minato dall’interno dalla contraddizione [...] Una formazione discorsiva non è dunque il testo ideale, continuo e privo di asperità, che corre sotto la molteplicità delle contraddizioni e le risolve nell’unità calma di un pensiero coerente [...] Si tratta insomma di mantenere il discorso nelle sue molteplici asperità». Foucault (1969, trad. it.

173, 180). Si tratta, dunque, di prendere coscienza di quanta *infermità* vi sia in ogni *affermazione*, l'infermità del discorso umano chiamato a un continuo ricominciamento e che Barthes, recuperando un pensiero di Deleuze interprete di Nietzsche, ridice con queste parole: «Ciò che affermo è l'affermazione, non la sua contingenza: affermo il primo incontro nella sua differenza, voglio il suo ritorno, non la sua ripetizione. Io dico all'altro (vecchio e nuovo): *Ricominciamo*». Barthes (1977, trad. it. 22).

¹⁶ Kant (1781, trad. it. 160).

¹⁷ Kierkegaard (1844, trad. it. 92).

¹⁸ Cfr. Foucault (1966)

¹⁹ Cfr. Feyerabend (1975; 1978).

²⁰ Cfr. Jaspers (1946). Per il tema della «tautologia-contraddizione» in Jaspers si veda anche Paci (1961, 228-230).

²¹ Beccaria (2004, 82 voce *Archetipo*).

²² In questo senso mi piace pensare il limite della filosofia – limite che deve rendere conto a quello che Nietzsche chiama «il più inquietante ospite» riferendosi al nichilismo – non come uno stare *Über* “*Die Linie*” (Su “La linea”) ma, piuttosto, come un *continuo indugiare* “*tra le linee*” del ripensamento. Cfr. Heidegger (1955, 9-45).