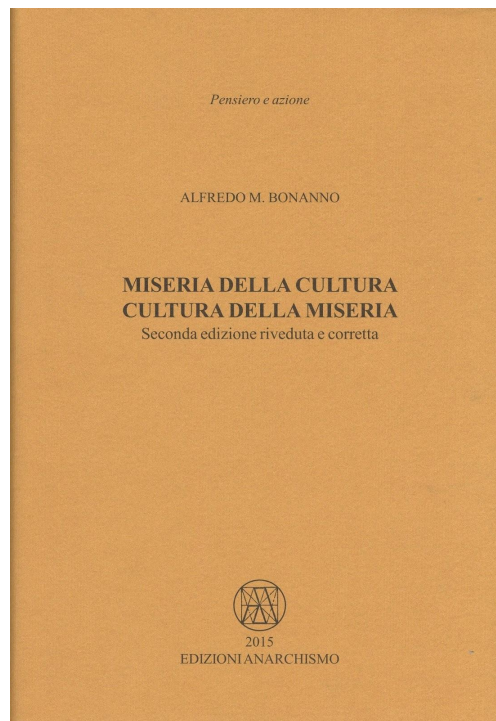


# Miseria della cultura. Cultura della miseria

Seconda edizione riveduta e corretta

Alfredo M. Bonanno



# Indice

<b>Introduzione alla seconda edizione</b>	<b>3</b>
<b>Parte Prima. Miseria della cultura</b>	<b>6</b>
<b>Nota introduttiva alla prima edizione</b>	<b>8</b>
<b>Capitolo I</b>	<b>35</b>
<b>Capitolo II</b>	<b>62</b>
<b>Capitolo III</b>	<b>82</b>
<b>Capitolo IV</b>	<b>90</b>
<b>Parte Seconda. Cultura della miseria</b>	<b>110</b>
<b>Nota introduttiva alla prima edizione</b>	<b>112</b>
<b>Capitolo I</b>	<b>134</b>
<b>Capitolo II</b>	<b>140</b>
<b>Capitolo III</b>	<b>164</b>
<b>Capitolo IV</b>	<b>175</b>

## Introduzione alla seconda edizione

Rinascono a nuova veste questi due opuscoli dapprima condannati alla separazione e a un eccessivo snellimento. Adesso sono completati con le riflessioni ulteriori sull'argomento, quasi tutte condotte nel carcere di Trieste, e con più aggiornate testimonianze. Nessun intento didascalico, come per altro non c'era nella prima edizione. L'argomento si presta a estremismi di ogni sorta, lasciamoli da parte. La parola è quello che è, la cultura ne è l'allargamento degenerare, com'è ovvio che sia. Siamo tutti dalla parte sbagliata e non sarà di certo qualche sapiente aggiustatina che raddrizzerà la barra del timone. Atene lontana, remota, adesso trascurata, una nuova Gerusalemme, quella dei quartieri poveri, la conoscenza smarrita, riempita di dubbi fino a scoppiare. Mai più avranno cittadinanza gli accordi provvidenziali tra questi due elementi in conflitto. La vita che si dedica al conoscere arricchisce l'esperienza immediata, ma si trova di fronte al muro dell'incompletezza, non tutto può essere ricondotto sotto il segno della volontà di potenza. Ci sono altre ragioni altrettanto intime, dove l'inquietudine non è nemmeno confortata dal possesso e dall'accumulo, in queste zone la lussuria del conoscere è sterile e viene messa da parte, c'è un'altra passione, un desiderio diverso, capire nell'immaginazione ciò che invia segnali da quell'assenza che nel mondo è zona limite e contraddizione relazionale. Il male del mondo si accompagna senza battere ciglio alla conoscenza, i massacratori escono dalle biblioteche, magari con cattive letture, ma non è detto. Essi ignorano la pietas e quindi abbandonano ogni tentativo diverso per stringere le poche certezze alle quali si sono affidati, io invece, che esco dalle stesse biblioteche, e come loro sono massacratore, capisco che vuole dire il gesto di Antigone o quello di Enea. Non c'è risultato trasformativo se mi affido solo alla conoscenza, è al cuore e all'intuizione che resta assegnata l'ultima parola. La conoscenza è impotente di fronte alla ricerca della qualità, ovvero è fondante ma fino a un certo punto. L'abbandono è altro e, come il pellegrino, non porta con sé bagagli pesanti, lo zavorrebbero ricacciandolo sempre più indietro. Conoscere diversamente significa mascherare la conoscenza diretta acquisita nel campo, sedurre a novella interpretazione in modo che nuovi labirinti logici si sostituiscano al lineare a poco a poco. Il dono che questo mascheramento offre è la chiave della desolazione, la morte della vita per la morte e la vita per la vita contro la morte. Inabissarsi nella presenza è ora possibile e il dialogo diventa improvvisa insorgenza, naufragio e recupero, pericolo mortale e salvataggio. È falso chi mostra il vero di un mondo in cui non c'è altro che il falso. Ed è vero chi mostra il falso in un mondo in cui non c'è altro che il vero. Nella qualità cessa la parola, maschera scellerata, che riprenderà solo nella rammemorazione. Lasciando il terreno delle mie amate certezze ero a ragione

attivo, non per errore o per il gusto di sbalordire. Nessuna suggestione accidentale. Chi mi stava vicino era una folla di fantasmi, alcuni più intensi e più disponibili, ma impregnati tutti di civiltà, mai in grado di cogliere un trapasso epocale, immiseriti, anche i migliori, nella luminosa cornice della loro stupida quotidianità. La forza allucinatoria di certe figurazioni, il contenuto di alcuni miti si aprivano la strada da soli, non con l'eloquenza di taluni ma con la sostanza, a volte sibillina, della matematica. Ho sempre rifiutato di costruirmi un catalogo di stilemi per seppellirmi definitivamente sotto repertori più facili da conoscere e quindi più agevolmente destinati alla fruizione del pubblico dei lettori. Ho preferito rimanere estraneo ai baciamani, di destra o di sinistra, alle nature chiassose e provocatoriamente vuote, alle stranite convenzioni sostitutive delle precedenti ormai avvalorate se non altro dall'uso e dalla loro materiale consistenza. Anche ora quell'antica ragione attiva si materializza davanti a me, luminosa e paciosa, matericamente avvolgente, ma ora so che vuole. Andare oltre i limiti della modificazione, intraprendere il viaggio verso l'azione non è mantenere un filo unico con la logica che la produzione governa. Certo non ci sono separazioni nette perché anche nel mondo del fare si tratta sempre di intensificazioni e affievolimenti, ma nemmeno si perpetuano le stesse regole. Considerare Kant un filosofo dell'assolutamente altro perché fissa i limiti della ragione, mi sembra eccessivo. È in ogni caso un iniziatore della critica negativa, apre una strada ma non va oltre. L'assenza, che nel mondo è riscontrabile in termini di mancanza di qualità, pervade questo mondo ed è certo un segnale dell'uno che è, un suono remoto quello della sua voce che distinguo male per mia mancanza e turpitudine. L'abbandono è un rifiutarsi alla condanna della volontà, non una festa blasfema dell'ottuso individualismo criticista, ma un passo in avanti sottolineato da una intuizione, cioè da un modo diverso di cogliere la realtà. Non rifiuta la coscienza dell'uno, solo non la considera come uno scontro tra determinismo e indeterminismo. L'abbandono è il primo passo verso l'intuizione che non tutto è racchiuso nel mondo come una prigione, ma nel mondo stesso c'è come un'assenza che non si può spiegare se non oltrepassandola, cercando cioè altrove l'azione, il terreno della qualità. L'uno che è non può essere portato a testimonianza di questi due movimenti tesi in una tensione contraria, ma la mia intuizione lo coglie, anche se non possiede parole per descriverlo. Né le corrispondenze del mondo né la solitudine della cosa mi suggeriscono descrizione, ma io colgo un discorso che continua e che pone una sola condizione che io stesso non mi chiami fuori, non mi metta in salvo. Nella scintilla estrema della qualità, quando la tensione dell'estrema libertà si rompe in una ricaduta, in quel punto esatto l'uno diventa comprensibile, anche se non dicibile con le parole. La rammemorazione non dice l'uno, ma l'avventura desolata della cosa. Il dire è una piaga che non si chiude mai. La suggestione collettiva del fare e gli occulti furori del possesso creano figure che sarebbero comiche quando non riflettessero le proprie tronfie certezze sulle considerazioni che amo definire rivoluzionarie. Zelanti autori di riflessioni critiche danno scandalo interrogandosi su ciò che è giusto e su ciò che è sbagliato, garantendo ai loro dodici lettori il proprio monopolio della sapienza antica sotto ogni profilo. Tutto ciò sarebbe solo fastidioso se vestali e zelatori non lavorassero anche di

gomito per fare spazio a tesi che un giudizio benevolo potrebbe solo definire riformatrici. Sulle idee di ognuno non si può avere nessuna garanzia di fondatezza, quindi nemmeno in quello che qui affermo, ma il rovesciare addirittura il senso della realtà è un altro discorso. La felicità non può essere corredata da parole. Queste l'appiattiscono e, all'occorrenza, venendo in suo soccorso, la soffocano. La felicità non ha senso, avvicinandosi alla condizione della qualità, pure restando condizione immediata della coscienza, è troppo rarefatta per affidarsi a un oggetto o a una persona in particolare. Va e viene, svola. L'attore di professione, ci sono i dilettanti che lo fanno gratis, resta tale anche quando non è in scena. I tremolii della voce lo tradiscono, le modulazioni di petto, le inflessioni nasali. Spaventoso. Una volta, in un paesino siciliano, uno di questi, per altro molto bravo, ha fatto un comizio in piazza assieme a me, usando la sua voce impostata e la sua dizione perfetta. Alla fine lo stavo quasi picchiando. Il fare per il fare è cecità ottusa. Il buonsenso ha le stesse caratteristiche. È foriero di pezzetti di erba che riesce a portare nella tana. È l'idea di morte che sta dietro a questa cecità. Negare la validità del possesso è impossibile, ma negare l'illusione della sua completezza si può, anzi si deve. Senza possesso non sono nulla, ma se ho solo il possesso sono uno stupido automa che sogna solo di riprodursi come tale. Se mi faccio impaurire dall'idea della morte continuo a morire senza accorgermi di essere morto. L'abbandono di questa prospettiva scava in profondità e propone di andare alla ricerca di un mondo diverso, una coscienza capace di deporre il possesso e su di esso arrampicarsi nell'oltrepassamento, nel territorio desolato della cosa.

Di fronte alla distruzione del mondo, di già in corso, occorre vedere se esistono possibilità di andare oltre, non di salvare il salvabile. Non sono un pompiere, non sono uno psichiatra.

Trieste, 13 febbraio 2014

Alfredo M. Bonanno

# **Parte Prima. Miseria della cultura**

“Gregoria Samsa, svegliatosi una mattina da sogni agitati, si trovò trasformato, nel suo letto, in un enorme insetto immondo. Riposava sulla schiena, dura come una corazza, e sollevando un poco il capo vedeva il suo ventre arcuato, bruno e diviso in tanti segmenti ricurvi, in cima a cui la coperta da letto, vicina a scivolar giù tutta, si manteneva a fatica. Le gambe, numerose e sottili da far pietà, rispetto alla sua corporatura normale, tremolavano senza tregua in un confuso luccichio dinanzi ai suoi occhi.

“Cosa m’è avvenuto? Pensò. Non era un sogno. La sua camera, una stanzetta di giuste proporzioni, soltanto un po’ piccola, se ne stava tranquilla tra le ben note quattro pareti. Sulla tavola, un campionario disfatto di tessuti – Samsa era commesso viaggiatore – e sopra, appeso alla parete, un ritratto, ritagliato da lui – non molto tempo prima – da una rivista illustrata e messo dentro una bella cornice dorata: raffigurava una donna seduta, ben sdritta sul busto, con un berretto e un boa di pelliccia; essa levava incontro a chi guardava un pesante manicotto, in cui scompariva tutto l’avambraccio.

“Lo sguardo di Gregorio si rivolse allora alla finestra, e il cielo fosco (si sentivano battere le gocce di pioggia sullo zinco del davanzale) lo immalinconì completamente”.

(Franz Kafka, *La metamorfosi*, I)

## Nota introduttiva alla prima edizione

La cultura è vita ed è parola.

Sotto l'aspetto della parola, esclusivamente come parola, essa è miseria. Esistono molti modi per ridurre in miseria la cultura. Uno di questi, il più efficace, è quello di restringerla a una questione di parole. Le parole, avulse dalla vita, producono quella che qui viene definita la miseria della cultura. Le parole possono morire, per uno o più accadimenti precisi, e allora immiseriscono qualsiasi contesto in cui vengono usate. D'altro canto, di fronte ad un progressivo, e a volte inarrestabile, processo di immiserimento, non è possibile ripristinare fastigi precedenti, ormai del tutto tramontati. La città remota, priva dei contrassegni della sicurezza, non ha abitudine alla parola, resta solo l'arte dell'eterno ritornare, riprendere daccapo, ogni volta mutando registro di riferimento, tono e progetto trasformativo, ogni volta inventando un'apparente coerenza architettonica che si dimostra ogni volta priva di quella sapienza che mi pareva di essermi lasciato alle spalle. Ogni volta la rammemorazione è uno smottamento del contesto modificativo, il nuovo inizio di una valanga che devasta a lungo gli assetti precedenti. Il luogo del dire conoscitivo ogni volta non riconosce la nuova proposta sospesa tra possesso e rinuncia, fino a quando tutto non rientra nei nuovi assetti modificativi, contenitori sempre uguali di diverse ricchezze presto dimenticate.

Sotto l'aspetto della vita, la cultura è la capacità di dare un senso, nell'ambito della coscienza individuale, a tutte quelle pulsioni incomprensibili che si scatenano al suo interno, sentimenti, desideri, sogni, intuizioni, speranze, fantasie, immaginazioni, ecc. Il mondo della vita, nel pieno delle sue potenzialità inesprese, è grazie alla cultura che trova modo di esprimersi, quindi di essere vissuto dal singolo. Una povertà culturale immiserisce la vita contagiandola, immeschinandola in pretese irrigidite nel feticcio e nell'oggetto ormai ritualizzato, esistente come controllo e routine, non come possibilità aperta. L'intuizione prende il sogno per le ali e lo incastona nella cultura del fare, a volte rispettando perfino i comparti della specificazione. Ma deve dare vita a questo sogno, deve farlo librare alto senza concessioni ai ritardi e alle censure, indefinito e continuo, riflesso allucinato dell'inquietudine e indizio di un probabile oltrepassamento.

Molteplici forze sociali, nella quasi totalità dei casi inconsapevolmente, stanno partecipando concordi, di quella concordia all'unisono che solo l'inconsapevolezza rende possibile, a mettere in miseria la cultura. Non voglio tediare i miei soliti venticinque lettori riferendomi alla commercializzazione del processo di produzione culturale, cosa per altro non del tutto dimostrabile, come non voglio sviluppare qui la tesi, trattata a fondo altre volte, dell'utilità per il sistema politico ed economico di avere una mano d'opera a basso livello



culturale, morbida, flessibile, mediamente in grado di svolgere compiti modesti, sussidiari, accettando ruoli inesistenti e godendo status pieni di stracci che farebbero arrossire i lavoratori di una volta. La mania conduce verso i lidi del deserto, inflessibile e inesplicabile, a volte porta con sé una espressione gioiosa che di colpo fa trasparire una imprevedibile smorfia dolorosa, qualcosa di allarmante. Le persone coraggiose sono veramente poche, non quelle del coraggio sulle barricate, che anche uno stupido fortemente motivato riesce a trovare, ma quelle che riescono a pensarsi fuori delle condizioni di miseria in cui versano e fanno in modo di andare oltre, di trovare vie di uscita, non di limitarsi a leccare le proprie miserie.

Mi manterrò quindi nell'ambito del processo culturale strettamente considerato, analisi che se risulta difettosa, a causa del fatto che un processo del genere non esiste in assoluto, per un altro aspetto torna utile perché approfondisce elementi che annegherebbero nella genericità gridata dell'altro modo di procedere. La benevolenza del destino non sempre mi prende per mano, spesso mi sospinge verso una prospettiva avversa, dove è cammino di lutto e di dolore, dove il vecchio sentiero che cercavo, minuscola via nella foresta, sta in disparte, reperto abbandonato di altre escursioni più felici. A volte il destino batte il tocco infausto della convenienza e non sono capace di contrastarlo, e devo viverlo fino in fondo, fino alla parte non occultabile, quando i fiori appassiscono e si affacciano ai miei occhi rosi dalla malattia. Non posso allora contare sulle mie forze, esse si sono troppo indebolite, eppure anche in questa miseria devo penetrare con coraggio, perché è là che alla fine trovo occhi blu, la luce splendente nel buio senza essere obbligato ad accettare la supina accondiscendenza verso chi impone comportamenti e pretende portare a compimento il mondo. La mia risposta è ancora una volta creare il mondo, lanciare il mio grido di guerra nel fare, nelle mani che penetrano il fango e non hanno paura di sporcarsi. L'essenza di questa risposta è riferita ai miei limiti e alle mie incapacità di ottenere completamente accettabili di quello che faccio. La parola aggiunge una cortecchia di apparenze a questo produrre e l'impone all'attenzione comune, senza scendere in fondo fino al midollo della realtà. L'apparenza regna.

I malesseri del vivere sociale, dello spirito rannuvolato con cui si coglie il mondo e dell'aspro gusto con cui lo si usufruisce, si manifestano in modo più evidente, almeno in un primo momento, nella letteratura, nelle arti e nel costume. Qui la miseria culturale dà vita in breve tempo a quella che si potrebbe definire una visione estetizzante dell'esistenza, caratterizzata dall'esplorazione di zone ignote della sensibilità, e dal desiderio, spesso borbottato, di manifestare quasi sempre attraverso l'arte forme del sentimento nuove e irrazionali. L'eccesso non attiene alla parola ma al silenzio della desolazione. Invocare l'assenza parlando è tipico dei poeti e dei filosofi, ma questa invocazione interrogativa ha una risposta muta. Ciò che contrassegna l'abbandono non è solo il coinvolgimento ma, prima di tutto, il silenzio, l'eccesso di negazione della parola. Qui c'è anche il confine negativo dell'interpretazione. Il mio ruolo fattivo cessa e sono a disposizione dell'uno che si fa sentire attraverso la qualità della cosa. Questo è l'eccesso dell'oltrepassamento, il mito che

sconvolge la mia ordinaria e mortifera esistenza per condurmi oltre, senza un'assegnazione di luogo e di tempo. Il richiamo dell'uno che è ha questa risposta dell'eccesso che colma l'assenza nell'altro portandomi via, è quindi il richiamo stesso che risponde nell'azione a se stesso, non una delle mie tante spiegazioni alle quali sono abituato. Certo, ci sono elementi che frenano questo eccesso, e che cercano di riorganizzare questa voce remota nell'ambito sicuro, a casa propria, ma si tratta di spinte ritardatarie, contrassegnate da una straordinaria ricchezza di parole. L'eccesso che si dispiega seguendo la voce dell'uno, non ha contrasti e ostacoli certi, in quanto il territorio desolato della qualità è proprio il suo territorio congeniale, l'unico ritardo può venire dal mio tardivo desiderio di razionalizzazione, da difetti dell'abbandono. L'eccesso non assicura, trascina via nello sconvolgimento, la mania indotta dal dio è un esempio di questa condizione irrinunciabile. L'azione è sempre figlia dell'eccesso, anche se è nipote del progetto e dell'ordinata struttura fattiva. A un certo momento, precisamente a fare tempo dall'abbandono, è l'occasione inesauribile dell'insistere, dell'andare avanti che contrassegna l'azione, i procedimenti e perfino le tecniche, indispensabili, sono stati introiettati precedentemente, adesso come singoli fatti non sono più presenti, hanno preso essi stessi il posto dell'antica assenza. Mille sono le tortuosità e le insenature del percorso di questo fiume impetuoso che trascina l'eccesso, ma solo una è l'azione per quanto molteplici possono essere le sue forme e innumerevoli le rammemorazioni che la mente ormai fredda può ricomporre.

Lo smarrimento delle coscienze di fronte alla crisi dei valori dominanti, quasi sempre valori forti che vengono sostituiti da incertezze e dubbi, produce una sorta di allontanamento, un rifiuto delle categorie classiche della produttività scientifica, dell'organizzazione del mondo fatta su scelte politiche possibiliste e progressive. Il crollo dell'ottimismo positivista, di cui la scienza, contraddittoriamente, si era liberata da tempo, travalica nel pessimismo esistenziale della cultura, nel rifiuto delle regole dominanti nella società – rifiuto beninteso a parole – che è manifestato col grugno duro e una voglia astratta di estremismo e distruzione. La desolazione è la vita, profondamente incarnata nell'eterno intensificarsi della qualità, una vita vorticoso che fugge dalla luce dove l'apparenza l'aveva condotta nella percezione per misurarla e farla apparire. Ora è proprio là quella che è, il ricongiungimento che spolvera via i dubbi del taccagno benpensante. La sua esistenza è desolatamente essenziale, gli scontenti restano lontani o tornano indietro, perfino gli inquieti mettono in mostra le loro ridicole ferite di incertezza, solo gli eccessivi non hanno paura e avanzano mentre tutto intorno la desolazione non dà segno di avvertire il loro superbo incedere. Avanzano e non cercano una via di uscita. Sanno che potrebbero restare là per sempre, a sudare intorno alla desolazione senza fine, ma gli eccessivi non conoscono questo genere di paura, sono disposti a tutto, la loro vita è un eccesso che promulga continuamente la fine della misura, l'annichilimento dei confini carcerari che minacciano l'estinzione della vita. La desolazione è la compagna ideale dell'eccesso, si incuneano insieme contro la rinuncia e la resa, contro la conservazione e la miseria del piccolo possesso che garantisce e uccide, sgretolano insieme i segni con cui la spietatezza modificativa si fa avanti perfezionando le

sue torture.

Da questo dilagare distruttivo non nascono i fondamenti di una nuova visione del mondo e di una nuova realtà diversa. Questi non possono nascere perché si resta nell'ambito delle parole, o delle scelte di vita isolate, dei messaggi individuali, strettamente avvolti nei sudari estetici, che se hanno un qualche senso per la società nel suo insieme, non possono non essere considerati posizioni "specialistiche", di certo adeguate a spiriti forti. Al contrario, anche scelte "estreme", come quella della "droga senza ritorno", a livello massiccio sono spesso accettazione di modelli codificati dal potere, protesi per spiriti deboli, perdite di filo, non certo itinerari per cercatori di fuoco. Il suono della voce che avverto nella desolazione della cosa non posso conoscerlo perché mi manca il termine di paragone. Brandelli di ricordi, nulla di più. Non bastano, qui sono cellula nuova e carne fresca che accedono all'inverosimile che si manifesta. Che qualcosa si riverberi nella mia capacità di cogliere il mai colto dipende a sua volta dalla mia disponibilità a essere colto. Il suono notturno della desolazione riecheggerà a lungo nella desolazione, contrassegno l'uno dell'altra. La qualità è un'impetuosa fuoriuscita di vita, un improvviso spezzarsi dell'ordine designatario che soffre venendo alla luce cosmica, svogliato rompersi di un processo che ritenevo santamente intoccabile. Di fronte a questa tromba che silenziosamente o quasi contrassegna l'arrivo dell'araldo possibile, del destino alle porte, il mio insistere nell'abbandono senza tremare di paura, è delirio e mania, non banale assolto verbale e giustificazione agghindata come meretrice. La grazia di questo suono è la sostanza della qualità, l'altro aspetto della desolazione, il meno conosciuto e il più feroce anticipatore delle estreme rarefazioni della cosa.

Così, visibilmente, la parola alimenta coscienze martoriate da contraddizioni sociali insanabili, ma quasi mai radicali. L'esistenza è insoddisfacente, si schernisce, ma resta nell'alveo delle lamentele, non attacca per trasformare la realtà, non può attaccare perché manca l'elemento propulsivo, il contatto diretto con la vita, ucciso dalla cultura della miseria, l'altra faccia – equipollente – della miseria della cultura. Non so che è l'uno che è. Ma so adesso la sua voce, io sono quella voce e la mia sapienza è alle spalle, ridicolo spettro contorto nel tentativo disperato di riconfermarsi baluardo e molo di attracco. Sono atroci, adesso, le mie condizioni di abbandono, rinnegano la forza e la fondatezza e sfigurano il disegno che avevo tracciato nel mondo attorno ai contorni della decenza e della certezza. Ho guastato il cammino che mi ha condotto fino a qui, l'ho reso inguaribile e stupido, l'ho schernito come qualcosa di poco conto. Ma ora, di fronte alla qualità, torna la sua importanza significativa e il lavoro fatto in profondità dalla critica negativa. Il mio destino fa smorfie di disgusto di fronte alle mie forzature del possibile, ma sono io che lo costruisco ipotizzandolo e, alla fine, nella rammemorazione, facendolo. Vorrei che si convincesse ad allontanarsi in modo sereno dalla via ordinaria, ma non lo accetta. Devo affrontare le sue truculenze, e queste hanno un riflesso sulle mie capacità di abbandono. Non c'è modo di venire fuori dall'incupimento senza sconvolgere la piega che il destino vorrebbe imporre alla mia vita.

Gli spiriti più sensibili rifiutano di condividere la prospettiva di convulsioni in punto di morte. La desolazione la vedo come terreno da cui provengono suggestioni, grumi di intuizioni indomiti, ebbrezze e conseguenze atroci di manie che fumano ancora dei propri remoti incendi. La mia attenzione abbandonata non è capace di imporre una sua lettura, che poi sarebbe impossibile stupro. Ricevo messaggi taciturni, silenziose articolazioni che danno una mano alla voce dell'uno che così riesce a distendersi su tutto il territorio, infinita visita a un infinito universo illogico. Questa voce non resta dentro la parola, non c'è mai stata parola tanto ospitale, ma eccede ogni ambito semantico e dilaga nella solitudine. La voce lontana risuona come l'ebbrezza dentro di me, scuote le mie fibre, mi attribuisce qualcosa di estremo, di eccessivo, mi parla parole incomprensibili, le parole della totalità, che risuonano al mio orecchio al di là di ogni immaginabile articolazione. Mi sento piombare in un universo illogico, del tutto sconosciuto, che mi pone di fronte al mondo della vita, a quell'uno che è l'enigma degli enigmi nella solitudine dell'incomprensibile. Il suono che odo è selvaggio ed eccessivo, uno sconforto sta dipanando davanti ai miei occhi l'impossibile viaggio dove gli assiomi e le fondatezze appartengono al passato. L'indecifrato resta nella mia coscienza dipanatrice e l'inceppea come un corpo estraneo, non credibile. Interrogo Medusa e ottengo sempre la medesima risposta, lo stesso suono che non conosce orizzonti in cui rifrangersi, lo stesso insistente proporre enigmi che mi lasciano sconcerato ma non domo. Eppure non posso ignorare questa voce, anche se non mi dice nulla dell'immediatezza dimenticata che non sia l'estraneità unica e ingarbugliata.

Non possiamo nemmeno parlare di crisi. Si può parlare esattamente di crisi quando ci si trova in un'epoca dominata da valori forti, i quali, per l'appunto nelle loro combinazioni immaginarie, entrano in crisi. Molti non vogliono accettare il compito di proporre nuove certezze, preferiscono approfondire i motivi esistenziali delle ferite che si vanno aprendo nel tessuto sociale, ferite che hanno poi i loro riflessi immaginativi e propulsivi sul piano conoscitivo. Ma noi non viviamo in un'epoca del genere. Ci lamentiamo in modo misero di miserabili condizioni che costituiscono forse le catene più forti mai forgiate nella storia, le catene della partecipazione, della schiavitù volontaria. Il coinvolgimento non viene a dare la pace ma l'affanno e l'incertezza, diversi, questo sì, ma parimenti angoscianti riguardo gli antichi compagni guidati dall'inquietudine. La sua inimicizia con l'accordo e la concertazione ha relazioni spigolose e si estinguerebbe se la desolazione l'accettasse come il prodotto accetta il produttore. Respinge l'intenzione avara che vuole risparmiare sul rischio. Gli antichi occhi sospettosi ora non ci sono più, solo l'apertura e la stravagante proposta della desolazione, dove la voce dell'uno insiste a estendersi fino alla necropoli che mi sono lasciato alle spalle. L'orizzonte promette nuove meraviglie trasformative, ma anche morte e distruzione, ramificazioni estreme della qualità che esprimono l'assenza di garanzia. Il cuore spento si riscalda a questa pianura sempre diversa dove non ci sono soste, punti di riferimento, basi su cui costruire. Eppure qui non ci sono diaspore possibili o glaciali risposte di negazione. L'uno è là ed è mentre la qualità mi sollecita ad andare avanti, nessuna fine né principio. La sua voce non può trarmi di impaccio, al contrario mi

indirizza verso mostruose intuizioni che svelano quello che c'era dietro i banali disgusti del fare, ora posso specchiarmi di fronte a tali incongruenze e vedere i limiti antichi con tutta la pena del cuore innamorato. Nuova vita, nuova respirazione di vita, nuove atroci nettezze che cancellano le apparenti chiarezze di prima. Quello che facevo sotto il sole ora l'agisco sotto la qualità e con la totale presenza di me stesso. Ma di questo agire non so che dire, farfuglio nell'azione, un grido strozzato in gola, un urlo di bestia selvaggia, una fame d'aria e di pulizia, un ansimare che registra la fatica dei miei polmoni non abituati all'aria rarefatta di queste altitudini, incapace di dire quello che il mio cuore sta intuendo e vivendo nella sua capacità intuitiva. Nella qualità il silenzio domina e la voce dell'uno che è silenzio articolato, irripetibile, lamento di ogni male della vita e gioia di ogni bene, dominio del nemico su di me e la testa tagliata del nemico issata sull'antica picca. La parola è tarda, arriva soltanto dopo, solo nella rammemorazione, e anche qui rantola e spezza il suo ripetere una narrazione inenarrabile, un affanno che mai mi abbandona, anche quando, giunto a casa, metto la testa sotto il cuscino e piango le mie povere lacrime, uno spezzarsi della logica disadatta a seguire un tutto e subito che è stato e non è più stato in un attimo, uno splendido abbozzo di canto che si strozza in gola e viene meno ricorrendo sempre più a giri di parole che insistono nel loro antico difetto, nascondere invece di svelare. Il vento del deserto continua a ululare indisturbato altrove.

La miseria della cultura è un fenomeno complesso, polivalente, esprimibile in una multiforme tematica, nei molti e variegati esiti artistici, nella sostituzione di valori e nella corrispettiva distruzione di altri valori, ma è fenomeno incontrovertibile. Scompare una scala di contrassegni morali capace di dare fondamento, sia pure involuto e tortuoso, come era accaduto nell'epoca del Romanticismo o del Naturalismo. Le singole esperienze si accavallano le une con le altre. Le direzioni di ricerca, per quanto suffragate da fatti concreti, hanno ormai la durata di un giorno. Gli aspetti tecnici della filosofia più recente hanno fatto sì che non potendo raggiungere i grandi balzi di Nietzsche, i filosofi che lo prendono a misura del proprio pensiero si adattano a saltellare come galline. I pedanti hanno invaso il sacro territorio della verità, ma non si sono accorti che è troppo affollato di simboli e coordinazioni per essere quello della cosa, e banchettano con i resti del grande festino di due secoli fa. Mi ricordano gli avvoltoi. Fanno un buono e utile lavoro, anche se disgustoso. Non sono artisti o poeti, sono soltanto acrobati della briciola e saltimbanchi della battuta facile, i francesi in primo luogo. I filosofi sono ormai specialisti di settore. Come gli idraulici o i muratori, gli elettricisti o i meccanici. Non ficcano il naso negli affari degli altri. Quando accade loro di pensare sul serio, per esempio riflettendo sulla personale condizione di giullari del potere, viene fuori qualche interessante spunto di critica negativa, ma è fatta di pochi momenti. Il piatto di lenticchie torna ad attirare le loro attenzioni momentaneamente distratte, e gli ambiziosi senza scrupoli riprendono a dialogare col potere per meglio gestirlo e lasciarsi gestire.

Nell'affrontare questo problema c'è da superare un ostacolo iniziale, che se mal chiarito prende la forma di una contraddizione. Non c'è dubbio che la cultura è uno degli strumenti

essenziali del potere. Da sempre l'uomo ha utilizzato gli strumenti culturali per ricavarne, senza perifrasi, i mezzi del dominio sull'uomo. Ma, proprio per avere finalizzato la cultura all'utilità del dominio, utilità per lui incontrovertibile (rispondenza alle sue scelte di prevaricazione e ai suoi gusti necrofilii), si è trovato in possesso di un cadavere, una cultura cadaverica, oggi come non mai visibile nella sua miseria. L'abbandono comincia con una sensazione di appagamento, un attutirsi del desiderio di possesso, una certezza di essere in grado di rinunciare a tutto quello per cui si è lottato a lungo, a volte con ferocia. L'assenza avvicinandosi produce un senso di pienezza da cui si dipartono altri problemi, tutti relativi alle capacità critiche. Il rigore espressivo è un grosso limite, lo si desume dalla capacità di non lasciarsi contaminare dal superfluo. Ma l'eccessivo è solo l'inizio dello scontro con tutto quello che l'assenza rappresenta. Il dolore dell'uno trascurato, umiliato, un dolore vero, non mascherato o recitato. L'eccessivo è un flusso inarrestabile che non posso capire fino in fondo, non ho potere su di esso, mi raccoglie dalle fondamenta, a volte mi scopro in sua balia e ne sono felice. L'aumento di intensità in ogni eccesso si traduce in me in una disponibilità più grande all'oltrepassamento. La nuova condizione non è priva di impaccio, al contrario, i primi movimenti mi scoprono legato e a disagio. Per sciogliermi devo persistere, farmi forte, tagliarmi da tutte le mie illusioni di possesso. Non posso parlare con nessuno in queste condizioni, sono divenuto privo di parola.

Ciò è accaduto perché la cultura è strumento bivalente. Essa è anche modulo d'attacco contro il potere, altrimenti si resta asini – e noi siamo circondati da asini imbambolati – che nel mangiare il proprio cardo non fanno attenzione se è rosso o turchino. Entrare dentro questo aspetto del problema significa rendersi conto del perché la “perdita” di cultura è un malanno per tutti coloro che cercano di lottare contro l'oppressione. Se la cultura fosse ormai del tutto degenerata in innumeri strumenti e moleste briciole di potere, anche noi ci accontenteremmo della clava, ma occorre sempre di più rendersi conto che quello che si è immiserito nella cultura è il suo uso, e quindi anche grandi fette del suo corpo ormai mostruosamente atrofizzato e settorializzato. Ma lo spirito, il senso vitale della cultura non è, né può essere, morto. Una parola può morire, ma dietro un'altra parola risorge. E siccome il potere questo lo sa non si limita a codificare le malefatte delle sue esperienze possibili, ma anche a uccidere le parole, a ridurre il linguaggio allo stretto indispensabile: poche centinaia di parole su una lingua (come l'inglese, a esempio) ricca di più di sessantamila. Quasi una smorfia. Più insisto nel considerarmi padrone della conoscenza e più la mia comprensione diverge dall'antica forza generativa, quando avevo popolato il mondo di dèi. Ma quel mondo non può ripresentarsi, e ogni volta che torno a crearlo lo vedo affollato di deboli fantasmi, avvolti nel lenzuolo delle ideologie e non più nei nobili simulacri che una volta mi facevano battere il cuore. La poesia è svanita e ripensarla mi imbarazza. Nel ripensare la possibile avventura diversa, cioè nel fare in modo che nella modificazione appaiano tracce della rammemorazione della mia azione ormai lontana, devo mettere al centro dell'attenzione quello che voglio dire nel suo insieme. La mia ricerca è il ritrovamento della qualità e l'educazione alla perdita. Ne deriva che l'insieme di questo dire è una

perdita del mondo non appena attingo sia pure un lembo della qualità. Non c'è in questa avventura solo un susseguirsi di condizioni esistenti che devono essere esperite come tali. Il mio fare, a esempio, deve fare, cioè fabbricare oggetti, pensare parole, dire parole, e tutto il resto, ma deve anche pensarsi come momento di una condizione unica, irripetibile, che sempre nuovamente, per me, è germinata come possibilità del destino.

Ma la paura può spingerci a uccidere la parola, a farlo noi stessi. Il fare ha bisogno di una interpretazione, deve cioè essere svelato sotto la sua copertura ideologica. Questa delucidazione non può rimandare a una esistenza del fare stesso che sia pura e semplice esistenza, finalmente scrostata dalla copertura suddetta. Ciò non esiste. Gli strati di copertura sono infiniti e non possono essere svelati se non rivelando appunto la loro impenetrabilità. Sotto il fare può penetrare solo una critica negativa, la quale manifesterà qualcosa di nuovo, o di differente, comincerà a indicarne l'esistenza, solo quando la sua parola rammemorerà il mio coinvolgimento, solo quando, parlando al mio cuore, mi consentirà di cogliere quello che non vedevo prima, l'abissale realtà dell'assenza. Ma perché ciò avvenga devo accostarmi a questa critica negativa, farla mia, lasciarmi compenetrare, non tenerla davanti a me nella medesima condizione in cui tenevo il fare. La nuova attenzione con cui considero questa negazione è la potenza intuitiva di cogliere quello che non riesco a dire, quello che sta sotto il velamento ideologico è come l'ingresso di un cammino sotterraneo che conduce alla grande profondità dell'assenza. L'originalità di questo procedimento mi fa vedere anche oltre, la zona di apertura da dove scorgo la dignità remota della desolazione. Il mondo finalmente fa silenzio e mi assegna un nuovo posto di osservazione dove mi colloco con tutto me stesso, il coinvolgimento non ammette remore.

Come può accadere ciò? A causa del disgusto per la feticizzazione dell'esistenza. Perseguitati per ogni dove dalla tecnica, ci rintaniamo stroppiati in zone circoscritte e impoverite, in territori senza significati profondi, dove, quasi senza volerlo, utilizziamo prodotti culturali svisati e ci chiudiamo davanti a sforzi e impegno, considerandoli inutili, tanto, per sparare in testa a un poliziotto, o al primo capitalista che capita a tiro, occorre soltanto una buona arma e una migliore mira. Una volta mostrata la mia decisione di coinvolgimento non posso tornare indietro, la barriera del fare si è aperta e mi chiama a sé, io sono contro ogni opposizione al mio procedere, ogni forza che mi richiama indietro contro la mia volontà di andare avanti. Ma è proprio questa nuova volontà il nuovo ostacolo, quello che potrebbe costituire il più forte ostacolo, assolutamente sconosciuto. Devo mettere fuori gioco la volontà. La mia non sarà più una difesa, cioè un fare, ma un attacco, cioè un agire. Il coinvolgimento richiede il mio ergermi all'altezza dei nuovi rischi che la situazione impone, restare al mio posto e non avere paura. La stabilità della nuova condizione non è garantita, posso cadere nelle antiche paure o immaginarne di nuove. Devo imparare a dominare la mia volontà, non a essere dominato. Questo nuovo comando è eterogeneo a me stesso, che nel migliore dei casi mi sono educato a ubbidire alla mia volontà, ma l'abbandono mi suggerisce un altro dominio di me stesso, dove la volontà non gioca ruolo alcuno. Il mio coinvolgimento mi impone quel coraggio che fa affrontare i pericoli, non una prova

ma una condizione naturale.

Pronti a resistere nel fluttuare delle resistenze e ad attaccare con qualsiasi mezzo, fino all'estremo delle forze, se confrontati in qualsiasi altro campo dal potere, siamo spaventosamente accomodanti per quanto riguarda il campo fondamentale della cultura. Accettiamo, quasi senza reagire, castrazioni che ci avrebbero fatto inorridire pochi anni fa, considerandole, a volte, perfino utili, come di zavorra che tieni da conto per buttarla a mare (ma quando?) ed essere più leggero nella navigazione. Nella desolazione è la desolazione che devo accettare, l'assenza è niente possesso. Se penso di conquistare la qualità resto tragicamente lontano, straniero nel mondo e straniero nell'assenza. La bontà dell'apparenza è strame per fare fiorire le proprie piantagioni di papaveri, l'oppio verrà dopo, con certezza commerciale. L'oscurità non può essere combattuta con la potenza della luce, accenderebbe le visioni del solito modificare e produrre. Il moralismo è la fine della qualità, lo schieramento nel fare e nel residuo, un mettere in pace la propria coscienza. La qualità è affermazione nell'oscurità della conoscenza, senza portare via nulla e senza nulla aggiungere. Non ci sono momenti buoni e momenti cattivi, la desolazione impedisce ridicoli fraintendimenti. La totalità è una, non brancica a destra e a manca, non ha un senso nascosto nell'ombra che aspetta di essere svelato, tutto è là, non come certezza dogmatica, ma come verità, verità che è nulla in quanto è nel nulla della desolazione e proprio per questo è tutto, indifferente ai miei poveri interessi positivi, alla scia di desideri insoddisfatti che una volta mi lascio dietro, nell'antica alternativa tra la vita e la morte, nell'apparenza.

Accusiamo la cultura, grosso modo considerata, di essere venuta meno alla sua funzione di incorruttibile strumento liberatorio, e quindi la consegniamo di peso nelle mani dell'élite dominante, la quale la mantiene – dal suo punto di vista – viva nei luoghi a questo compito deputati (non tanto le squalificate Università, quanto i corsi post-laurea, i master internazionali, i progetti di aggiornamento e di ricerca, le istituzioni scientifiche private e pubbliche, ecc.). Ma questo mantenere in vita un cadavere non ci interessa, in quanto quella cultura, che in quei luoghi viene ancora accresciuta e perfezionata, è cultura di morte e serve per la morte. È diverso il mio modo di riferirmi alla realtà nell'azione, ed è per questo che parlo di coscienza diversa. Il fondamento di questa diversità non può essere racchiuso nella coscienza, nella mia coscienza, ma vaga liberamente nella desolazione, è la desolazione stessa. La diversità è manifesta nella desolazione perché qui si ode solo la voce remota dell'uno che è, non la parola che nel mondo contrassegna la capacità circoscritta della creazione. Nell'azione non parlo, sono al di là di ciò che di bene o di male la parola può fare, cioè sono al di là del fare. Tutto quello che la parola ha creato, perfino gli stessi strumenti tecnici e culturali che hanno reso possibile l'oltrepassamento, se ripetuto nell'azione suonerebbe ritardo e ripensamento utile solo alla conservazione. L'eccezionalità della desolazione non può essere descritta, escludendo la rammemorazione, e non ha bisogno di essere descritta. Il demone non è una guida e non vuole guide, non esorta e non ama essere esortato. Vive per sé nella voce remota dell'uno e non accetta le antiche valutazioni riduttive che affioravano nel fare. L'uomo buono, la virtù, la giustizia, questi



residui lo farebbero solo sorridere se riuscisse a capirli.

Non sto sostenendo qui di attribuirci noi quella cultura, sia pure attraverso un'espropriazione violenta, sto sostenendo di capire per quale incompleto funzionamento ci siamo trovati fra le mani una cultura in miseria, e che cosa possiamo considerare come "miseria della cultura". Il presente libro è dedicato proprio a questo argomento. La distruzione è un processo oggettuale che nasce e muore tra le ambascie degli accomodamenti, ma può anche andare avanti, stimolare la catena della critica negativa, acutizzarla fino all'odio, liberarla dai risultati immediati, spingerla verso la liberazione e la purezza. Ma anche in questo caso resta un preludio, non fa altro che mettere a nudo altri fasci di nervi e altre paure, altre inquietudini. Solo più avanti comincerà la distruzione delle apparenze e l'abbandono si affaccerà veramente rendendo concretamente praticabile il mio coinvolgimento. Solo allora il mio sguardo sarà in grado di vedere l'assoluta desolazione della cosa, sarà in grado di ascoltare la remota voce dell'uno che è. Vivere questa esperienza fino in fondo significa agire, incidere sulle proprie carni le ferite dell'azione, i rischi della propria messa in gioco. L'appello al coraggio vero e proprio, non alle rodomontate da operetta. L'azione è finalmente libera di espandersi nella propria qualità, attingendo livelli che non potevano appartenere al fare se non come apparenza e fantasma. La libertà può essere attinta solo come qualità e solo per quell'attimo in cui ho la capacità di viverla, poi la mia tendenza all'accumulo, e la mia paura, finiscono per prendere il sopravvento, la domanda fondamentale non tarda a venire.

Poiché l'immiserimento della cultura, a primo impatto, sembra faccenda di parole che marciscono, perché non chiedersi, cos'è la parola? Avvolgere il lungo panno della vita attorno ai giorni del fare, singolarmente, imparando a rifiutare, a macinare contrasti senza trasalire, senza piagnistei e senza riti mortuari. Rompere la brocca dove ho bevuto a lungo, troppo a lungo, respirando il fumo delle pire alimentate dalla fame di conoscenza. La parola è pugnale acuminato, ma spesso si conficca dove non ha più senso, dove è meglio tacere, lasciando che il silenzio del deserto elargisca la voce dell'uno. Non riuscirò mai a negare la pesante eredità di quello che ho fatto, ma almeno qualcosa di essa resterà ad alimentare il mio povero agire, l'intenso abbandono, il coraggioso tacere che non attende sollecitazioni o precetti. Non voglio aspettare nascosto. Libero voglio affrontare il nemico, anche se so che qui si nasconde la vera contraddizione insolubile, volere e agire non sono compatibili. Ogni scavo drammatico qui è superflua rilettura.

Come può una parola – un suono o un insieme di segni su un foglio di carta – "significare" qualcosa? Vi sono alcune parole, come ad esempio "bang" o "bisbiglio" che suonano in modo da ricordare ciò a cui si riferiscono, ma quasi sempre non vi è somiglianza alcuna tra un nome e la cosa di cui è nome. La relazione, in generale, si presenta come qualcosa di completamente diverso. La tendenza a rendere più fragili le proprie forze mette in dubbio ogni possibilità di riuscita. Il fiato del mostro uccide raramente, lo fa molto di più la paura di venire allo scoperto. Lo scetticismo non è esente da colpe con la sua paura del ridicolo. La conservazione fa ammalare di prostata, tormentarsi è inutile di fronte al terribile vuoto

della propria vita sacrificata all'utile ripetitività del possesso, rinnegata di fronte al rimorso di non essere stati coraggiosi al momento opportuno. Salire una rampa di scale, bussare a una porta, a volte sembra facile ma non lo è, riflette nel suo piccolo la dolorante quotidiana creazione del mondo.

Vi sono molte categorie di parole, alcune di esse dicono il nome di persone o cose, altre di qualità o attività, altre si riferiscono a relazioni tra cose o eventi, altre dicono il nome di numeri, luoghi, o tempi, e alcune, come "e" e "di" hanno significato solo perché brillano in asserzioni o domande più ampie dove compaiono come parti. Di fatto tutte le parole svolgono la loro effettiva funzione in questo modo, il loro significato è proprio qualcosa che contribuisce al significato di frasi o asserzioni. Le parole sono usate quasi sempre nel parlare e nello scrivere e non soltanto come contrassegni di oggetti da utilizzare. Se la parola mi tradisce nell'intuizione taccio, è il silenzio il mio compagno nella desolazione della cosa. La qualità è estranea alla parola, ma la remota voce dell'uno può avere ridondanze impensabili. Questa possibile modulazione non raggiungerà mai la consistenza quantitativa della parola, ma concerterà la qualità, la circonderà pure non riuscendo ad azzerare la sua incomunicabilità. La critica negativa avverte meglio questa ridondanza, anche se i suoi sforzi sono indirizzati più verso l'interpretazione della quantità e dei residui, ma il falso si ribalta in svelamento del falso, in critica appunto, critica che nega la realtà, quindi l'apparenza, ma non arriva a estendersi fino all'intuizione, unico ostacolo il coinvolgimento che non può essere né compreso logicamente né interpretato criticamente. Mettersi a rischio è al di là di ogni logica. Il sentiero della desolazione, come testimonia la dea, non è un cattivo destino.

Tuttavia, dato questo per scontato, chiediamoci come una parola può avere un significato. Le parole possono essere definite in relazione ad altre parole, "rettangolo" per esempio significa "figura piana dotata di angolo o angoli retti". E anche la maggior parte dei termini in quella definizione possono essere definiti. Ma le definizioni non sono il fondamento del significato per tutte le parole, oppure si resterebbe prigionieri di un argomento circolare. Si deve quindi arrivare ad alcune parole che hanno direttamente un significato. L'omogeneità e la continuità, come la stasi, sono riflessi interpretativi della logica dell'a poco a poco sull'uno che è allo scopo di capire, a posteriori, l'esperienza nella cosa e l'estrema intensificazione. Ma non c'è nulla di diverso dal pensiero che ipotizza l'estrema molteplicità, programmandola estesa all'infinito, il braccio di Bruno che si può protendere sempre al di là di un limite considerato estremo. Ciò che è non ha un contatto con ciò che è, in quanto presupporrebbe una distinzione non una intensificazione. Anche nella distinzione produttiva accade la stessa impossibilità logica della separazione, ma io la supero, non l'oltrepasso, proprio a causa della scarsa rarefazione della mia analisi. La separazione è figlia di una logica grossolana. Nell'intuizione invece mi coglie l'esistenza remota dell'uno che è senza soluzione di continuità e mi lega saldamente, ma ciò gli è possibile solo perché io mi sono di già coinvolto, cioè mi sono posto al di là dell'apertura verso la desolazione della cosa. Intuire non è conoscere e nemmeno pensare, ma cogliere direttamente ciò che è senza

con questo riuscire a dividere l'uno dal suo ipotetico essere. L'intuizione fornisce indicazioni nel senso della totalità, non in quello della specificazione. Io non mi posso avvicinare all'uno ma resto nella desolazione della cosa e la qualità, nelle sue diverse intensità, mi si presenta come sensazione non conoscibile ma intuibile, quindi non accumulabile, disperdibile, o comunque conservabile in una sorta di possesso. È la mia esperienza diversa a non raggiungere mai la forma unica dell'estrema intensità, l'uno che è, non l'uno stesso che è proprio questa estrema intensità, a me preclusa. Io mi fermo bene o male molto prima.

Consideriamo la parola "canapa indiana" che può apparire come un esempio facile. Si tratta di un tipo di pianta di cui la maggior parte di noi non conosce il nome latino (*Cannabis indica*), dalla cui resina si ricava l'hascisc. Molti di noi hanno visto o fumato la canapa indiana, ma la parola, nel modo in cui la si usa, si riferisce non solo ai pezzi di quella sostanza che si sono visti, o che si trovano nelle vicinanze quando si usa la parola, ma a tutti gli esemplari di essa, che si sappia o meno della loro esistenza. Si può avere imparato la parola dopo che si sono visti dei campioni, ma non la si capisce se si pensa che è solo il nome di quei campioni. Come la parola fa questo? Come mai un suono o uno scarabocchio può arrivare a fare questo? Non per come suona o per come si presenta. E non per il numero abbastanza modesto di campioni di canapa indiana in cui ci si imbatte, o che sono nelle vicinanze quando si pronuncia o si legge la parola. C'è dell'altro, qualcosa di generale, che si applica all'uso che chiunque fa della parola. Persone che non si conoscono, e che hanno avuto davanti campioni differenti di canapa indiana, usano la parola con lo stesso significato. Quella relazione che la parola "canapa indiana" ha con il materiale in questione, anche altre parole possono averla.

Questo fa vedere che la relazione della parola "canapa indiana" in tutti gli usi possibili è una relazione indiretta. La parola quindi si porta dietro un "concetto", che qualche altra volta chiamiamo "idea" o "pensiero", che rappresenta tutta la canapa indiana esistente nell'universo. Dove si trova il legame intermediario di cui discuto? Nella mente, o è qualcosa al di fuori della mente, una specie di crosta? Deve essere qualcosa che tutti possiamo condividere per intendere la medesima cosa con la stessa parola quando pronunciamo "canapa indiana". Ma come arriviamo a fare ciò dato che tutte le nostre esperienze sono differenti sia nei riguardi della parola che della pianta? Cumuli di macerie ingombrano la vita delle parole. È anche molto difficile spiegare come siamo tutti capaci di riferirci alla stessa considerevole quantità di "materiale", malgrado che gli usi delle parole variano in continuazione. In che modo la parola implica l'idea, o il concetto (se si preferisce)? E in che modo la parola indica la pianta oppure la sostanza? L'automatismo del possesso mi rende forte in apparenza, nella sostanza e alla lunga mi indebolisce. Non so uscire dagli schemi, e questi sorreggendomi e catturandomi mi danno l'illusione della libertà. Niente di più oltraggioso. Sulla rammemorazione si innesta la riflessione. Il fare penetra e viene penetrato da ciò che riesco a capire di quello che prima ho colto nell'azione e poi rammemorato. Il fare si arricchisce ma non torna mai indietro, ripresenta sempre nuovi limiti che vanno oltrepassati. Il rimpianto, come l'elegia, è un lusso per pochi. Andare avanti significa in-

vertire la rotta del produrre, azzerare l'illusione del fare. In fondo la vera pratica è liberarsi della tirannia della pratica. L'oltrepassamento è un'azione, cioè la pratica che toglie al fare le sue limitazioni quantitative.

Abbiamo complicato il problema. Cercando di spiegare la connessione tra la parola "canapa indiana" e il "materiale" oggetto di esperienza diretta, abbiamo interposto l'idea o, meglio, il concetto di canapa indiana, creando così la necessità di spiegare ulteriormente le relazioni tra la parola e il concetto, e tra il concetto e il materiale. Non c'è dove collocare il concetto di opposizione. La staticità dell'uno mi fa pensare a un mondo della qualità avente le caratteristiche più del sogno che della realtà del mondo. Ma chi mi dice che il sogno non sia proprio questo mondo della modificazione? Sogno o realtà il viaggio nell'azione non è segno di un cattivo destino, la dea che prende per mano, l'eccesso e l'oltrepassamento solo così sono pensabili, guida cavalle immortali. La qualità è il sentiero dell'uomo, il resto sono solo battibecchi da cortile. Il cuore non deve tremare davanti all'uno, altrimenti è un passo indietro, un ritorno alla normalità e alla sicurezza. Il coraggio di affrontare l'ignoto e il proprio coinvolgimento costituiscono la vera persuasione. Dall'apparente mondo dell'immediatezza alla desolazione della qualità, il viaggio è lungo. In questo tragitto tortuoso mi convinco che il coinvolgimento è anche frutto del mondo, io appartengo al mondo ed è con uno sforzo che oltrepasso questa mia appartenenza per accedere alla qualità della cosa. L'uno arriva dappertutto, essendo senza limiti, quindi penetra anche nel mondo, ma qui la mia condizione di apparenza mi impedisce di udire la sua voce, per tale motivo mi sento perduto. Nel mondo l'inganno è mescolato alla realtà vera e niente appare che non sia contemporaneamente vero e falso. Ogni quantità percepita e conosciuta, cioè orientata, ha un residuo di qualità che mi fa stare inquieto non essendo sufficiente a completare il mio desiderio quantitativo e nemmeno sufficiente ad allontanarmi da esso.

Il fatto è che, a prescindere dal concetto, la parola si applica a qualcosa di universale, qualcosa che altri "parlanti" possono anche intendere pronunciando quella parola in un certo linguaggio, in base alla quale farsi intendere dai conoscitori del codice linguistico specifico. La natura del nascondimento critico è infera perché scende in profondità, cerca zone non toccate dalla modificazione produttiva, che si limita ad affermare che il mondo è proprio come appare. Io sostengo al contrario che, essendo privo di un elemento fondamentale come la qualità, in questa zona nascosta deve esserci il filo che riconduce all'orientamento percettivo, alla separazione specificativa del codice. Questo movimento, come ho detto più volte, non è una semplice separazione ma un flusso. Se lo prendo in considerazione trovo la quantità perché questo mio fare è nel mondo, e l'altro lato dell'orientamento è estremamente remoto. Ma in effetti i poli ci sono entrambi. C'è, nella chiarezza del mondo, quello che risulta sufficiente a velare la qualità o a ridurla al livello di residuo. Sollevare una critica negativa è come capovolgere una zolla di terreno, il senso considerato fondamentale, si capovolge le derivazioni sono così moltiplicate all'infinito e nascoste in un modo che la funzione non può più ricondurre nel movimento orientativo. Ogni singola parola riacquista significati che interagiscono in modo differente, richiamando alla mente connessioni e

ipotesi scomparse nel mondo della modificazione.

Forse l'elemento universale è dato da qualcosa che tutti abbiamo in mente quando pronunciamo la parola? Ma che cosa abbiamo dietro la porta chiusa della nostra mente? Non devo avere niente di più della parola in mente per pensare "dalla resina della canapa indiana si ricava l'hascisc". Senza con questo impedirmi di avere in mente un'immagine munita di sfumature diverse quando uso la parola in questione, forse quella di una pianta, o di qualche foglia secca, o di qualche pezzetto di hascisc. Ciò non concorre però a spiegare la generalità del significato della parola, infatti ogni immagine del genere è sempre un'immagine particolare.

Lo stupore coatto che suscita il problema del significato di una parola dipende dal fatto che questo non sembra essere individuabile da nessuna parte, né nella parola né nella mente né nella crudeltà di un concetto specifico, o in un'idea. La questione resta quasi sospesa tra il movimento che esiste tra la parola, la mente e le cose di cui si parla. Tuttavia, oltre ai fantasmi, risultati produttivi vengono ottenuti col linguaggio che usiamo tutto il tempo della nostra esistenza, e perfino pensieri complicati possono essere con esso espressi (almeno fino ad un certo punto). Non posso affrontare la volontà in campo aperto. Sarebbe uno scontro tra fantasmi. Una volta rafforzata la mia nuova condizione di coinvolgimento, non essendoci più barriere a mia difesa, devo aggirarla, prenderla di sorpresa. Devo aprire i meccanismi di difesa della volontà, le sue reazioni condizionate, le corrispondenze che garantiscono. È il giusto e il valore, che la volontà aveva alzati come bandiere della sua potenza, che vengono posti in dubbio, quei baluardi erano segni di correttezza e di coerenza ai riferimenti logici e alle convenzioni del campo, non avevano in sé nulla di giusto e non contrassegnavano alcun valore se non da un punto di vista simbolico. Questo compito aveva il senso della garanzia nella modificazione produttiva, ma non può avere significato a partire dal coinvolgimento. Altro viene preso adesso come punto di riferimento, ma quest'ultimo deve essere criticamente e negativamente portato alla luce. Deve stare, quest'altro, di fronte al coinvolgimento come la volontà stava prima di fronte al disinteresse e all'estraneità. Dare vita a una nuova corrispondenza più adatta alle mutate condizioni della realtà è il nuovo compito analitico, il compito della critica negativa.

La portata universale del linguaggio dipende dalla cultura. Non c'è abisso di spaventosa insondabilità che non possa essere "capito", cioè fatto proprio, grazie alla cultura. Verso l'azione non ci sono condizioni di maturità e tempi di acquisizione. Abbandonandomi mi scopro acerbo e adolescente, con tutti i miei progetti intatti. Affondo adesso, muscoli rilassati, nelle migliaia di pagine di ostica lettura, nel cantabile di Bellini, nei gesti decisi e improvvisi della *Norma*, nei fremiti notturni. Il mondo è ancora nelle mie mani, lo manipo sollevando la veste che copre i suoi miseri, palpito per le mie scoperte contento di quello che farò, mille progetti si allargano ai miei occhi che sono capaci per il momento di un'allerta di breve durata. Ritorno fanciullo. Intuisco che sogni lontani minacciano di tornare, ma non ho paura ad aspettarli, anzi li sollecito rabbrivendo fra le mura di questa piccola stanza londinese [1991]. L'abbandono non è oltrepassamento, sono ancora troppo

umano per non essere pauroso. Eppure la meditazione sulla cosa è immersione nella qualità, quindi apertura di quello che sono senza aggricciarmi in posizioni di retroguardia. Qui non ho più difese, l'aria intatta mi rimanda i palpiti del mio cuore, non accetta un approccio intimo che non sia parimenti totale.

Ecco la risposta, inteso che con il concetto di cultura pensiamo all'accumulo di tutte le esperienze umane, le quali divengono progressivamente significative per tutti gli uomini. L'accesso più o meno agevole alle asserzioni e ai pensieri per cui usiamo il linguaggio, dipende da parametri locali e particolari che, di volta in volta, fissano le azioni umane, ma in fondo (non tenendo conto delle condizioni genetiche di ognuno di noi) dipende dalla cultura che possediamo, o meglio sarebbe dire di cui siamo operativamente impregnati. L'abbandono e la cultura non sono la stessa condizione di vita, non viaggiano quasi mai nella stessa direzione. Possono casualmente incontrarsi e darsi la mano per un breve tratto, ma quasi sempre si ostacolano, specie la seconda che minaccia continuamente di bloccare il primo con la propria tendenza al controllo. Non c'è una vera e propria adeguatezza all'abbandono, l'azione non è fatta per l'uomo d'azione, questo è un vecchio luogo comune, come la cultura non sempre è fatta per l'uomo di cultura. L'accuratezza e la meditazione puliscono e mettono in grado la mente meno colta di abbandonarsi più spesso di quanto si pensi, mentre non è facile lo sforzo che bisogna compiere per mettere da parte la cultura che vuole a tutti i costi dire come bisogna agire. Ma al di là della cultura c'è l'uomo e ciò che io come uomo sono riuscito a vivere della mia cultura, senza retrocedere al grado di automa o di portatore d'acqua.

Dato che il linguaggio è un fenomeno sociale, ognuno non lo fabbrica solo per se stesso, ma principalmente per correlarsi con gli altri. Imparando un linguaggio entriamo in un sistema complesso in cui le nostre azioni ci sfuggono dalle mani, sistema di già in essere, all'interno del quale straordinariamente milioni di persone per secoli hanno usato parole più o meno simili per parlarsi. Il mio uso di una singola parola non ha un significato per conto suo, diciamo atomistico, non è un giardino di fiori che una volta inaridito non esiste più, ma è piuttosto un universo leggerissimo che si presenta come parte di un uso molto più ampio di quella parola in una specifica lingua.

Ecco un aneddoto istruttivo. Franco Leggio e Antonio Telléz sono due compagni: uno italiano e l'altro spagnolo. Il primo parla anche il francese e lo spagnolo, il secondo, oltre all'italiano, parla anche il francese. Franco, trovandosi a Parigi, a casa di Antonio, decide di dare una mano al suo amico per dipingere le pareti della casa di quest'ultimo. Scelgono un colore: il giallo. Ora, Franco pensa che in spagnolo giallo si dica "groco", per qual motivo lo pensa non ha qui alcuna importanza. (In effetti, in catalano, giallo si dice "groc", ma Franco non conosce il catalano e Antonio non lo usa mai avendolo, dopo quarant'anni di permanenza in Francia, quasi dimenticato). Per cui dichiara all'amico spagnolo che, secondo lui, le pareti andrebbero dipinte in "groco" (e indica con il gesto il colore giallo nella pubblicità di un colorificio). Antonio, sentendo definire il giallo con questa parola pensa che "groco" voglia dire giallo in italiano, e poiché il colore gli garba acconsente e

dipingono così la casa in “groco”. Per anni i due compagni vivono benissimo pensando reciprocamente, Antonio che “groco” significhi giallo in italiano, e Franco che significhi la stessa cosa in spagnolo. L’equivoco viene alla luce quando, a causa della mia meraviglia nel sentire indicare con “groco” il giallo da parte di Telléz, gli chiedo il perché di quella parola per indicare lo spagnolo “amarillo”, meraviglia che diventa presto anche la sua quando gli dico che in italiano si dice giallo e che la parola “groco” non esiste affatto e che l’avevano (perfettamente funzionante) inventata loro due.

Nell’ambito della concezione strumentale si inserisce la prospettiva linguistica che si richiama allo studio statistico delle scelte di codice. Ogni modificazione è prevista come possibile, purché interessi gli elementi del sistema e ammetta la reversibilità. In questo modo gli stimoli che la natura trasmette non sono considerati come immagini della realtà. Manca la verifica su cui costruire i modelli logici delle convenzioni linguistiche. Da questo punto di vista, che adesso è il più diffuso, tutti i linguaggi si equivalgono, pur essendocene di più ricchi e di più poveri, ma questa differenza riguarda la maggiore o minore obbligatorietà di certi aspetti. Nella lingua con minore obbligatorietà di certe precisazioni, quando queste diventassero necessarie, si ricorrerà a mezzi lessicali esplicativi. Se, per rifarci a un esempio di Jakobson, un inglese dice “I wrote a friend”, ma non si sa se ha scritto a un amico o a un’amica, per saperlo bisogna chiederglielo e si potrebbe avere in risposta il consiglio di occuparsi degli affari propri.

Queste precisazioni non impediscono però di pensare che le lingue con ostacoli seri, e non è il caso dell’inglese, sotto certi aspetti, possano trovarsi in difficoltà nel gestire i rapporti di potere, oppure, cosa più vicina al vero, che certe lingue si trovino ad essere più adeguate o, se si preferisce, più avvantaggiate, nella elaborazione delle tecniche di espressione su cui si fonda la razionalizzazione dei processi modificativi. Penso che da questo punto di vista nessuna lingua è innocente, cioè nessuna costruzione linguistica può dirsi al di sopra di ogni sospetto. Che il tedesco sia una lingua capace di facilitare le riflessioni filosofiche, non dico come sviluppo di idee o consequenzialità di ragionamenti, ma proprio come carica e intensità che la singola parola riesce ad avere, nettezza nelle possibili distinzioni, compattezza del simbolo, penso sia fuori discussione. Lo stesso accade, o almeno ci accade, per il greco antico, lingua dove è possibile fissare immagini che l’usura del tempo ha cancellato nelle corrispondenti evoluzioni delle parole moderne. Ma non a caso il greco antico è solo una lingua scritta e il tedesco è anche una lingua parlata. Nella possibilità che questa lingua venga fatta risuonare ancora oggi nel vivo dei fatti quotidiani, si nasconde un ulteriore livello di significati specifici, attinenti a quel complesso di convenzioni e di elaborazioni linguistiche, cioè al tedesco, e non usufruibili da altre lingue. La sonorità della parola dipinge un altro quadro che presta possibili suggestioni, non tutte in senso liberatorio. Per il tedesco c’è la possibilità, sempre presente, che quei suoni, quelle corrispondenze linguistiche, facilitino un’ulteriore e dissennata esaltazione della ragione. Il servizio reso al pensiero filosofico diventa uguale a quello del custode del tempio. Servitore e padrone si possono identificare in un’oscena simbiosi, forse perché come ogni padrone finisce per so-

migliare al suo cane, e viceversa. Nessuna lingua è innocente, neanche il greco antico, ma questo non può esercitare la sua colpevolezza nell'ambito di una sonorità falsa e anch'essa convenzionale, ben diversa da quella sotto martellatura di una lingua viva.

Certo, il tedesco di questi ultimi quarant'anni si è andato liberando da molte servitù razionali verso l'impianto storico della filosofia, ma è partito in una tremenda corsa ad handicap dovendo nello stesso tempo superare Auschwitz e la rarefazione d'umanità che qui si realizzò attraverso il regolamento, non come espressione di selvaggia violenza momentanea. E nessun regolamento è applicabile a tutto campo se non è scritto, e nessuna lingua è più adatta del tedesco a scrivere un regolamento.

L'impoverimento culturale, la miseria della cultura, possono essere rivelati anche dalla diffusione di una cultura della miseria, cioè di una cultura immiserita, ridotta e povera di possibilità creative. La misura di questo doppio processo, da un lato, allontanamento dal mondo della vita, dall'altro, rinsecchimento dei processi produttivi dell'esistenza quotidiana (ripetizione maniacale all'infinito, basta pensare agli esiti musicali oggi dominanti nel mercato), si può avere osservando la riduzione del linguaggio a strumento produttivo puro e semplice. E, siccome oggi lo strumento produttivo dominante è il linguaggio delle macchine, la miseria della cultura si può misurare dall'accecamiento al livello della macchina. La violenza e il pianto dilagano dappertutto e gli echi risuonano anche nella desolazione qualitativa. La pietà è per i forti, i deboli non sentono pietà, e il loro grido di paura è commiserazione di se stessi. I morti non hanno pace, quando sono morti passivamente, accettando un destino avverso che altri hanno forgiato al loro posto. Anche i vivi non hanno pace se a governarli è la miseria contro cui non vogliono combattere. È stata loro tolta la capacità di vedere il male che li opprime e lo scambiano per il bene, così allungano la processione che si indirizza verso i cimiteri, ognuno guardando nel piatto dell'altro, invidiando l'altrui miseria che a volte non è per niente migliore della propria. L'agire spezza questo cerchio infame e getta la speranza nella qualità, azzerà il mondo e ne immagina uno diverso.

Più il linguaggio ha oggi successo, più questa riduzione è feroce. Il lusinghiero successo del linguaggio lo si sente decantare dappertutto in termini di differenziazione, di moltiplicazione all'infinito di possibilità, di espressioni produttive (spacciate per creative) sempre più democraticizzate, insomma un accesso libero a quei territori una volta riservati all'aristocrazia del pensiero, agli artisti, ai letterati, ai musicisti, ai pittori, ecc. Oggi siamo tutti artisti e tutti egualmente siamo privi degli strumenti che potrebbero fare diventare qualcuno di noi (non tutti, ovviamente) artista nel senso della parola. Un malinteso egualitarismo ci ha messo nelle mani surrogati e tutti ci sentiamo quello che non possiamo essere senza la grande selezione della fatica e della dedizione all'arte, di colpo artisti, con qualche verniciatura di musica, di strumentistica, di letteratura, di poesia, di colori o di bazzecole computeristiche, non rendendoci conto che delle nostre baggianate da passatempo domenicale è proprio il potere quello che si inorgoglisce, il potere che ci ha messo in mano strumenti smussati, dicendoci di giocare a piacimento, purché disponibili a giocare anche il nostro ruolo nell'attuale divisione dei compiti e dei comportamenti sociali. Non abbiamo



più l'afflizione della coscienza derelitta. La finitudine del processo di specificazione che dilaga nel mondo modificato dalla produzione e dall'accumulo, nei migliori, conduce alla necessità di abbattere i limiti, le mura del carcere dove si è costretti a vivere. Ciò sfocia nell'assolutamente altro, corrispettivo dell'assenza, nel desiderio di essere tutto, di cogliere quella voce dell'uno che non riesco a distinguere fino in fondo. Non è una sorta di faustismo che intravede i residui del romanticismo senza più comprenderli, ma è proprio l'uno che canta la sua voce degli dèi, la coscienza l'ascolta e coglie le tracce della diversità possibile. Non potere essere altro, ma non volere rinunciare a quello che la volontà impone come lezione di vita, abbandono all'altro restando me stesso, vivendo la mia vita nella più lieta incoscienza che è il massimo livello di coscienza immediata nel momento in cui sta capovolgendosi in solitudine inesauribile selvaggiamente contraddittoria.

Tutto ciò è spacciato dai soloni della scienza come un successo (ed è visto dagli imbecilli come un successo). In realtà, quando parliamo di miseria della cultura è proprio a questo "successo" che ci rivolgiamo. Di per sé, osservando le "cose culturali" nell'ottica dello specialismo non ci sarebbe motivo per rammaricarsene. Basta vedere le agili dita di un adolescente suonare sulla tastiera di un video-gioco per constatare che alla sua età non eravamo né così agili con la mente (agili nella decisione tra poche alternative contrastanti), né così acculturati (milioni di quelle cose che sono pane quotidiano per lui, noi le ignoravamo bellamente), né così privi di interessi generali o globalizzanti (dopo tutto, a cosa porta questo tipo di interesse se non a bizzarre fantasie e a stomachevoli disillusioni nella vita?). Non ci sarebbe motivo di rammaricarsene se avessimo sposato con fervore l'idea di "successo" quantitativo di cui la scienza, e la tecnica sua consorella armata, oggi si gloriano. Mille volte la tecnica si affanna a dare risposte che il mondo prende per buone, ma non sa niente della vita, non più di un salumiere che ha contatto fette di salame per cento anni. Per caso, trovandomi nell'atrio di un ospedale a Catania, ho visto il mio vecchio maestro di ballo con i suoi capelli neri colore lucido da scarpe, portato dai figli e dai nipoti alla penultima dimora, il pronto soccorso.

Non avendo accettato questo matrimonio tra scienza e tecnica, né il giogo di altre illusioni, è proprio quel successo che vogliamo attaccare. Nessun successo infatti e la scienza e la tecnica hanno registrato nei riguardi della vita, nei riguardi delle possibilità che ognuno di noi ha di vivere veramente la propria vita, la vita che è l'unico suo possesso reale. Ricordarsi di Dioniso che scioglie i legami. Le antiche eccelse promesse non sono state mantenute. La scienza non ci ha migliorato la vita, ci ha solo codificato l'esistenza. La tecnica, pur avendo aggiogato gli uomini-uccelli di Cyrano, non ci ha reso più forti, anche se di una protesi artificialmente modificabile, ci ha solo compressi a forza in un sentiero di cui non si riesce a vedere la via del ritorno. La verità viene a essere presente nella qualità, cioè esce dalla staticità dell'uno e dalla solitudine, diventa affermazione di tensione che riempie il vuoto dell'assenza. Quello che nel fare mi sembrava il limite abissale, adesso mi stringe di commozione il cuore. Il simbolo dell'utilità posseduta è ora in grado di condensarsi nella inutilità che non sono in grado di possedere. Nessuna sequela di avvenimenti, il

fare è adesso remoto segnale del di già accaduto, ciò mentre segni più consistenti si profilano per ogni singolo avanzamento nella puntualità qualitativa. La tecnica che componeva e fondava ora non ha senso operativo, il fare non è comprensibile nell'agire, è già remoto, come una preistoria che non può essere raccontata perché frutto di una esperienza immediata ormai morta. La qualità è inadattabile al tempo, non perché si conserva intatta in un luogo fuori del tempo, nella desolazione della cosa, ma perché è la condizione dell'uno, non la sua essenza, che sarebbe impossibile stabilirla, ma la sua comprensibilità per chi ha avuto il coraggio di coinvolgersi. Il fare che rende possibile questo comprendere, se non direttamente almeno indirettamente, è la realtà del mondo da me creato, la storia che procede e sviluppa, che mai si attarda nel tentativo di fissare per sempre in uno stereotipo la caratteristica della qualità.

Qualsiasi critica della cultura deve partire da questa constatazione. La scienza e la tecnica, e con maggior ragione qualsiasi produzione culturale dell'uomo, hanno tradito gli interessi della vita, si sono riversate tutte, con tutta la loro pesantezza mercantile (senza eccezioni), sull'esistenza, facendone quello che ne hanno fatto, la pazzia che è sotto gli occhi di tutti. Nella desolazione della cosa non sono alla fine del mio percorso, sono all'inizio dell'azione trasformativa. La mia domanda insistente, tutto qui?, mi espelle dalla intenzione fondamentale della qualità piena, la libertà, ma mi coglie nell'attimo dell'azione. Sto cominciando nuovamente la mia vita proprio quando penso che stia per finire. Quello che mi sta davanti somiglia al mondo abituale che mi sono lasciato alle spalle, ma io sono privo di bagagli, non sono un turista in cerca di emozioni, sono il barbaro che non sapendosi spiegare la realtà che lo circonda, balbetta ed è portato a colpire senza remore e senza alternative. Io non sono più nascosto, non sono più celato dalla necessità e dalla garanzia di dire quello che voglio fare, io, adesso, non voglio né dire né fare né tantomeno volere dire e fare. L'azione ha capovolto non i termini del problema delle corrispondenze ma la realtà stessa. Alla fine la tecnica critica del nascondimento ha ribaltato la zolla della vita, ponendomi in grado di cogliere l'azione trasformativa.

Non potevo fare altro? Forse sì, in quanto l'uomo è un animale eminentemente artificiale e quindi rivive continuamente col pensiero (cioè con la scienza e con la tecnica, ma sarebbe meglio dire, a questo punto, con la cultura) la sua vita, ne fa proprie le pulsioni, ma le codifica per comprenderle meglio in termini di esistenza quotidiana. Quindi l'uomo è un animale sociale, cioè culturale, perfino scientifico e tecnico, ma queste scope automatiche hanno cominciato a scopare per conto proprio e le forze stregoniche che le avevano messe in moto non sono più in grado di farle ritornare nell'alveo delle premesse di benessere e di felicità. L'aver interrogato le Madri nel cuore della terra non ha portato benefici a Faust. Invece proponendomi nel coinvolgimento sconvolgo gli equilibri della logica dell'a poco a poco, mi installo cioè in una ragione che non calcola più le valenze quantitative, che propone modi diversi di cogliere la realtà, una metamorfosi essenziale si produce sotto i miei occhi. La meccanicità tecnica della modificazione si sbriciola e fa cadere a pezzi la convinzione che la corrispondenza alle regole regga il mondo. Invero questo reggimento

esiste, ma è solo un'apparenza di forze e di continuità che può essere sempre scalzata via, affrontando lo scambio della vita con la morte. Impongo a me stesso la vita e quindi sovverto la certezza del mondo fondata sulla regola, cioè sulla morte spacciata come vita. Il potere è sicuro delle sue certezze e della sua autorità, ma sempre questa e la altre possono essere scalzate dalle fondamenta quando sono io stesso a frappormi nel mezzo di simili finzioni giuridiche mandandole in frantumi.

Costretto a difendersi, l'uomo dà l'impressione di volere fare a meno di queste protesi, almeno l'uomo ancora degno di questo nome, e di certo nei limiti di una critica non di un rigetto assoluto e sconsideratamente generalizzato. In questo modo si perde la propria autentica esistenza, il proprio essere nel mondo produttivo e quotidiano, il campo in cui le nostre fattualità predilette costruiscono il diventare diversi da quello che siamo, e perdendo questo perdiamo la nostra identità (cioè non siamo più potenzialmente quello che siamo), per cui perdiamo anche la nostra vita, non siamo più in grado di dare ascolto alle pulsioni che ci vengono dalla vita stessa che urge dentro di noi. Queste pulsioni si affievoliscono anche in funzione della nostra decisione di abbandonare le condizioni codificate dell'esistenza. L'uomo dissecca al sole dell'anacoretismo. Non è fatto per deserti. Disgrazia e morte a chi alberga deserti dentro di sé. La logica del tutto e subito non spiega ma permette di leggere ciò che l'abbandono e il coinvolgimento fanno apparire. Tagliando col fare non giudico ma intendo, non specifico ma assommo. Non conosco ma colgo. Quasi sempre non sono in grado di fare apparire l'apertura verso l'azione con la chiarezza a cui mi aveva abituato nella modificazione. Ho bisogno di occhi più acuti per vedere nelle tenebre. Se dico, adesso, il mio dire resta vuoto di contenuto, perso nel trambusto dello sloggiamento del fare, non ho più l'antico iudicium che accompagna il buono e il bravo padre di famiglia. Il mio naviglio è salpato e non posso ricondurlo in porto. Valuto la realtà diversamente e mi pongo a costruire una critica che sovverterà i fondamenti della precedente valutazione. Il mio scopo è quello di ricomprendere il perduto, lo smarrito, in modo da riottenere una logica della totalità, ma il mio ergermi al centro e di fronte a una nuova realtà richiede una consistenza diversa dall'antica rectitudo, basata soltanto sull'equivoco formale delle corrispondenze, scavo dentro di me, propongo me stesso come scommessa e come oggetto di garanzia, di nuova garanzia.

Questo duplice movimento è la difficile cognizione della vita. Il taglio che opero da solo incide su un indirizzo più ampio, anche se per me è solo una questione di salvarmi la vita, di dare un senso pieno a quello che faccio. Deve significare qualcosa quest'uomo ormai vecchio a rispondere picche mentre tutt'intorno fioriscono gli accomodamenti, le oscillazioni. Ma potrebbe benissimo non avere significato per gli altri. Potrebbero toccarsi la testa con l'indice scuotendola come hanno fatto tante volte, chiedendosi, sarà pazzo? Ma la vita, perfino per loro, non può racchiudersi in bilanci e stime, in risultati e assommazioni quantitative. C'è un qualcosa che urge al di là e con la quale bisogna a un certo punto entrare in contatto, ed è la qualità. Se questo contatto si blocca, se si costruiscono ostacoli poderosi all'apertura, alla fine si può arrivare a impedirlo, ma allora ci si è soltanto illusi

di vivere.

Il far forza su se stessi costringendosi a dare ascolto avventuroso alle sollecitazioni vitali, quindi a scavare sotto le apparenze meccanicistiche che ci assillano da ogni parte con i loro proclami pubblicitari, è solo uno di questi momenti. L'altro è nell'esame critico della propria condizione d'esistenza, con tutti i limiti e le partecipazioni alla modificazione produttiva, con tutti gli inserimenti in una situazione globale che, per quanto possiamo rifiutare o criticare, in ogni modo ci ospita in condizioni di reciprocità. La prima parte di questo programma è quindi considerazione del presente, di quello che si è, allo scopo di restare fermamente e generosamente quello che si è, senza volere diventare qualcosa d'altro. La seconda parte è proprio questo diventare qualcosa d'altro, osservare e partecipare ai meccanismi del divenire, all'uso critico delle protesi e alla possibilità di costruire un progetto diverso, esperienze progettualmente diverse. Nella prima parte ci troviamo di fronte alla miseria della cultura, ostacolo alla giusta interpretazione delle pulsioni provenienti dal mondo della vita. Nel secondo caso alla cultura della miseria, che ci appesantisce e contro cui dobbiamo lottare per leggere in controluce i progetti di dominio, per contrastarli, per distruggerli, per costruirne di nuovi nell'ambito della nostra esistenza. Molti sono i segni della rara superficialità di pensiero con cui oggi si affrontano questi problemi della vita e della sua prospettiva racchiusa e difesa, astiosa contro ogni apertura. Muri e valli difensive si sono rivelati facilmente sbriciolabili, perché il vero nemico vive all'interno e urge e divampa nella sua apparente assennatezza. Non meno coloro che indefessamente lavorano al ripristino degli abbattimenti e alla riparazione delle frane, e paghi della loro fatica si riposano sui loro incubi di invasioni e incendi distruttivi. Tutti costoro pretendono conferire un senso alla qualità restando al sicuro, non coinvolgendosi, sono proprio loro i visionari. Come l'antico monaco aprono ogni anno la finestrella della cella e guardando le rovine del mondo ne redigono gli annali. Ma l'essenza della realtà non può essere colta in questo modo. L'intuizione fornisce parametri diversi che non è agevole accudire mentre il resto continua per la sua strada modificativa senza che nulla appaia compromesso mentre tutto sta andando in rovina. L'ovvia considerazione che il mondo da me creato ha i suoi limiti, prima la non completabilità quantitativa, spinge molti a considerare un errore la ricerca stessa di questa completabilità. Se non si può completare vuole dire che il suo caratteristico modo di essere è quello di restare indeterminato. Così, ciò che poteva costituire un'apertura alla critica negativa diventa materiale da costruzione, ulteriore elemento per rafforzare l'apparenza di quello che è. Difatti l'essenza dell'errore nel mondo garantisce la sicurezza e tiene lontane le incognite del futuro. La pienezza della sicurezza, così come la realizzo nel mondo, è spacciata come giusta applicazione delle regole che rendono possibili i rapporti fra gli uomini. Ma questa affermazione non cancella quello che sta sotto. La giustizia è un manto sporco per coprire la potenza e la sopraffazione. Più esattamente, nel suo aspetto formale, corrisponde alle forme corrette in cui si riassume l'esercizio del potere, la corrispondenza alle regole.

La cultura ci ha tradito nella sua promessa di essere strumento per capire la vita. Non

posso più tenerla con me così come è stata ridotta. Devo fornirmi di altra cultura, refrattaria agli intendimenti superiori. Non quella dell'accasermare continuo dei fatti, ma quella della qualità. È possibile una cultura che ci faccia sentire il crepitio della qualità? Anche a questa domanda cercherò di rispondere qui. La qualità non può essere interpretata ma vissuta, non ha bisogno di uscire dall'oscurità per venire sotto la luce della cultura. Quando questo avviene si tratta di residui dell'orientamento o di rammemorazione. La presenza della qualità mi coglie sempre alla sprovvista, non essendoci segni nella desolazione della cosa che consentano un preavviso. Ecco perché essa è essenzialmente altro da me. Quando si schiude, per me, non ricorda niente che possa somigliare a un oggetto conosciuto. Nell'azione c'è una potenza che non conoscevo, nella mia azione vengo trascinato via da una potenza che non è mia e che sarebbe vano cercare di riprodurre in vitro. È così ovvio che la desolazione non consente la vita per come la conosco nel mondo. Qui, molti muscolosi burattini parolai si aggirano in preda alle proprie illusioni, ma sono soltanto ridicoli. L'azione sta altrove e richiede un altro genere di muscoli. Coinvolto nell'azione trasformo la realtà che mi circonda ma, alla fine, sono costretto a pormi la domanda fatale, tutto qui?, e a tornare indietro per ritrovarmi circondato dalle familiari mura della prigione.

È possibile una cultura ridotta? No, nessuna riduzione è mai positiva. In linea di principio anche la cultura della morte, quella soffocata nelle condizioni accumulative dello sfruttamento, sarebbe interessante da possedere. Non per un suo interesse di cosa morta da mettere da parte nella tesaurizzazione continua, ma per quello che potrebbe dire al mio cuore che vuole essere diverso da chi oggi possiede quella cultura, mortale quanto si vuole che sia. Ed essendo diverso, il mio cuore saprebbe bene leggere in modo diverso quella cultura, che non solo mi è stata strappata via, ma che è stata violentata e deturpata dall'ambizione retorica. Il mio cuore saprebbe farla tornare a rifiorire. Invece, la riduzione di cui parlo è un'altra cosa, si tratta di un vedere lo strumento da utilizzare in prospettiva diversa. La cultura di cui è possibile parlare, la cultura che possiamo strappare alla miseria generalizzata di una cultura della miseria, è una cultura inutile. Il mondo è pieno di stupidi con le mani legate. Provvedono presto ai lacci e li curano perché non si allentino mai. Anche se hanno le mani callose non c'è più in loro nemmeno il soffio dell'antica ribellione, indirizzano gli occhietti smarriti e gonfi dallo stupore idiota verso allettanti promesse che nascondono ulteriore miseria. Non riconoscono il fratello e quindi nemmeno il nemico, non hanno più la ricchezza del colpo che stronca, che grida vendetta, sono privi di ogni traccia di felicità, misera carne istupidita che non sa più rialzarsi di fronte alla sciagura. La loro massa informe non ha più anima, ognuno è per sé, vede il compagno aggredito e colpisce anche lui per essere certo che l'altro non si rialzi. L'antico valore è ormai spento. La gioia della ribellione assurda, sia pure senza un obiettivo strategico preciso, è invecchiata in gesti ripetitivi e sporadici che attestano non l'azione, che non c'è, ma la semplice esistenza in vita di chi a questi si affida, certificati comunali, altro che eccesso destinato a impaurire il nemico e a distoglierlo dall'attacco, e ogni battere di ciglio di questi ottusi ha bisogno di lunghe spiegazioni per spiegarsi a se stesso.

Ecco il punto: una cultura che non è possibile usare nel mondo che mi soffoca, una cultura non soffocante, quindi, per forza, non miserabile. Una cultura aristocraticamente superiore ai miseri problemi dell'utilizzo quotidiano che affliggono l'esistenza di tutti noi. Se quello che ho nelle mani, che gli altri considerano "strumento utile da impiegare nel campo della produzione", lo utilizzo io nelle inflessioni che solo per me hanno senso, eccolo che diventa "inutile", cioè non adeguato alle condizioni imposte dall'esistenza che, in un modo o nell'altro, ci sta uccidendo tutti. Ma questa inutilità sarà "la mia inutilità", quella che io riverso sullo strumento culturale dimentico della patetica nobiltà di quest'ultimo, il quale, in quanto strumento utilizzabile nel fare coatto, è tutt'altro che inutilizzabile. A renderlo tale è la mia "riduzione", la mia decisione di condurre questo strumento verso la ricerca della vita, non verso un consolidamento utilitaristico della mia esistenza, squallore della cosa morta. Il sole è calato nella fossa della notte con le stesse modalità di quando ero bambino. Era questo il momento della paura mentre mi stringevo a mia madre e cercavo di mettere la mia mano destra sotto la sua guancia. Ora sto camminando dietro a qualcuno che mi precede e so per certo che qualcuno dietro di me segue le mie orme. In testa alla fila c'è stato un grido di giubilo che non doveva esserci. La morte non merita di essere accolta dalla gioia. Pochi gesti merita, un segno di inevitabilità senza agitarsi troppo, il prodigio di una parola potrebbe aprire più a fondo la ferita del mio cuore.

Certo, questa riduzione non è mai assoluta e definitiva. Non c'è modo di stabilire tagli che restino inalterati nel corpo della cultura. Posso solo proporre a me stesso degli interventi avventurosamente illogici, stiletate in un corpo diventato nemico, posso apprestare progetti dentro termini ristretti, circoscritti non solo a causa dei miei interessi, ma anche delle mie volgari ignoranze, questo lo posso fare, ma non si tratta di tracciati permanenti. La storia dell'ignoranza mostrerebbe, se delineata, una vasta concatenazione di supposti sapienti, i quali si sono arrogati il diritto di assolversi in nome dei valori conoscitivi che hanno sviluppato la storia dell'uomo com'è sotto gli occhi di tutti. Questa presunzione ha scavato in profondità determinando l'illusione di capire e la protervia di non correggersi. La grammatica è una camicia di forza che rovina il piacere di dire. Blocca perfino quello di innovare il dire, di andare verso una maggiore vicinanza alla qualità, alla cosa. Dentro questi limiti non sempre valicabili mi metto spesso in sospetto. Quanto diverso il parlare, dove mi muovo più agevolmente, con i miei amati sicilianismi, le mie costruzioni latine e le parole che non esistono e che mi invento per il piacere di ascoltare il loro suono. Sulla carta non avrebbero vita, verrebbero sommerse da perentorie richieste di significato. La spontaneità e la volgarità dovrebbero potersi conquistare il loro spazio, ma non lo fanno quasi mai, se non a scapito della qualità, quel minimo che riesco a rintracciare nello scritto. La naturalezza è fuori gioco, può accadere che venga alla luce per caso e alla fine si appai al ridicolo. Ma io non ho paura del ridicolo. Lo sgomento della incompletezza rende infelice chi lo assapora ma può anche giustificare una vita intera spesa al servizio di una nobile causa. La famiglia in genere, in questi problemi, occupa il primo posto. Le mie reazioni contraddittorie, i miei impulsi, le mie indignazioni, il sangue agli occhi, mi hanno quasi

sempre portato lontano e ne ho tratto giovamento.

Per fare questo devo cogliere la mia vita attraverso le patetiche smorfie sociali nelle quali si è incancrenita da tempo. Tutti i ruoli sono modelli culturali di lettura della realtà. Scelgo questo modello utilitarista perché svolgo quel ruolo e rispondo in quel modo alle sollecitazioni della realtà sociale in cui sono immerso. Un naso di cera. La mia riduzione è quindi opera ferocissima di scelta, taglio e riduzione di tutto il progetto, che si pone di fronte ai miei occhi, alla mia decisione di incidere la carne marcia di quei ruoli e di quegli status. La solitudine è una condizione che sollecita lo scontro con se stessi, almeno il confronto. Mi specchio in quello che penso di essere, solo che non so bene che sono se non in vista di quello che voglio diventare. Il mondo mi ha educato a diventare migliore, altro da me. Orribile equivoco. Socrate e Platone sono estremamente distanti. Del primo il metodo continua a dire qualcosa a coloro che aspirano a farsi capire per meglio organizzare il fare, del secondo le fantasie aprono sempre nuove prospettive. Le miserie che mi circondano non soddisfano il mio desiderio di specificazione e non vengono da questo soddisfatte, l'uno, ucciso da Platone, è almeno da questo filosofo tenuto presente e alimentato come una delle componenti della realtà, l'infinita realtà che mi accoglie e mi respinge. Davanti alla morte non ci sono pensieri fondamentali, come immaginavo una volta. Da ragazzo mi lasciarono a fare compagnia a una vecchia, lontana parente di mia madre, che morì proprio nel momento in cui stavo completando di leggere il capitolo dei *Tre moschettieri* che riguardava la corsa di d'Artagnan per riafferrare l'uomo di Medun. Non sapendo che fare aspettai di completare di leggere il capitolo prima di correre a chiamare aiuto. Un uomo che muore è irrealista, non la sua sofferenza, ma proprio il punto in cui tira l'ultimo respiro. Mia madre in punto di morte era orribile, aveva un ghigno mostruoso. Ho visto molti morti e tutti mi guardavano fisso in volto senza svelarmi nulla di quel loro ultimo momento. Nemmeno un saluto. Il fatto è che volevano essere lasciati soli, quell'attimo non ammette compagnia, sarebbe un ultimo imbroglio, troppo indecente da sopportare.

Ridurre l'ambito oggettuale della mia esistenza, il campo dove svolgo i miei compiti ignobilmente coatti, è una perdita di identità. A poco a poco comincio a non usufruire del "riconoscimento" degli altri. Mi sfoca sull'orizzonte sempre più preciso delle mie scelte. Il vacuo mondo della società, il suo occhio arcigno, comincia a guardarmi con preoccupazione. Riducendo la prospettiva mi riduco, quindi genero sospetti negli altri, tutti avvinti in solido nella squallida corsa al completamento (impossibile). Perdo (apparentemente) qualcosa, perdo, ad esempio, o comincio a perdere, gli atteggiamenti decisionisti, le certezze d'abitudine, gli autoinganni. Solo io sono in grado di dire esattamente a cosa corrispondono queste mie perdite, quanto cresce in me la capacità di cogliere la vita dietro le mascherature, dietro l'ordinato modo di porsi dell'esistenza. La vita propone altri panneggiamenti, altre maschere, reali, concrete, capaci di sollecitarmi a un gioco avventuroso di duplicazioni, all'interno del quale arieggia un nuovo ruolo e nuove condizioni di stato si susseguono rincorrendosi vivacemente. Nella vita sono esattamente quello che sono, non quello che tutti gli altri vorrebbero che sia, quindi ogni copertura, o maschera, o duplicazione, è un

modo di riconfermare me stesso, un modo di giocare, non è utile se non a comprendere meglio la vita stessa e, quindi, me stesso che sollecito la mia vita a farsi avanti. La vecchiaia è indecente, ma solo quando è di peso agli altri. Preservarsi indipendente non è facile, allenare il cervello a godere della realtà che assale e corteggia la vita, è possibile ma, alla lunga, nella decrepitezza rende impossibile la coscienza del proprio perdere forza e potenza. Un occhio critico sulla propria carcassa lo si ha fino a un certo punto, fino a quando non si è veramente una carcassa, dopo è solo una indecenza continuare a vivere.

Se perdo il coraggio con cui ho tagliato una parte della mia esistenza per meglio cogliere la mia vita, se accetto di fare un passo indietro, ecco che questa percezione di qualità comincia a dormire, risulta inattuabile. Devo allora ricominciare daccapo. Non c'è difatti nessuna condizione definitiva: né la prigione del fare coatto, né l'azione libera. Il mondo della vita, in quanto mondo vivo è il mondo della qualità, il mondo della cosa che sollecita ad abbandonarmi al coinvolgimento, alla ricerca della libertà. Il campo è il mondo della mia esistenza quotidiana, degli sforzi mentali intrecciati che controllano e indirizzano verso la produzione del fare coatto, dell'ordine e dell'obbligo, dove trovo comunque gli elementi per potere capire lo stesso mondo della vita. Questi elementi costituiscono la cultura (la scienza e la tecnica sono comprese sotto questo significato di cultura). Le due possibili condizioni, della vita e dell'esistenza, non sono assolute, sono momenti che posso prendere o smarrire, allo stesso modo in cui posso addormentarmi e svegliarmi dolorante. Ma, in effetti, non c'è in questo alternarsi una presenza che si trasforma in assenza, e viceversa. Né la vita può scomparire, né l'esistenza, per quanto compressa essa sia. Il momento che colgo nell'intruppamento dell'esistenza è un affievolirsi della vita, non la sua scomparsa. Allo stesso modo, il momento che colgo come vita, come la mia vita, non è la scomparsa dell'esistenza, solo il suo affievolirsi. Rendendo quanto più evidente possibile la presenza, la forza sconvolgente della vita dentro di me, mi muovo verso la qualità, al contrario, affidandomi alle promesse di completamento che mi vengono proposte dalla mia esistenza, mi muovo verso la quantità. Arriva il momento in cui è difficile rileggere quello che si è scritto, come se quel momento in cui le parole costruivano appartenesse a un'altra persona. Sono sparite le condizioni che le hanno prodotte e rimangono invece i loro simulacri attaccati a una struttura rigida che insiste a tenerle in piedi. Si può a lungo cercare un passaggio verso la cosa ma se non sono disposto a usarmi violenza non troverò mai nessuno disposto a indicarmi la vita. Ognuno soffre per sé in questa intrapresa. Posso di sicuro rammemorare certi elementi e certe condizioni dell'agire, ma alla fine si è soli di fronte alla qualità. L'avidità con cui molti attingono alle lamentele degli impotenti e degli imbecilli è prova di quanto si preferisca in genere usare surrogati. La chimica in primo luogo. Così, pure restando spettatori mi illudo di partecipare.

La miseria della cultura, soffocandomi, mi impedisce di capire dove sta la qualità. Potrebbe accadermi di morire di sete a pochi passi dalla fonte.

Trieste, 13 novembre 2000



Alfredo M. Bonanno

“La tana mi protegge forse più di quanto non abbia mai pensato o mi arrischi a pensare quando sono nell’interno. Arrivavo al punto che talvolta mi veniva il puerile desiderio di non rientrare affatto, ma di sistemarmi nelle vicinanze dell’entrata, di passare la vita a sorvegliarla e di considerare sempre, con mia grande gioia, quanta sicurezza potesse darmi la tana se fossi dentro. Ma dai sogni puerili ci si riscuote rapidamente. Che sicurezza è quella che osservo di qui? Posso giudicare il pericolo che corro nella tana in base alle esperienze che faccio qui fuori? Hanno forse i miei nemici il fiuto giusto quando non sono dentro la tana? Un poco mi fiutano certamente, ma non per intero. E la presenza del fiuto completo non è forse molte volte il presupposto del pericolo normale? I tentativi che faccio qui fuori sono soltanto metà o decimi di tentativo, possono tranquillarmi e attraverso la falsa tranquillità espormi ai massimi pericoli [...].

“Molto mi dà da pensare la qualità del rumore: sibilo o fischio? Quando gratto e raspo la terra a modo mio ne viene un suono tutto diverso. Mi spiego il sibilo solo pensando che il principale strumento dell’animale non siano le unghie con le quali semmai si aiuta, bensì il muso o il grifo che oltre alla forza enorme possono anche avere qualche parte tagliente. È probabile che esso fori la terra con un unico potente urto del grifo e ne strappi un bel pezzo; in questo tempo non sento niente, questa è la pausa, ma poi esso aspira di nuovo l’aria per un altro urto. Questo aspirare che deve provocare un rumore da far tremare la terra, non solo per la forza dell’animale, ma anche per la sua fretta, per il fervore che mette nel lavoro, questo rumore lo afferro come un leggero sibilo. Mi rimane però incomprensibile la sua capacità di lavorare senza smettere; può darsi che le brevi pause offrano anche la possibilità di un minimo riposo, ma un riposo vero e lungo non deve esserci ancora stato; l’animale scava giorno e notte, sempre con la stessa energia e freschezza, tenendo presente il progetto che vuole eseguire in fretta con tutte le capacità che possiede. Ebbene, non potevo aspettarmi un simile avversario”.

(Franz Kafka, *La tana*)

# Capitolo I

Sto scrivendo fra le rovine. Da qualche tempo ho questa sensazione, mentre continuo nella stesura dei miei scritti. Il momento mi sembra buono per riflettere e per chiedermi: cosa sto facendo? Un enorme manoscritto nella bottiglia, ricordando il consiglio di Alfred de Vigny, valido forse a metà dell'Ottocento, ma oggi, valido anche oggi? Non lo so.

Sono figlio dell'epoca che ancora poteva legittimamente definirsi appartenente al libro, caratterizzata dal libro. Continuo con i miei sforzi, come scrittore di libri, in un'epoca in cui il libro s'avvia a rapida scomparsa. Per chi ha posto al centro della propria vita la carta stampata, o almeno un'attività che non poteva dissociarsi dalla carta stampata, e che anzi da questa trovava alimento e impulso, non c'è male. Come disillusione e sconfitta, non c'è male. Solo che questa debolezza non me la sono costruita io, mi è quasi cresciuta fra le mani, nell'impotente atmosfera che respiro, insieme ai miei simili, ma non so quanti ne colgono il profumo di cimitero. Ionesco si chiamava fuori dicendo di non accettare le convenzioni, di rifiutarsi a ogni mistificazione letteraria. "I suoi pezzi teatrali esplorano in modo molto complementare l'inferno sociale, la sua duplicità, l'impossibilità che è data all'individuo di viverci nella sua autonomia". (H. Béhar). Balle. Problema nel problema, anche questo, certamente, ma qui cominciamo proprio alla radice. (Cfr. *Il messaggio nella bottiglia*, inserto del mio libro *Anarchismo e società postindustriale*, Catania 1993, ora con lo stesso titolo in opuscolo, Trieste 2015).

Il silenzio. Ecco l'alternativa. Sono nato al primo piano d'un palazzo, sopra un negozio di libri. Con i libri ho fatto di tutto: li ho scritti, stampati, letti, venduti, rubati, recensiti, impacchettati, di volta in volta: libraio, tipografo, scrittore, lettore, redattore di riviste. Adesso, comincio a prendere atto che l'epoca nuova non parla la mia stessa lingua, non ha la saldatura dei miei stessi interessi. Posso certo imporle il mio modo di vedere, illudendomi di parlarle con voce autoritaria, bloccandola nelle sue intenzioni pugnaci. È la classica illusione dei letterati che, specchiandosi sul nulla, arringando la storia, s'illudono di processarla e imporre al suo svagato, ma deciso, procedere le loro fisime da culi di pietra. Ridicolo. «Fate le esperienze che volete: chi non è ben disposto verso di voi, in ogni esperienza da voi vissuta vedrà un motivo per diminuirvi! Sperimentate pure i più profondi sconvolgimenti dell'animo e della conoscenza, riuscendo alla fine, col doloroso sorriso di un convalescente, a trovare un'uscita nella libertà e in un chiaro silenzio: – qualcuno certamente dirà: "Quello là considera la sua malattia come un argomento, la sua impotenza come una dimostrazione dell'impotenza di tutti; è così vanitoso da ammalarsi per sentire la superiorità del sofferente". – E posto che qualcuno faccia saltare le proprie catene e facen-

do questo rimanga profondamente ferito: ci sarà chi lo indicherà con scherno. “Quanto è grande la sua inettitudine!” – dirà – “non può che accadere così a un uomo che, abituatosi alle sue catene, è tanto matto da spezzarle!”». (F. Nietzsche, *Aurora*, 480).

Voglio, mi ero detto, scrivere libri per come li ho sognati, senza infingimenti didascalici e paure del troppo difficile: un misto di dolce e di amaro. Andiamo, sacco in spalla, a ricostruire il mondo, questo rudere fasullo. Poi vediamo come finisce. La strada era larga e la mattinata piacevole. Questo, tanti anni fa. Adesso le case e le strade sono ingombre di macerie e mi sembra stupido parlare ancora di *Werther*. “Va bene, certo io non sono altro che un vagabondo, un pellegrino sulla terra! Ma voi siete qualcosa di più? Potrei parlare a me stesso, ma per queste speranze sono troppo vecchio. Ich bin der Stirn so satt – della fronte son così sazio”. (Gottfried Benn). Non posso impedirmi di ascoltare la sofferenza della porta accanto, il soffitto basso delle decisioni giornaliere, cui dovrei pur dire qualcosa, non solo dare cenni di bancarotta. Il cerchio si sta per chiudere, di cosa potrei allora parlare? Qui, non solo tutti i libri sono stati letti, e non solo la carne è triste, ma anche tutti i libri sono stati scritti. L’insistenza tenace e stupida sulla carta stampata potrebbe nascondere un secondo fine, meno glorioso ma più pratico, quello di fuggire davanti alle condizioni immediate, ai contorni chiari della realtà, per cercare il grembo accogliente di sentimenti immaginari, costruzioni ipotetiche, comunque docili e ragionevoli anche quando vestono la grande pazzia di repentini slanci irosi. «Il mondo delle rappresentazioni – ha scritto Hans Vaihinger – così formato, rende sempre più possibile la condotta. Va tuttavia notato che le forme di rappresentazione, come cosa, proprietà, causa ed effetto, vengono a cadere completamente quando è raggiunto lo scopo; con il loro aiuto è stata facilitata la condotta e reso possibile il procedimento di rendiconto e di calcolo: d’altra parte va altresì ricordato che allorché fanno il loro ingresso le sensazioni desiderate, quelle particolari forme concettuali perdono ogni valore. L’uomo non vuole possedere le “cose”, ma desidera la presenza di certe sensazioni. Le finzioni vengono a cadere, anche quando siano radicate teoreticamente in noi, se il risultato desiderato viene ottenuto. Non si può, certo, negare che il pensiero raggiunga questo risultato pratico solo a costo della sua rigorosità logica; la funzione logica, che viene a trovarsi in quei processi, non si perita di andare incontro ad errori e contraddizioni. In conclusione, il pensiero procede mediante contraddizioni: è questa un’osservazione che abbiamo fatto più volte. Le forme di rappresentazione permangono nell’anima anche quando il loro scopo è raggiunto; in altre parole quelle forme rimangono come residui allorché, mediante i processi logici suindicati, sono soddisfatti i fini pratici. Queste forme hanno costituito comunque l’oggetto della filosofia sino a quando la teoria della conoscenza non le ha dimostrate quali mere forme di origine e valore finzionale». (*La filosofia del come se*, tr. it., Roma 1967, p. 165). Una frustra contraddizione c’è stata sempre, nel dividersi in parti diseguali tra letteratura e vita, tra scritto e azione. Va bene, non c’è differenza, nell’ambito del finalismo che malgrado tutto entra come demiurgo nella migliore delle analisi, ma la differenza c’è, e come, per chi subisce le condizioni di una dicotomia ineliminabile. La teoria abita un pianeta, la pratica ne abita un altro. Poi, entrambi, si acca-

vallano entrando in comunicazione. Niente di inventato nell'uno, niente nell'altro, la realtà vi domina incontrastata. Ma a quale prezzo? La rigidità. Il rigorismo, in base al quale la virtù oltraggiata, in nome dei millenni di sfruttamento, osa alzare la mano giudicante. Anche in questo caso, repentinamente, i due pianeti s'incontrano. Precisi e rigidi: «Possiamo dire che la scienza è caratterizzata da una tenace esigenza di rigore critico, ove l'attributo "critico" sta a indicare che lo scienziato serio non si illude mai di poter raggiungere un rigore perfetto, assoluto, immodificabile. In altri termini: egli tende a conseguire il massimo rigore che gli è consentito dagli strumenti teorici e pratici di cui la comunità scientifica dispone in quel momento. Si tratta di una esigenza alla quale l'estensore del presente saggio attribuisce la massima importanza, tanto da sostenere che essa caratterizza la nozione stessa di razionalità, e quindi va tenuta presente non solo nelle discipline tradizionalmente ritenute scientifiche ma anche nelle ricerche riguardanti i problemi in largo senso etici, come abbiamo illustrato nei due ultimi paragrafi. Trattare razionalmente questi problemi significa, a suo parere, discuterli senza pregiudizi, evitando nel modo più scrupoloso ogni appello esplicito o implicito a certezze assolute. Ma questo tipo di indagine razionale non rischia di condurci a conclusioni scettiche, estremamente pericolose proprio nel campo etico-politico? La risposta è che qui ci troviamo di fronte a un pericolo analogo a quello in cui ci siamo imbattuti quando abbiamo sostenuto, con la più avanzata epistemologia contemporanea, la non assolutezza delle conquiste della scienza. Eppure non si può fare a meno di ammettere questa non assolutezza, sempre che si voglia mantenere distinta la scienza dalla teologia e dalla metafisica; distinzione che per altro è oggi contestata da taluni autori che pretendono di salvare il discorso scientifico mescolandolo e confondendolo con quello teologico-metafisico. Non è difficile però convincersi che una confusione del genere è manifestamente contraddetta dallo sviluppo delle scienze propriamente dette, le quali dimostrano con il loro peso crescente nella civiltà moderna di non aver bisogno di ricorrere a entità teologiche o metafisiche per salvarsi dall'accusa di scetticismo. Il fatto è che taluni ricorrono a questa confusione col preciso intento di salvare, non già il dogmatismo entro le scienze esatte, ma entro il campo delle discipline etico-politiche, dove paventano che il rigore critico li porterebbe a conclusioni sovversive. Un'analisi spregiudicata dei problemi, sia scientifici nel senso stretto del termine sia etico-politici, ci porta invece a comprendere che l'alternativa "o dogmatica fede nell'assoluto o scetticismo" si regge soltanto in una visione statica della cultura: visione artificiale, schematica, astratta, che costituisce l'antitesi del razionalismo storicistico su cui si appoggia la scienza moderna, quando è consapevole della propria struttura e del proprio valore». (Ludovico Geymonat e Giulio Giorello, *Le ragioni della scienza*, Bari-Roma 1986, pp. 22-23).

Bene o male ho abitato questi due pianeti, e nel modo corretto. Corretto, non migliore. Quindi non cedendo né alle sollecitazioni letterarie, né a quelle politiche. Ho le carte in regola. Niente carriera, in nessun campo, né giornalistico né universitario né editoriale né partitico. La purezza prima di tutto. E va bene, possono costruirmi un monumento con tutta la purezza che mi aleggia attorno. Ma qui il problema è differente. Approntando que-

sto libro, mi accorgo che non trova destinatario, non è destinato a riempire vuoti. La cosa era prevista, fino a un certo punto, ma non nella dimensione che minaccia di prendere. Un crollo come quello che si prospetta, per i prossimi decenni, è qualcosa d'impensabile per un uomo della mia età. Ma è anche la cosa più giusta a cui pensare, se non si vuole gettare in mare la bottiglia vuota senza neanche l'ipotetico messaggio dentro. Quale futuro? Quale messaggio? Ancora Geymonat e Giorello: «Noi vogliamo essere critici: critici di noi stessi, critici dei fondamenti della matematica, critici dei fondamenti della fisica, critici dei fondamenti della biologia, ecc., ecc. Soprattutto: noi vogliamo essere critici. Non c'è nessuno che si presenti a dire "io non sono critico". Al contrario, ognuno afferma "io sono critico". Si badi: "sono critico", anche nel modo più banale del termine. Ma noi oggi dobbiamo esaminare che cosa vuol dire essere critici e sviluppare in noi questo spirito critico. La caratteristica della cultura attuale è quella di "voler essere critica". Ma quando poi non sappiamo bene cosa voglia dire "critica", che cosa voglia dire "voler essere", che cosa voglia dire questo "sviluppo" e questo "progresso", non riusciamo più a ben comprendere il vero significato di questa espressione. Per cui oggi uno dei grossi problemi non è tanto quello della struttura della scienza, quanto quello della struttura dello sviluppo scientifico, del progresso scientifico. Che cosa vuol dire? C'è un progresso o non c'è un progresso? Sono problemi che impegnano tutta la cultura. Impegnano la cultura seria, la cultura specifica, la cultura del fisico, la cultura del matematico ed è questa la ragione per cui oggi la figura del filosofo, malgrado che sia vaga, che parli di problemi astratti, è e continua ad essere l'asse della cultura, l'asse del progresso, per cui io come messaggio conclusivo vi direi: fate filosofia, fate magari i matematici, i fisici, gli ingegneri, i progettisti o quel che preferite, ma fatelo sempre con spirito critico perché questo spirito critico è, in sostanza, lo spirito filosofico». (*Ib.*, pp. 33-34).

Lo scritto, come che sia, s'indirizza a un'ipotesi di vita umana, una vita probabile, non sicura, ma immaginabile, dettagliata dal capo alle piante. Un contesto sociale in cui lo stimolo ha ancora la sua funzione, il suggerimento, il chiarimento e perfino la propaganda e la risibile testimonianza. «In tutto volete essere responsabili? Soltanto per i vostri sogni non lo volete essere? Che miserabile debolezza, che mancanza di conseguente coraggio! Niente vi è così proprio, più dei vostri sogni! Niente è più opera *vostra!* Materia, forma, durata, attori, spettatori, – in queste commedie siete tutti voi stessi! E proprio qui avete paura e vi vergognate dinanzi a voi stessi, e già Edipo, il saggio Edipo, sapeva ricavar consolazione dal pensiero che non abbiamo nessun potere su ciò che sogniamo! Io ne concludo che la grande maggioranza della gente deve essere consapevole di alcuni orrendi sogni. Se fosse diversamente, quanto avremmo sfruttato la nostra notturna immaginazione poetica per la superbia degli uomini! – Devo aggiungere che il saggio Edipo aveva ragione, che effettivamente noi non siamo responsabili dei nostri sogni, – come tanto poco lo siamo della nostra veglia, e che la dottrina della libertà del volere ha per madre e padre l'orgoglio e il sentimento di potenza dell'uomo. Io questo lo dico forse troppo di sovente, ma, almeno, non per questo è ancora diventato un errore». (F. Nietzsche, *Aurora*, 28). Ragionevole

programma, che per altro è entrato fin dal primo giorno, possiamo dire, in contrasto con se stesso e quindi radicalmente ridimensionato. Ma un fondo di contatto c'era, vorticoso come una trottola. La proposta sovvertiva, immaginava d'arrivare a sconvolgere le condizioni storiche della ragione, questo ampio mantello sotto cui si sono commesse le peggiori mostruosità del mondo, quindi riversava su di sé tutti gli effetti dissacratori possibili. Benissimo. Tutto questo era previsto, spogli formulari e il resto, espedienti, ingenuità e sviluppi originali. Tutto in regola, almeno secondo i miei gusti, e perfino secondo i miei mezzi. Ma qui l'argomento è altro. Così, non un'aquila ma una persona perbene: «Se ci è lecito adottare le formule di una problematica che maturò proprio a Pisa, logica e filosofia del linguaggio studiano il pensato e il parlato "astratti", come disse Gentile, non avendo interesse per il pensare e il parlare che Gentile disse "concreti", cioè, come egli disse, per l'atto del pensare e parlare in atto. Aperto alle suggestioni naturali ambientali sociali, conscie semi-conscie inconscie, ma abilitato a prenderle in esame, giudicarle, decidere su di esse e oltre di esse; interiormente richiamato, dal profondo, non di lontano né dall'esterno, a volere un valore universale per quanto di meglio pensa e fa: l'uomo non può essere chiuso entro il carcere d'una finità, nella quale rimarrebbe inspiegata la sua pur innegabile aspirazione e ambizione di far cose di valore universale nella scienza e nelle costruzioni economiche e politiche; né può inebriarsi d'una universalità naturale, che lascerebbe inspiegato il suo pur innegabile procedere per iniziative tanto più personali quanto più riescono a risultati universalmente validi: iniziative che debbono esser prese da lui, ché, senza chi s'arrischi, sulla propria responsabilità, a prenderle, esse non nascono né avanzano da sé, e spesso sono tentativi prima di essere riuscite, e indagini che possono sviarsi ed errare, prima di essere vie sicuramente trovate e sicuramente battute. Penso che filosofare oggi sia anzitutto fermare l'attenzione sul nesso di universalità e imprescindibile individualità per cui l'uomo è sempre personalmente se stesso nel suo operare universale per l'universalità». (A. Guzzo, *Etica e teoretica*, Torino 1968, pp. 111-112).

Crolla il libro, non questo libro, ma qualsiasi possibile libro. Ha scritto Georg Simmel: «Se definiamo come cultura i perfezionamenti e le forme di vita più spiritualizzate, i risultati dell'elaborazione interiore ed esterna di essa, ordiniamo questi valori in una direzione in cui non vengono collocati soltanto in base al loro significato concreto. Sono per noi contenuti della cultura in quanto li consideriamo alla stregua di sviluppi potenziali di germi naturali e di tendenze, che superano la misura dello sviluppo della pienezza e della differenziazione che sarebbe raggiungibile in base alla loro mera natura. Un'energia o una disposizione di natura – che certo devono esistere soltanto per essere superate dallo sviluppo reale – costituiscono il presupposto del concetto di cultura. Infatti, dal punto di vista di tale concetto, i valori della vita sono appunto natura "culturalizzata", non hanno ancora il significato isolato che, per così dire, si commisura dall'alto all'ideale della felicità, dell'intelligenza, della bellezza, ma appaiono come sviluppi di un principio che chiamiamo natura, le cui forze e il cui contenuto di idee essi superano in quanto appunto diventano cultura». (*Filosofia del denaro*, tr. it., Torino 1984, pp. 630-631). Nelle condizioni attuali del

mondo, con i grandi sconvolgimenti che si attuano tutti i giorni, con la veloce riscrittura mensile della storia e della geografia, si guarda ad altri mezzi d'espressione, a opere di circostanza. Non più ad un mezzo non solo vecchio e superato, ma anche compromesso con la dottrina che ha retto e giustificato, e in parte continua a reggere e giustificare, questo e l'altro mondo, ogni tipo di dominio e prevaricazione, sotto ogni bandiera. Andate a spiegare la differenza tra questo libro e gli altri. Uno scherzo mica da ridere. Ho conosciuto molti poveracci che tenevano a farmi sapere ciò che avevano fatto. Malgrado la mia profonda riluttanza mi sentivo obbligato ad ascoltarli, senza esprimere giudizi, naturalmente. Per questo vengo considerato freddo: Le smorfie di meraviglia o semplice acconsentimento mi fanno ridere, per cui evito di farle. Do a questi poveracci l'impressione che le loro grandi imprese mi lascino freddo, invece a volte mi sconvolgono perché nel frattempo sto riflettendo sulla profondità della stupidaggine umana.

La gente è stufa di biblioteche e depositi d'obitorio, è stufa della storia, è stufa di ogni cosa che ricordi anche lontanamente il passato sostenuto dalle ideologie. "L'ideologia è una ormonizzazione lirica di sistemi storici". (G. Benn, *Intorno alla natura della poesia*). La gente non sa che anche questa è un'ideologia, ma nessuno può dirglielo, non ascolterebbe. Non ha ascoltato in passato le poche voci sparse, poi sommerse dalla marea uniformante della dialettica marxista. Non ascolta oggi. Non possiamo fingere, scrivendo, che in questi ultimi anni non sia successo altro che qualche folata di vento. "La creazione – ha detto Simone Weil – è, da parte di Dio, un atto non di espansione di sé, bensì di limitazione, di rinuncia". Cercando di spiegare quello che è successo, proprio nel mentre che lo spieghiamo cercheremmo di farlo apparire come se non fosse successo. Il compito dell'analisi, di ogni analisi, è sempre questo. Sigillare nel non accaduto la realtà, limitarsi a guardare le stelle del timone del Carro. "Che bisogno hai di venirmi a interrogare sui segreti della natura, dell'avvenire? Basta che tu ti conosca", ecco la frase che doveva esserci scritta sul frontone del tempio di Delfi. Io che ho vissuto quattro mesi a poche centinaia di metri dal santuario, chiuso praticamente in un lager [2009], non ho mai visto questa scritta. Il mondo cambia. L'essenzializzazione del dire, nel processo intuitivo che si sviluppa insieme alla critica negativa, produce un cambiamento della parola, sia pure circoscritto. Le corrispondenze logiche del fare hanno qui una ridondanza diversa, ogni parola seleziona sempre conoscenze specifiche e separazione ma apre anche a incertezze nuove, a semplicità che non contrastano più con la continua ricerca dell'eccesso. Il contesto complessivo è ostico perché manca in esso la presunta linearità dei processi di causa ed effetto. La comprensione di questa parola essenzializzata è, procedendo avanti con la critica, compromessa. Essa nega e, nel negare, nega anche se stessa. Il fare che si sta remotizzando affievolisce il carico significativo del dire del processo intuitivo, lo trasferisce in una condizione interpretativa che allarga i confini della ridondanza mano a mano che essenzializza la quantità del dire stesso. Un sentimento che aveva il suo significato nel fare, bene radicato nella quantità, qui comincia a sfaldarsi e ad aprire ridondanze che troveranno non più corrispondenze ma occasioni di incontro qualitative, sorprese e inganni, trappole, sbalordimenti, equivoci e



caotiche opportunità di risposta.

Nuove coperture ideologiche si rendono necessarie, e c'è chi sta provvedendo a fabbricarle. Nuovi mezzi, adeguati agli attuali sviluppi della comprensione, si stanno approntando, una nuova analisi dei principi e delle applicazioni pratiche, meccanismi e accumulazioni, istituzioni e idee. Nel frattempo i calzoni ci cadono a pezzi e la gente sghignazza vedendoci andare in giro come vitelli orfani. Normale lavoro di manutentore, se non fosse per la rimessa in causa di un mezzo che sembrava stesse eterno al centro dell'attenzione comunicativa. «Tutti s'intendono sulle parole – scrisse Paul Valéry – il che non vuol dire affatto che ognuno si capisca, e possa mettere sotto le parole un pensiero preciso. – Vuol dire piuttosto che lo scambio avviene senza difficoltà. Questa chiarezza è lo scambio di un'oscurità consentita. È una convenzione. Si conviene che ci s'intende, che ciò che vale per me vale anche per te, *che ciò che tu potresti capire senza batter ciglio, io posso pensarlo dentro di me senza cercare di approfondirlo ulteriormente*. Chiarezza è convenzione. Un'idea è chiara quando noi conveniamo con noi stessi di non approfondirla». (*Quaderni*, tr. it., vol. II, Milano 1986, p. 45).

Ma era evidentemente un'illusione di chierici, tutti intenti al loro classico parlottio. Una tradizione fittizia, che di sghembo arrivava oltre il ghetto, filtrata dai grandi organismi editoriali, a cui rispondevano pattuglie isolate di produzione periferica, dirette a scimmiettare condizioni e forme di quel proficuo somigliarsi, mentre nessuno ha più voglia di ascoltare egloghe. L'inconoscibile Gentile, eccolo chiuso nel suo ottuso sogno autoritario e aperto in modo improbabile a visioni prolifiche per il pensiero: «Questa umanità non è un *Deus absconditus*, non è un Io segreto inaccessibile che, parlando e manifestandosi, esce fuori di sé, si oggettiva e snatura, cessando di essere quel che egli è per se stesso. Esso è in quanto si realizza; e realizzandosi si manifesta. E perciò il pensiero attuale è tutto; e fuori del pensiero attuale lo stesso Io è un'astrazione, da relegarsi nel grande armamentario delle escogitazioni metafisiche: entità puramente razionali e insussistenti. L'Io non è anima-sostanza; non è una cosa, la più nobile delle cose. Esso è tutto perché non è nulla. Sempre che sia qualche cosa, è uno spirito determinato: una personalità che si attua in un suo mondo: una poesia, un'azione, una parola, un sistema di pensiero. Ma questo mondo è reale, in quanto la poesia si sta componendo, l'azione si compie, la parola si pronunzia, il pensiero si svolge e si fa sistema. La poesia non c'era, e non ci sarà; c'è sempre in quanto si compone, o, leggendosi, si torna a comporre. Lasciata, cade nel nulla. La sua realtà è un presente che non tramonta mai nel passato, e non teme futuro. L'eterno, di quella immanenza assoluta dell'atto spirituale, in cui non ci sono momenti successivi del tempo che non siano compresenti e simultanei». (*Introduzione alla filosofia*, Firenze 1952, p. 25).

L'umanesimo di fondo viveva alle spalle di un equivoco mai portato all'incasso, la neutralità del sapere o, comunque, la possibilità di mantenerlo in sospeso, in attesa che la realtà faccia il resto. Un fruscio sotto le frasche, altro che neutralità. L'ombra della foresta non protegge, espone. Non potendo fare altro, qualche volta espone al ridicolo. Al ridicolo dell'esperimento minimale, del rumoreggiare della tempesta in un bicchiere. Escludendo

le pregiudiziali politiche imposte, come quelle dell'amico editore di media dimensione che voleva sì pubblicare il mio testo *Contro l'amnistia*, ma a condizione che uscisse insieme ad altri testi d'opinione contraria, fra cui quello del non mai sufficientemente lodato Toni Negri. O come quell'altro, editore più grosso, che voleva sì pubblicare il mio libro su Stirner, ma a condizione che entrasse nella collana di studi su pensiero politico e religione. Lontano da tutto questo. Va bene. Ma non è stato un vero e proprio sforzo. Rifiutare, dopo tutto, è facile. Basta accontentarsi, guardare altrove, verso una misteriosa affinità tutta da trovare. Sade fa dire a uno dei torturatori di Justine: "Che azione voluttuosa la distruzione! Non ne conosco altre che solletichino in modo più delizioso: non c'è estasi paragonabile a quella che si prova quando ci si abbandona a questa divina infamia". Lavorare in proprio è più difficile, e i risultati sono forse meno condizionati? Non lo so, come non so se si tratta soltanto di una questione di purezza. Giustissima, per carità, non dico di no, ma è proprio la purezza che andavo cercando, oppure una millanteria? Attentamente Valerio Verra: «Come l'affermazione del significato ontologico dell'arte ha richiesto una revisione critica delle principali tendenze dell'estetica del secolo scorso e, in particolare, una critica rigorosa dell'estetica kantiana rimasta in essa determinante, così l'affermazione della funzione intrinseca e costitutiva dell'ermeneutica rispetto alla coscienza storica si sviluppa e si fonda attraverso una disamina storico-critica degli sviluppi di quelle correnti che hanno dedicato maggiore attenzione al problema della coscienza storica e che si sogliono designare con il nome di storicismo. Questo anzi, secondo Gadamer, è il fine precipuo della sua opera e la caratterizza anche rispetto a quella di Heidegger a cui pure per tanti versi si richiama. In altri termini mentre Heidegger ha considerato il legame tra ermeneutica e coscienza storica soprattutto con intento ontologico, per impostare su nuove basi il problema dell'essere, Gadamer si propone invece di muovere dal riconoscimento della portata ontologica dell'ermeneutica per spiegare la storicità del comprendere in modo diverso e più adeguato rispetto a quello dello storicismo. Lo storicismo infatti ha avuto il merito, con Dilthey, di aver colto l'innalzarsi della coscienza a coscienza storica (*historisches Bewusstsein*) e di aver scorto nella ragione storica (*historische Vernunft*) l'attuarsi della potenziale infinità dello spirito. Ma nello sforzo di legittimare tale processo Dilthey si è lasciato ancora suggestionare troppo dall'esigenza cartesiano-illuministica di oggettività, impostasi con i successi delle scienze della natura, e perciò gli è sfuggito il carattere positivo di "esperienza storica" proprio della stessa comprensione della storia e del passato. In altri termini Dilthey ha creduto di attingere un'oggettività specifica nelle scienze dello spirito adottando il modello filologico-estetico di ermeneutica prospettato da Schleiermacher e il cui criterio è la ricostruzione puntuale e congeniale dell'opera e dell'intendimento dell'autore che in essa vive e si esprime. Così per Dilthey tutto nella storia diventa comprensibile in quanto la vita e la storia hanno un loro senso come le lettere di una parola ma in tal modo, sempre secondo Gadamer, la comprensione storica viene ridotta a un'operazione del tipo di quella di "decifrare un testo", secondo un modello estetico di ermeneutica come ricostruzione del passato che non elimina, ma aggrava l'estraniamento della coscienza nel rapporto con la

tradizione. Soltanto con la fenomenologia, e soprattutto con Heidegger, si ha invece il superamento di una concezione in fondo soggettivistica della coscienza storica, e la storicità dell'esistenza e l'appartenenza a una tradizione non sono più considerate come limitazioni soggettive destinate inevitabilmente a precludere la purezza e oggettività della comprensione storica, bensì come condizioni positive, feconde e ineliminabili del comprendere nella sua perenne apertura verso il futuro. Ma tutto questo comporta l'abbandono di una abitudine di pensiero che si è radicata con l'illuminismo – e che spesso le correnti romantiche con la loro polemica si sono limitate a rovesciare – secondo la quale l'oggettività della comprensione storica scaturirebbe dalla eliminazione dei "pregiudizi". In realtà i "pre-giudizi", molto più dei giudizi espliciti e consapevoli, costituiscono necessariamente la realtà storica dell'uomo e esercitano una funzione insostituibile nella comprensione storica che non è frutto di una soggettività astratta, ma piuttosto l'inserirsi continuo della coscienza in un processo della tradizione in cui si mediano passato e presente. Il "circolo ermeneutico" per cui nel comprendere si ha sempre, da un lato, l'anticipazione del "senso" totale e, dall'altro, la determinazione di questo senso in base e in riferimento alle sue parti, non deve quindi essere giudicato negativamente, come un inconveniente o un limite metodologico, ma è la struttura ontologica del comprendere come continua "fusione di orizzonti" in cui entrano in giuoco e vengono modificati e sviluppati il senso tanto del passato che del presente, tanto la tradizione quanto l'interprete. Ma allora la distanza temporale, usualmente considerata come il principale ostacolo per la comprensione storica, come il fondamento della sua estraniamento, appare come condizione essenziale e feconda di essa, perché, ben lungi dallo scavare un abisso incolmabile tra la verità del passato e quella del presente e del futuro, dischiude lo spazio per un loro incontro sempre nuovo e sempre diverso, in una linea di sviluppo illimitato». ("Ontologia e ermeneutica in Germania", in "Rivista di Sociologia", n. 25, gennaio-dicembre 1973, pp. 111-120).

Il rifiuto delle cerimonie altolocate della macchina culturale, anche al più modesto livello dell'impegno universitario, ha avuto un senso nella vita di molti di noi, e non sarò io qui a rimetterlo in discussione. Ma considerandolo adesso, dalla sponda del non ritorno, mi sembra che in esso sia mancata una risposta positiva, ci si è accontentati solo dell'aspetto negatorio. Ha scritto Jacques Blondel: «L'affrancamento libera da ogni pregiudizio di ordine etico e sociale. Così si sviluppano diverse vite, come in un fascio, e ciascuna traduce una totale liberazione di fronte alla società e alla morale. C'è una volontà di rottura col mondo, per meglio cogliere la vita nella sua pienezza e scoprire nella creazione artistica ciò che la realtà rifiuta. È il risveglio, la vera utilizzazione di virtualità ancora insospettate. È incontestabile che questa liberazione è necessaria. Essa può essere provata in forma più intensa da coloro nei quali i valori etici sono più tenacemente radicati». (*Emily Brontë. Expérience spirituelle et création poétique*, ns. tr., Paris 1955, p. 406). Avremmo dovuto usarlo noi quel sapere, che spesso vent'anni fa era ancora da costruire, sulle spoglie teoriche e storiche di un passato impreciso che, a vent'anni dalla fine della guerra, serpeggiavano senza riuscire a trasformarsi in cosa viva. E avremmo dovuto usarlo quel filone, nelle nostre cose e nei

nostri strumenti. Senza la macchina statale e senza le sue garanzie, questo è ovvio. Ma il filosofo non riesce a capire tutto ciò, Hegel per primo. «Lo Stato in quanto libertà, appunto, universale e oggettiva nella libera autonomia della volontà individuale; – il quale spirito reale ed organico a) di un popolo b) attraverso il rapporto dei particolari spiriti nazionali c) si realizza e si manifesta nella storia universale a universale spirito del mondo; il cui *diritto* è il *supremo*. Che una cosa o un contenuto, il quale è posto solo secondo il suo *concetto* o come esso è *in sé*, abbia l'aspetto dell'*immediatezza* o dell'*essere*, è presupposto dalla logica speculativa; una cosa diversa è il concetto, il quale è per sé *nella forma del concetto*: questo non è più un che d'immediato. – Ugualmente è presupposto il principio che fissa la partizione. La partizione può anche essere riguardata come predichiarazione *storica* delle parti, poiché i vari gradi devono prodursi sulla base della natura del contenuto stesso, come momenti di sviluppo dell'idea. Una partizione filosofica in genere non è esteriore, non è una classificazione esterna di una data materia, fatta secondo alcuno o più criteri di partizione ricevuti, ma è la distinzione immanente del concetto stesso. – *Moralità e eticità*, che comunemente valgono come sinonimi, son qui prese in significato essenzialmente diverso. – Per altro anche la rappresentazione sembra distinguerle; l'uso linguistico *kantiano* si serve a preferenza dell'espressione *moralità*; allo stesso modo che i principi pratici di questa filosofia si limitano unicamente a questo concetto, e rendono persino impossibile il punto di vista dell'*eticità*, anzi persino espressamente la distruggono e la sdegnano. Ma quand'anche moralità e eticità, in conformità della loro etimologia, fossero sinonime, ciò non impedirebbe di giovarsi di queste, una volta diverse parole, per concetti differenti». (*Lineamenti della filosofia del diritto*, tr. it., Roma-Bari 1979, pp. 57-58).

Siamo stati capaci di fare questo lavoro? Penso di no. Quali sarebbero oggi le condizioni del crollo se quel lavoro fosse stato fatto, senza paramenti rossi? Non è dato saperlo. Certo potevano anche essere diverse. Ma non è questo il punto, la verità è che non abbiamo saputo fare il nostro lavoro, che non era solo quello di dire, ma di dire sapendo dire, trovando il modo di dire, non accantonando problemi di metodo di fronte all'urgenza dei contenuti che, strano a dirsi, adesso che vedo le cose con la dovuta chiarezza dell'età, potevano anche aspettare. Abbiamo alimentato in questo modo il terrorismo dei contenuti, l'anima nera del senso dilagante, perché della loro sostanza si pascessero inappagabili visceri provvisori. Fare il bene prima di tutto, solo dopo cercare di farlo bene. In modo penetrante, Jean-Paul Sartre: «Fare il Male per il Male significa esattamente fare per deliberata volontà il contrario di ciò che si continua a dichiarare Bene. Significa volere ciò che non si vuole – poiché si continuano ad aborrire le potenze malvagie – e inoltre non volere ciò che si vuole – poiché il Bene si definisce sempre come l'oggetto e il fine della volontà profonda. Se si decidesse di colpo di affermare il Bene, la coscienza sarebbe di nuovo d'accordo con se stessa, il Male si trasformerebbe di colpo nel Bene e, oltrepassando tutti gli ordini da esso non fondati, emergerebbe nel nulla, senza Dio, senza giustificazioni, con una responsabilità totale». (*Baudelaire*, ns. tr., Paris 1946, pp. 80-81). Troppo fiduciosi del meccanismo solido della storia, diretto verso il bene, non ci siamo accorti di quanto ci allon-

tanavamo dalla realtà, tutt'altro che orientata verso questi ideali di purezza e perfezione. Abbiamo mutuato comportamenti altrui a nostro esclusivo beneficio, nostro, cioè di autori di piccoli fogli cosiddetti alternativi, forniti di un'autorevolezza cerimoniale proveniente dal riciclaggio degli oggetti prodotti in accomandita col nemico. Questo è stato lo stesso errore di Gentile per come è stato indicato da Henry Silton Harris: «Il problema dell'azione politica, per un idealista attuale, è contenuto non tanto nella domanda di ciò che dovrebbe essere fatto quanto in quella di come dovrebbe essere fatto. Su ciò che dovrebbe essere fatto gli idealisti attuali, in quanto esseri umani nati in determinati contesti storici, sono portati a discordare quasi, se non completamente, quanto le altre persone. Ma perché la loro filosofia significhi qualcosa, deve fornire ad essi criteri di comprensione dei disaccordi. Questo è il punto nel quale il dualismo di teoria e pratica deve essere attaccato; il valore pratico dell'idealismo attuale consiste nella sua insistenza senza compromessi sulla unità dialettica di metodo e risultato. L'unità reale del metodo e l'unità ideale dello scopo sono i due ruoli dell'io nella "logica del concreto" che rese così perplesso Roger Holmes. Da una parte l'io trascendentale appare come una realtà dalla quale inizia la dialettica, dall'altra come un ideale verso il quale essa muove. Rendere esplicita l'unità sostanziale di questi due aspetti, la stella del mattino e quella della sera, per così dire, è lo scopo più elevato della vita cosciente. Abbiamo prima avanzato l'idea che l'idealismo attuale parta da una concezione della "natura" completamente protagorea, o il mondo come "dato"; dato e tuttavia non dato poiché nulla assolutamente può realmente essere "considerato come dato", e portare ordine nel caos dipende interamente da noi. Portare ordine nel caos significa stabilire un mondo di esperienza che sia condiviso senza ambiguità; e così, in termini che sono appropriati tanto a Protagora come a Gentile, possiamo dire che l'io trascendentale è l'ideale di un "logo comune". Ma un "logo comune", una comunità coerente di esperienza, non è nemmeno uno scopo possibile, a meno che non si abbia qualche assicurazione che noi di fatto lo condividiamo come scopo sin dall'inizio. Un accordo circa il contenuto dello scopo, anche supponendo che si possa raggiungere, non fornirebbe una tale assicurazione, poiché fintanto che lo scopo rimane da raggiungere noi non possiamo scoprire se l'"accordo" sia qualcosa più che una ambiguità verbale. Proprio quando ci aspettiamo di vedere i frutti dei nostri sforzi ci capita di scoprire che sono stati inutili. Ma, se possiamo concordare su di un metodo per raggiungere i nostri intenti, siamo tuttavia a prova di un tal genere di disillusioni, poiché le ambiguità saranno risolte quando e dove sorgeranno e, per di più, vi è una speranza sempre rinnovantesi che persino i disaccordi espliciti circa il contenuto dello scopo possano, dopotutto, quando siamo infine costretti a scegliere tra di essi, risolversi soltanto in ambiguità. Nel frattempo, proprio il fatto che questi disaccordi sono riconosciuti e tollerati è la prova che lo scopo della nostra attività è una riconciliazione genuina e non artificiale. La reale comunanza del metodo è così l'espressione immanente della comunanza ideale dello scopo. Alla luce di questa concezione è immediatamente evidente che nessun idealista attuale avrebbe dovuto allinearsi con i fascisti dopo la instaurazione della dittatura, nel gennaio del 1925, poiché la dittatura era la negazione pratica del diritto degli

antifascisti ad esprimere i loro dissensi dal partito dominante in maniera pubblicamente efficace. La negazione verbale o teoretica di questo diritto, più o meno contemporanea al movimento fascista, non era in se stessa una barriera insuperabile alla cooperazione. Richiedere un riconoscimento esplicito della comunanza di metodo sarebbe autocontraddittorio, perché, dal momento che questa comunanza è un presupposto della cooperazione cosciente, non può essere conseguita dalla cooperazione cosciente ma deve rivelare a se stessa la coscienza come già presente; nella maggior parte dei casi è certamente meglio che essa rimanga inconscia, implicita, presa per vera. Tentare di renderla esplicita per ottenere l'accordo in un conflitto meramente teoretico significherebbe rischiare di distruggerla, e subire il destino del cane della favola che lasciò cadere l'osso che aveva in bocca per afferrare la sua immagine riflessa nell'acqua. Tutto ciò che interessava era vedere fino a che punto i fascisti fossero pronti a mettere in pratica le loro negazioni teoretiche. A questo riguardo l'esperienza squadrista era un tristo presagio; e la miglior cosa sarebbe certamente stata quella di contrastare la loro negazione, nel momento in cui essa assunse forma pratica, con una contronegazione anche più forte. In altre parole lo Stato avrebbe dovuto intraprendere una rigorosa azione di polizia contro lo squadristo non appena esso sollevò la sua brutta faccia. Ma se assumiamo, come fece Gentile con altri conservatori, che lo Stato non si oppose perché era moribondo e aveva perso il potere di affermare se stesso, la cooperazione divenne legittima come il mezzo migliore per garantire che la comunità fondamentale non sarebbe stata posta di nuovo nel nulla. L'instaurazione della dittatura nel 1925 annullò tale speranza, rendendo così illegittima ogni ulteriore cooperazione». (*La filosofia sociale di G. Gentile*, tr. it., Roma 1973, pp. 436-437).

Nell'esperienza della rivista "Anarchismo", poniamo, non sono riuscito a costruire un tessuto realmente diverso al dire, non tanto come involucro, su cui si appuntavano invece le attenzioni dei critici malevoli, quanto sul modo di mettere in circolazione i contributi analitici, che l'involucro a volte sacralizzava o annegava in un impreciso arnese sacrificale, autotortura e strumento per terrorizzare gli altri, riflesso del rullo compressore accademico che, nel frattempo, metteva in mostra impensabili capacità di recupero. Anche l'uso aggettivale aggressivo venne interpretato come segno del dominio, su di un ristretto territorio, questo è mio, per intenderci, e l'impressionismo critico iniziale, con tutte le sue buone intenzioni, venne a decadere in luogo comune del ghetto, palleggiamento inoffensivo di aggettivi altrove inusitati, ma sempre graffianti più o meno come la coda d'una colomba. Mi inoltro nel deserto e smetto di pronunciare la parola del conforto. Non ho compagno che mi affianchi né occhi in cui rispecchiare la mia paura. Qui non c'è dimora dove posso riposare né obiettivo da raggiungere, sia pure contrastante con me e da combattere, la via che non vedo, ma intuisco soltanto, si indirizza verso la desolazione, quindi devo prepararmi alla solitudine, essa è collocata in modo da non essere vista dal mondo e non può individuarsi seguendo l'ordine canonico del possesso. È la via che indica l'essenza dell'azione, il suo remoto uno che è, ma la indica negandola, per cui se cado nella trappola della chiarezza sono respinto verso la produzione e il possesso. La trappola può

essere messa in sospetto, non può essere conosciuta. Nel mondo ogni trappola è invece positiva non esistendo la negazione. L'apparenza del mondo confonde ogni aspetto e unifica l'apprensione del possesso in una smania sempre più grande, che mai si arresta. Non ho tra le mani la qualità, non potrò mai averla, ma posso esperirla nell'azione, come se questa esperienza prendesse forza e riflettesse quella del mondo. La sua diversità mi dice che la qualità nell'azione è una esperienza determinata e personale, che coinvolge la totalità della mia persona, non l'espressione generalizzata di un oggetto specifico che accade per il residuo di cui ho cognizione nel mondo. L'apertura mi mette nelle condizioni diverse della desolazione, dove ciò è reale.

La rivoluzione, frattanto, si scambiava le parti col potere, terminologie in primo luogo. Forniva e riceveva, bilancio altamente attivo, quindi in perdita. A vendere molto di questa roba, tipo qualità della vita per intenderci, ci si rimette. Meglio comprare. Ma nell'acquisto bisognava presentarsi con impegni tecnici che ormai non si sapeva dove assolvere, vista l'improvvisa e precoce riduzione dei flussi. «Il filosofo – scrive Platone – accanto alla città è come un grande e nobile cavallo, per la sua grandezza un po' pigro e bisognoso di essere stimolato da un tafano». (*Apologia*, 30c). A leggere un comunicato rivendicativo vengono i brividi, e si può capire meglio oggi come questi comunicati giocarono il loro triste ruolo di decorazioni nel travestire un'energia realmente rivoluzionaria, agghindandola per come venne mostrata, e quindi in modo spettacolare uccisa, nel corso di quindici anni, ci si facevano i complimenti reciprocamente. Si mostravano muscoli intellettuali prefabbricati a un pubblico di dementi, racchiuso nel pieno della propria opacità sonora nelle roccaforti accademiche, quindi anche politiche, che imparava a leggere ideologia liquida. Ancora Verra: «La concezione dell'ermeneutica come semplice ricostruzione del significato originario di un testo dovrà quindi essere respinta, non perché il processo ermeneutico intenda il testo “meglio” dell'autore, ma perché lo intende “necessariamente” in modo sempre “diverso” e, così, realizza storicamente la verità tanto dell'interprete che del testo nell'orizzonte della loro comune finitezza. Per questo verso ancora il modello di comprensione storica più adeguato non è offerto da Schleiermacher o dallo storicismo, ma piuttosto da Hegel, appunto perché per Hegel la comprensione storica non è semplice “ricostruzione” del passato, ma “integrazione” dialettica e speculativa di esso con il presente in un processo di mediazione che non è frutto della “riflessione esterna”, ma è il movimento stesso della verità realizzantesi nella storia. E proprio oggi, secondo Gadamer, è possibile accogliere la verità della concezione hegeliana della coscienza storica senza pericolo di cadere in una metafisica dell'infinito, perché con Heidegger si è chiarita non solo l'impossibilità definitiva di tale metafisica, ma si è anche individuata nella finitezza la condizione essenziale del dischiudersi della verità come “accadere” nel plesso unitario di storia e linguaggio. Riconosciuta la connessione profonda tra ontologia e ermeneutica risulta infatti impossibile ed assurda ogni pretesa di intendere e cogliere come “senso totale della storia” quella totalità di senso che si deve sempre cercare e comprendere nella storia e nella tradizione, e così pure ogni pretesa di convertire l'universalità e continuità del processo ermeneutico in un sapere

comunque assoluto. Il significato del rapporto necessario tra tradizione e processo ermeneutico e della possibilità di una funzione critica di questo processo è stato infine approfondito proprio attraverso la discussione emersa dal confronto tra l'universalità del problema ermeneutico e i problemi inerenti alla struttura sociale e intersoggettiva del linguaggio e quindi della coscienza storica. Come già si è accennato, infatti, Habermas è d'accordo con il pensiero ermeneutico nella polemica contro l'autocomprensione oggettivistica delle scienze dello spirito e contro la "falsa coscienza" dei suoi "esecutori testamentari fenomenologici e linguistici". Ma proprio perché ne riconosce la funzione e validità, Habermas crede di dover mettere in guardia il pensiero ermeneutico dalla tendenza a ontologizzare il linguaggio e a ipostatizzare la tradizione, in una parola a chiudersi in un "Idealismus der Sprachlichkeit". Assolutizzare l'ermeneutica significa infatti negare ogni ulteriore necessità di riflessione critica rispetto alla tradizione, e a questo proposito, secondo Habermas, è sintomatica l'ostilità di Gadamer nei confronti del problema metodologico in quanto tale, quasi tale problema comportasse in ogni caso una resa incondizionata ai criteri riduttivistici del pensiero scientifico e oggettivante. Eppure tanto la sociologia quanto la psicoanalisi attestano la necessità di una comprensione metaermeneutica e funzionalistica del linguaggio. In altri termini l'ermeneutica deve trapassare in critica dell'ideologia nella misura in cui il linguaggio è strumento non solo di comunicazione e di consenso, ma anche di potere, ed è ideologico precisamente quando questa sua funzione strumentale non vi è espressa. Analogamente ben diversi sono gli inganni e le difficoltà che sorgono all'interno di un linguaggio, da quelli che invece concernono un intero linguaggio quando si verifica il caso, accertato dalla psicanalisi, di una comunicazione sistematicamente disturbata. L'universalità dell'ermeneutica sarebbe legittima, secondo Habermas; se vi fossero sempre garanzie sufficienti che l'assimilazione della tradizione e il consenso nascano da una comunicazione non disturbata e non mistificata, mentre, in caso contrario, occorre ammettere un principio critico diverso dalla continuità ermeneutica, secondo un'esigenza già avanzata dall'illuminismo e che Gadamer non ha riconosciuto perché muove da una concezione inadeguata dell'illuminismo, visto sostanzialmente secondo gli schemi dello storicismo ottocentesco. D'altra parte, per Gadamer, contrapporre la riflessione critica alla appropriazione spontanea di una tradizione che si perpetuerebbe "naturalmente", significa riproporre una concezione oggettivistica e dogmatica della riflessione. Già all'interno del linguaggio si ha una riflessione che ne spiega la dinamica, anche se essa va distinta da quel tipo di riflessione esplicita e tematizzata che la cultura occidentale ha chiamato scienza. Il linguaggio inoltre non è affatto un semplice rispecchiamento acritico di processi storici e sociali, né questi processi (come pure quelli psichici) possono essere contrapposti come fondamento reale alla dimensione ermeneutica come soprastruttura univocamente e estrinsecamente condizionata. La realtà non è qualcosa che accade "dietro le spalle" del linguaggio e, viceversa, lo stesso linguaggio è già sempre un accadere che incide, modificandola, sulla tradizione in cui opera e a cui si riferisce. Come si vede, negli ultimi sviluppi della problematica della coscienza storica, nel quadro dell'ontologia ermeneutica, riemergono le linee fundamenta-



li di quel dibattito sull'unità o opposizione tra critica e storia, tra riflessione e tradizione, tra metodo e verità che tanto peso aveva avuto nel periodo classico della filosofia tedesca, dall'illuminismo, al criticismo all'idealismo. Ma questa volta il termine di confronto delle posizioni contrastanti non è una ragione matematizzante oppure trascendentale, dialettica oppure speculativa, bensì il linguaggio inteso in modo da adempiere a quella funzione di trascendimento della soggettività e della riflessione estrinseca che Hegel aveva attribuito allo spirito; appunto perché, osserva Gadamer, "il fenomeno del linguaggio, rispetto al concetto di spirito che Hegel ha preso dalla tradizione cristiana, ha la prerogativa, consona alla nostra finitezza, di essere infinito come lo spirito, e tuttavia finito come ogni accadere". In quanto però questo accadere è visto come una dialettica di integrazione di significati, come un'incessante mediazione storico-speculativa, sia pur sempre nei limiti della finitezza, sembrano attenuati o del tutto scomparsi i toni catastrofici e apocalittici propri della polemica di origine nichilistica e esistenzialistica contro la coscienza storica e i suoi sviluppi ormai secolari, anche se permane operante l'insegnamento heideggeriano sull'intrinseca finitezza e temporalità di tale coscienza, che appunto perciò è essenzialmente ermeneutica». ("Ontologia e ermeneutica in Germania", *op. cit.*, pp. 121-126).

Si doveva approfittare di più delle dissonanze, approfondire fino in fondo i disequilibri e gli sconcerti teorici, non averne quasi paura, un timore reverenziale derivante dalle mancate congratulazioni dei gestori dell'ordine culturale vigente. Continua Sartre: «Perché la libertà vertiginosa, deve scegliere di avere infinitamente torto. Così essa è *unica*, in questo universo che è tutto impegnato nel Bene: ma bisogna che essa aderisca interamente al Bene, che lo mantenga e lo rafforzi, per potersi gettare nel Male. E colui che si dannava, acquista una solitudine che è come l'immagine indebolita della grande solitudine dell'uomo veramente libero. In un certo senso, egli crea: in un universo in cui ogni elemento si sacrifica per contribuire alla grandezza dell'insieme, egli fa apparire la singolarità, vale a dire la ribellione di un frammento, di un particolare. Con questo, si è prodotto qualcosa che prima non esisteva, che niente può cancellare e che non era affatto preparato dall'economia rigorosa del mondo: si tratta di un'opera di lusso, gratuita e imprevedibile. Notiamo qui il rapporto tra il Male e la poesia: quando, per soprappiù, la poesia assume come argomento il Male, le due specie di creazione con responsabilità limitata si collegano e si fondono, e noi abbiamo allora un fiore del Male. Ma la creazione deliberata del Male, cioè l'errore, è accettazione e riconoscimento del Bene. Essa gli rende omaggio e, dichiarandosi essa stessa malvagia, ammette di essere relativa e derivata, e tale da non esistere senza il Bene». (*Baudelaire, op. cit.*, p. 81). Invece non ci si allontanava mai abbastanza dalla carreggiata comune, anche a costo di diventare, questa volta con un buon motivo, veramente illeggibili. Si mantennero idilli che oggi mi appaiono sconcertanti scambi che si potevano evitare, segni di riconoscimento delle altrui pietà compromissorie, le quali in fondo indicavano un'incerta coscienza della propria rigidità, scalinate doppie da salire. Personalmente sono entrato in territori di aperta contestazione, dove le armi erano in corso di fabbricazione, ma mi sono portato dietro i vecchi arabeschi di famiglia. Avrei potuto buttarli via? Non

lo so. Non si può sapere quello che si può fare o non si può fare, specie fondandosi sulle riflessioni del poi. Tutto appare semplice fra gli addobbi rossoneri e invece non lo è. Ciò non deve suonare giustificazione, solo possibile disponibilità a discorsi critici, ancora da fare. Sui confini, in genere, si pongono marchingegni di difesa, ed io ne ho costruiti, forse abbastanza solidi. Ed era un contributo all'ordine, che per un rivoluzionario è il delitto peggiore. «La forma logica – precisa Nicolai Hartmann – non è un fattore di addormentamento del progresso ma piuttosto, e soprattutto, la sua molla. Naturalmente questo rapporto non dipende soltanto dalla forma logica. Essa non fa che favorirlo. Piuttosto, bisogna vedere il rapporto stesso su una base più ampia. Un bene spirituale, per essenza, non può essere che universale, aperto a tutti, di tutti coloro che lo intendono. Il possesso materiale divide, quello spirituale unisce gli uomini. Una cosa non può avere due proprietari, un contenuto spirituale, invece, non può limitarsi ad uno solo. È qualcosa che si dà via, eppure resta nostro. In nessun campo questa legge ha un compimento più rigoroso che in quello della conoscenza, ogni nuova conoscenza, appena raggiunta, non appartiene già più al suo scopritore soltanto, ma a chiunque la intenda. Lo scopritore può bensì celarla ad arte; ma così facendo la destituisce del suo senso, che sta appunto nella sua forza di convinzione, nell'esser di guida e di impulso, nell'essere una forza motrice, qualcosa di comune. Se invece egli ne adempie il senso, la espone, le conferisce cioè la forma logica e obiettiva del pensiero – né la storia conosce esempio di altri procedimenti oltre a questo –, ecco che essa lo ha già superato ed è andata ad accrescere il patrimonio dello spirito obiettivo. Questa legge ha però il suo rovescio, la sua legge complementare. L'espansività e l'universalità hanno un limite nella capacità di ricezione dei co-viventi. Non è che ogni cognizione appartenga in generale, indipendentemente da ogni scelta, a chiunque ne senta parlare. Ma appartiene sempre e solo a quelli che hanno davvero la capacità di farla propria. Il coglimento è legato a condizioni preliminari. Si tratta di un limite che non dipende dall'essenza della cognizione, ma dallo stato in cui si trova il sapere degli uomini che compongono una data società. Nessuno può "consegnare" a un altro una determinata acquisizione conoscitiva, se questi non ha la forza di capirla. La crescita intellettuale si può solo favorire, non conferire. L'altezza vuol essere conquistata, dal basso e senza lacune; ogni lacuna a un dato livello comporta un'impotenza intellettuale che si perpetua in tutti i livelli superiori. Ciascuno deve riuscirci da sé. È questa una dura legge, che rende incomunicabile un bene spirituale a chi non è in grado di possederlo e lo esclude dalla comunanza con quelli che ne partecipano. Non si tratta di invidia, di arbitrio di uomini, di occultamento indebito: nessuno può mutare questa situazione. In questo senso, si può parlare di carattere esclusivo della cultura. Questa legge limita di fatto la libertà dell'individuo. La cultura seleziona gli uomini in base alla loro disponibilità e sufficienza, secondo la loro attitudine e le loro doti di serietà e dedizione obiettiva. Chi non è adatto, impegnato, resta a guardare dal di fuori e può darsi le arie che vuole, mettersi in mente quello che vuole. La durezza di questa legge è tale solo nei riguardi dell'individuo». (*Il problema spirituale*, tr. it., Firenze 1971, pp. 523-524).

Un segno piramidale di povertà, ecco come appaiono oggi molte rinunce. Abbiamo ri-

nunciato alla sorella del sole. Non si sono saldati i conti con la linguistica, con la psicologia, con la mitologia, con tutto un vasto territorio di fermenti che venivano retoricamente lasciati indietro, nelle fredde mani di inginocchiati rifacitori di versi, per cui adesso siamo arrivati all'attuale desolazione del monopolio, che come tutti i monopoli non si dà stupidamente pensiero del mercato. Con quegli strumenti avremmo capito meglio dove stavano andando le apologie di un mondo perfettibile, apparentemente utopistiche, in realtà tutt'altro che remote. A questo progetto dissolutorio della cultura umanistica, chiuso in una cornice riduttiva, abbiamo dato tutti il nostro contributo, piccolo o grande. Abbiamo fetizzato la tecnologia del risultato. «In complesso i *metodi scientifici* sono un risultato della ricerca importante almeno quanto qualsiasi altro risultato: sulla conoscenza del metodo si basa infatti lo spirito scientifico e, ove quei metodi andassero perduti, tutti i risultati della scienza non potrebbero impedire un rinnovato dilagare della superstizione e dell'insensatezza. Le persone prive di spirito possono *imparare* quanto vogliono dai risultati della scienza: dalla loro conversazione, e soprattutto dalle ipotesi in essa contenute, si noterà sempre che mancano di spirito scientifico: non possiedono quell'istintiva diffidenza verso gli erramenti del pensiero la quale, in seguito a un lungo esercizio, ha messo radici nell'anima di ogni uomo scientifico. In genere ad esse basta trovare su una cosa un'ipotesi qualsiasi per entusiasmarsene e pensare che con ciò sia fatto tutto. Per esse, possedere un'opinione già significa diventarne fanatici e riporsela da allora in poi in cuore come convinzione. Di fronte a una cosa non spiegata, si riscaldano per la prima idea che vien loro in mente e che assomigli a una spiegazione: dal che si producono di continuo, soprattutto nel campo della politica, le peggiori conseguenze. – Per questo oggi ciascuno dovrebbe aver imparato sin dalle basi almeno una scienza: allora saprebbe che cosa sia un metodo e quanto necessaria sia la massima riflessione. Questo è un consiglio da dare soprattutto alle donne, che oggi sono le vittime senza scampo di tutte le ipotesi, soprattutto quando queste fanno un'impressione di ricchezza di spirito, fascino, vitalità, vigore. Anzi, a ben guardare, si nota che la grandissima parte di tutte le persone colte desidera tuttora da un pensatore convinzioni e nient'altro che *convinzioni*, e che solo una piccola minoranza vuole *certezza*. Quelle vogliono esser fortemente trascinate per ottenere così anch'esse un aumento di forza; queste poche possiedono quell'interesse oggettivo che prescinde da vantaggi personali, anche da quello dell'aumento di forza prima menzionato. Su quella classe, di gran lunga preponderante, si fa conto ovunque il pensatore si comporti e si definisca come *genio*, dunque si atteggi a uomo superiore al quale spetti l'autorità. Il genio di quella specie, in quanto attizza l'ardore delle convinzioni e suscita sfiducia contro lo spirito prudente e modesto della scienza, è un nemico della verità, per quanto possa invece ritenersene l'ammiratore». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 635). Il grande geometrico contorno dei fatti che abbiamo mosso, quando l'abbiamo fatto, ha avuto una valutazione decisamente inadeguata. Il potere è andato oltre le fumanti attese programmatiche di conquiste supposte a breve scadenza, ha gestito, per conto di futuri comitati centrali, una condizione di bisogno che in questo modo è annegata provvisoriamente in una compartecipazione del disastro. Nel

frattempo gli altisonanti termini critici sono usciti dalle orgogliose sicurezze, adesso abitano il limbo del ridicolo. E come segno di tale confusione, le parole di Kuno Fischer: «Il modo in cui qui, nelle *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, del 1797, Schelling concepisce e presenta il volere, inteso come il fondamento più profondo dello spirito e del mondo, ci porta spontaneamente a ricordare, già nella terminologia, la dottrina di Schopenhauer: “il mondo come volontà e rappresentazione”. Schopenhauer propone la sua filosofia proprio nel medesimo modo: proprio così egli fa scaturire dalla nostra conoscenza immediata di noi stessi la prospettiva per la quale la volontà costituisce il nostro io più profondo, il nucleo del nostro essere, e, dunque, il nucleo di ogni essere». (*Schellings Leben, Werke und Lehre*, 7° vol. della *Geschichte der neuern Philosophie*, ns. tr., Heidelberg 1923, p. 310).

Non abbiamo salvato la cultura, perché non c'era nulla da salvare, non abbiamo però neanche proposto una trama differente, e ciò nell'equivoco di una soluzione definitiva ormai prossima. “Se l'uomo – scrive René Char – non chiudesse sovranamente gli occhi, finirebbe col non vedere più quello che vale la pena di essere guardato”. L'equivoco storico dell'avvento imminente, la rivoluzione salvatrice, ci ha sottratti a questo compito, lasciandoci girovagare in poco salubri territori d'attesa, dove le deficienze non venivano colmate, considerandole come disfunzioni d'una macchina che tanto non sarebbe mai stata usata. La rivoluzione non era alle porte, neanche nell'ottica ottimistica di chi non la riteneva mutuabile dai cliché marxisti e, in ogni caso, quando anche una siffatta evenienza si fosse verificata in tempi brevi, come potrebbe accadere in futuro, sarebbe stato soltanto un modificarsi delle condizioni di lotta, quindi un ripresentarsi di necessità culturali differenti, ma altrettanto necessarie. Nell'urgenza delle cose da fare, anche quelli che come me avevano chiaro questo punto di vista, non seppero trovare il tempo per fornire gli strumenti culturali. Il lavoro di maniera fatto in questa direzione, adesso lo trovo insufficiente, e me ne faccio colpa in prima persona. Accetto quindi le ipotesi non accettabili di John Dewey: «*La logica è una disciplina sociale*. Un'interpretazione ambigua della parola “naturalistico” è quella per cui essa implicherebbe la riduzione del comportamento umano al comportamento delle api, delle amebe, o degli elettroni e dei protoni. Ma l'uomo è naturalmente un essere che vive associato con altri in comunità che hanno un linguaggio, e perciò godono di una cultura trasmessa. L'indagine è una forma di attività che è socialmente condizionata e che influisce sulla cultura. Questo fatto importa due conseguenze, una di portata più ristretta e una di portata più ampia. La prima si esprime nella connessione logica coi simboli. Coloro che si interessano di “logica simbolica” non riconoscono sempre la necessità di fornire una spiegazione del riferimento e della funzione dei simboli. Per quanto le relazioni dei simboli fra di loro siano importanti, i simboli come tali devono intendersi in ultima analisi nei termini della funzione che la simbolizzazione espleta. Il fatto che tutti i linguaggi (che comprendono assai di più che non il semplice linguaggio parlato) consistano di simboli, non può di per se stesso chiarire la natura di un simbolismo del genere di quello usato nell'indagine. Ma quando sia posto su di una base naturalistica, esso forma sicuramente

il punto di partenza per la teoria logica dei simboli». (*Logica. Teoria dell'indagine*, tr. it., Torino 1949, pp. 52-53).

Lasciando così ad ammuflire intenzioni del passato, proposte e perfino speranze, subito tacitate, si pensò di avere posto un ostacolo definitivo ad un possibile recupero. “Voglio trovare in ogni realtà una insoddisfazione coagulata, un richiamo verso un'altra cosa”. (Baudelaire). Eravamo troppo distanti da loro, dal complesso che gestiva gli interessi culturali istituzionalizzati, non avevano nessuna subordinazione, né ideologica né culturale. Eravamo forse fra i pochi in grado di sollecitare il diverso, facendolo uscire dall'abitacolo che continuò a imprigionarlo per tutti gli anni Settanta e Ottanta. Invece di limitarci all'augusto silenzio, fornimmo un sottoprodotto. Non fummo capaci di organizzare una risposta realmente dannosa sul piano delle comunicazioni. Spesso, correndo il rischio di essere risucchiati nell'ambito ideologico dominante, emettemmo soltanto vagiti etici, che poi da sempre è stata una nostra caratteristica, oltre che un nostro limite. «Ciò che incomincia ad essere è messo alla prova, nel senso che si prova a prevedere sulla base di esso, cioè si prova ad assumerlo come il deposito che fornisce più o meno direttamente il contenuto della previsione. La prova non ha alcun esito garantito; provare significa esporsi al pericolo». (E. Severino, *Legge e caso*, Milano 1980, p. 30).

Adesso, finalmente, metto in luce l'infondatezza dell'ipotesi scientifica, inadeguata al compito cui sembrava destinata. Quindi, modestamente e senza secondi fini, almeno coscienti, riduco l'importanza che in passato ho dato al revisionismo sociologico tagliando di netto alcune premesse relative all'ammucchiata dei dati di fatto. Il nuovo potere è stato costruito su questi dati e noi abbiamo lavorato bene in questa direzione, sconfinando magnificamente nel più vizzo dei sostegni. Razionalizzando, siamo stati razionalizzati, da perfetti razionalisti. Andando in cerca della verità, abbiamo scoperto quella degli altri, usata da loro a perfetto uso e consumo delle migliori intenzioni gestionarie. La certezza di trovare la verità per tutti, quella di tutti, la verità che è rivoluzionaria, ci ha impedito di guardare dove mettevamo i piedi. Quel poco che abbiamo indicato, criticamente, in questa direzione, venne affidato alla provocazione del “falso” Sartre. (Cfr. J.-P. Sartre, *Il mio testamento politico*, Catania 1978). Non è stato sufficiente. O, almeno, così mi sembra. Ai futuri ricercatori decidere in merito. Per conto mio non nutro molte illusioni. Le ulteriori riflessioni, nel mio libro *Il falso e l'osceno*, Paris 2007.

Avessimo teso al rigore metodologico, almeno adesso potremmo piangere con un occhio. Frutti porcini, nei loro limiti, avremmo potuto sgranocchiarli lentamente nei secoli avvenire. Neanche qui siamo stati all'altezza del compito che ci attendeva. “Bisognerà dire a voi, a voi che non lo avete indovinato più di quanto lo abbiano indovinato gli altri, che in questo libro atroce (*Les Fleurs du Mal*) ho messo tutto il mio cuore, la mia tenerezza, tutta la mia religione (travestita), tutto il mio odio, tutta la mia disgrazia? È vero che scriverò il contrario; giurerò per gli dèi che è un libro di *arte pura*, una facezia, un *gioco di prestigio*, e mentirò come un ciarlatano”. (Ch. Baudelaire, ns. tr., Lettera ad Ancelle). Gli altri, poveri dementi, dietro alle loro sacrosante vicissitudini dialettiche, non potevano anche volendo

venire a capo di nulla, sembravano e, per molti aspetti, pur nel generale frastornamento attuale, continuano a sembrare, teologi legati alla catena del dogma. Del loro rigore, che per certi aspetti era più diamantino di quello degli altri, cioè dei depositari della tradizione accademica precedente, non è rimasto nulla. Quel poco risulta inutilizzabile. Ma il nostro, dov'è? Acutamente, da canto suo, Martin Heidegger: «Si crede di poter in qualche modo ovviare a questa mancanza di rigore facendo appello al “significato spirituale” dei suoi “oggetti” [della storia]. Anche secondo l'opinione dello storiografo, l'ideale sarebbe, certo, che il circolo potesse essere evitato e trovasse fondamento la speranza di poter un giorno costruire una storiografia indipendente dall'autore, come si presume lo sia la scienza della natura. Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si “sente” come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo. Non è il caso di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo, che, in ultima analisi, è pur sempre una forma derivata di conoscere, smarritasi nel compito in sé legittimo della conoscenza della semplice presenza nella sua incomprendibilità essenziale. Il chiarimento delle condizioni fondamentali della possibilità dell'interpretazione richiede, in primo luogo, che non si disconosca in partenza l'interpretare stesso quanto alle condizioni essenziali della sua possibilità. L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della pre-struttura propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo vitiosus e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole ed ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-vegenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema. Poiché la comprensione, per il suo senso esistenziale stesso, è il poter-essere dell'Esserci, le presupposizioni ontologiche del conoscere storiografico trascendono in modo essenziale l'idea di rigore delle scienze esatte. La matematica non è più rigorosa della storiografia, ma semplicemente più ristretta quanto all'ambito dei fondamenti esistenziali per essa rilevanti. Il “circolo” del conoscere appartiene alla struttura del “senso”, che è un fenomeno radicato nella costituzione esistenziale dell'Esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto esser-nel-mondo, ne va del suo essere stesso, ha una struttura circolare di carattere ontologico. Ma poiché il “circolo” è un'immagine che cade nel dominio ontologico della semplice-presenza (sussistenza), bisognerà guardarsi, in generale, dal caratterizzare ontologicamente con questo fenomeno un ente come l'Esserci. Ogni interpretazione si fonda nella comprensione. Il senso è ciò che viene articolato nell'interpretazione e che già nella comprensione si delinea come articolabile. Poiché l'asserzione (il “giudizio”) è fondata nella comprensione e costituisce una forma derivata di perfezionamento dell'interpretazione, “ha” anch'essa un senso. Ma ciò non autorizza a definire il senso come ciò che nasce “in” un giudizio in se-

guito al suo pronunciamento. L'analisi esplicita dell'asserzione che ora ci proponiamo, ha vari intendimenti. In primo luogo, essa si propone di analizzare l'asserzione per stabilire in qual modo sia in essa modificabile quella struttura dell'"in quanto" che risultò costitutiva della comprensione e dell'interpretazione. Ambedue questi fenomeni risulteranno così ulteriormente chiariti. L'analisi dell'asserzione ha un posto del tutto particolare nella problematica ontologico-fondamentale per il fatto che, al momento decisivo dell'inizio dell'ontologia antica, il logos funse da unico filo conduttore per l'accesso all'ente autentico e per la determinazione dell'essere di questo ente. L'asserzione, infine, fu assunta, sin dall'antichità, come il "luogo" autentico e primario della verità. Questo fenomeno è così intimamente collegato col problema dell'essere che lo sviluppo ulteriore della nostra indagine ci porterà necessariamente a discutere il problema della verità; già sin d'ora, del resto, ci muoviamo nella sua dimensione. L'analisi dell'asserzione deve preparare questa problematica». (*Essere e tempo*, tr. it., Torino 1978, pp. 249-251).

Non ci siamo castrati in favore del lettore, e abbiamo fatto bene, ma non l'abbiamo neanche portato con noi, verso gli scanni di un'orientazione diversa, verso possibilità di letture intertestuali. Fornendo sbocchi e aperture alle formalizzazioni tristemente imperanti non siamo andati al di là delle battute di spirito, quelle dei migliori, non certo dei peggiori, che gli imbecilli non sono mai mancati, e anche questo bisogna dire, ma, con le arguzie, non si indirizza verso l'approfondimento, forse verso la superficialità. Il soggetto lieve, apparentemente succoso, scritto di sghembo, capace di dare l'impressione di conoscere a fondo la realtà, cotta e cruda, tanto da passarci sopra a volo d'uccello, è rimasto l'ideale apodittico cui ci siamo sempre attenuti, tranne qualche rara eccezione nei tentativi del sottoscritto, per altro subitaneamente tenuti in sospetto. C'erano le premesse, ma non abbiamo saputo costruire una *Gaia scienza*. Nessuno di noi ha avuto una sufficiente leggerezza di piede. Con spirito premonitore l'ingiustamente dimenticato Simmel: «Se si confronta la cultura attuale con quella di cento anni fa, allora – salvo molte eccezioni individuali – si può dire che le cose che oggettivamente riempiono e circondano la nostra vita, gli utensili, i mezzi di comunicazione, i prodotti della scienza, della tecnica, dell'arte, sono oltre ogni dire "coltivate"; ma la cultura degli individui, perlomeno nei ceti più elevati, non è assolutamente progredita nella stessa misura, anzi spesso è persino regredita. Questa situazione non richiede una trattazione particolare. Perciò rilevo soltanto poche cose. Da cento anni le possibilità linguistiche di espressione, nel tedesco come nel francese, si sono straordinariamente arricchite, e hanno acquistato molte sfumature; non solo ci è stata donata la lingua di Goethe, ma a ciò si è aggiunto anche un gran numero di finezze, di toni, di espressioni individuali. Tuttavia, se si considera il modo di parlare e di scrivere del singolo, vediamo che nel complesso il linguaggio diventa sempre più scorretto, meno dignitoso e più banale. Dal punto di vista del contenuto, l'orizzonte da cui la conversazione attinge i suoi oggetti si è oggettivamente ampliato in modo rilevante per il progredire delle teorie e della prassi; e tuttavia, sembra che la capacità di intrattenere, sia su un piano sociale, sia anche ad un livello più intimo ed epistolare, sia diminuita e che tutto sia diven-

tato più piatto, meno interessante e serio che non alla fine del XVIII secolo». (*Filosofia del denaro, op. cit.*, pp. 633-634). Il parlare a ruota libera, lanciando quasi sempre affermazioni non sostenute da un minimo di dignità reale, è diventato un malcostume. L'intuizione di un movimento continuo attorno ai problemi, non metodologie da risoluzione, era buona e poteva condurci a contatti consistenti con i lettori, contatti capaci di durare nel tempo, anche fronteggiando vicissitudini estremamente difficili. Non è stata sfruttata come si poteva. Limiti e ignoranze, senza dubbio. Ma anche scelte in nome di quell'immediatezza che a fine mese non ha pagato, puntualmente. Penetrando nei meandri di questi limiti, Karl Jaspers: «Come mero esserci, questo fondo è cieca volontà di vita che vuole sempre di più, mentre come corpo dell'esistenza possibile, è la volontà del suo destino. La volontà di vita è ovunque identica, cambia solo nel suo contenuto in base alla situazione e al tempo. La volontà del destino, invece, è storica; è, per così dire, il fondamento eterno dell'esistenza, non il suo contrario. La semplice volontà di vita, come condizione dell'esserci, è oscura e, in definitiva, estranea allo spirito, mentre la volontà del destino, che dimora in essa come nel proprio corpo, è chiarificatrice e condiziona il se-stesso esistenziale nella realtà in cui si manifesta. Il proprio esserci è la causa finita della rottura della comunicazione, ma, come condizione dell'esserci è, ad un tempo, anche la sua condizione. Poiché nella lotta per il proprio esserci io sono essenzialmente ciò che valgo per me e per l'altro, ho la possibilità di confrontarmi. Nel confronto il singolo o cerca di innalzarsi prendendo le distanze, o si mortifica nel rendersi conto della sua piccolezza; vuole elevarsi e odia con risentimento. Questo confronto, che ha senso in ordine a prestazioni e valutazioni universali, è assurdo in ordine all'esistenza. L'esistenza non è un caso tra molti, né qualcosa di rappresentabile in una serie numerica che si può sommare. Il confronto è un atteggiamento naturale del proprio esserci nella lotta per l'esistenza; se invece si riferisce al proprio essere, dà a vedere che non si realizza alcuna comunicazione, perché, se nella comunicazione si realizza l'autentico se-stesso, in essa cessa il confronto. Le esistenze possibili sono l'una per l'altra e solo così sono se stesse. Dal punto di vista esistenziale è impossibile che uno possa essere un altro così come è se stesso. È invece espressione della coscienza dell'esistenza che io voglia esser me stesso e non chieda assolutamente di poter essere un altro, che fondamentalmente non mi confronti, ma mi limiti ad essere con l'altro nella sua alterità e con tutto ciò che, nella ricerca della comunicazione, incontro allo stesso livello, anche se, nelle cose confrontabili, l'altro è molto al di sopra o al di sotto di me; infatti, come in me, così in tutti, io presuppongo un'origine e un esserci proprio. Senso della rottura. Una rottura, per violenta che sia, ha sempre un senso provvisorio. Una carenza momentanea non è una rottura definitiva anche se può sembrare, ma significa semplicemente che occorre del tempo. Il naufragio della comunicazione nella situazione presente non ha per necessaria conseguenza l'annullamento di questa comunicazione. Chi rompe la comunicazione con un uomo non ha bisogno di romperla con un altro, anche se il sottrarsi del mio essere ad una comunicazione è pregiudizievole per ogni altra. Chi si sottrae assolutamente alla comunicazione si sottrae nello stesso tempo ad ogni sua possibile manifestazione. Chi



è costretto a rassegnarsi o a spezzare la comunicazione in casi particolari avverte la sua complicità nella perdita di questa possibilità esistenziale, ma non la perdita di ogni manifestazione. Da entrambe le parti è impossibile stabilire come tra due uomini si produce una rottura che si pensa definitiva nel tempo. Se io spezzo il mio rapporto perché mi sembra di non intravedere la possibilità di realizzare me stesso con l'altro, non sono in grado di trovare motivazioni sufficienti a giustificare questa rottura, ma per colpa mia perdo nel mio me stesso ciò che da me avevo distanziato come altro. Se invece è l'altro a rompere con me, non posso che soffrire questa rottura senza comprenderne la necessità. Se infine sono entrambi a spezzare il rapporto, allora o si allontanano l'uno dall'altro come animali che neppure si congedano, oppure, nella comunità che rifiuta la comunicazione, conservano a distanza la loro possibilità. Se la necessità di una rottura compiuta, invece di essere considerata come un'esperienza esistenzialmente inseparabile dalla colpa, è intesa come qualcosa di conoscibile, allora, traducendo il tutto in forma oggettiva, si potrebbe dire che non c'è alcuna cattiva intenzione nella rottura esterna ed esistenzialmente necessaria che decide qualcosa tra due uomini, perché in essa si esprime il sincero riconoscimento di una realtà che s'è prodotta; la rottura, invece, diventa necessaria, in quella situazione determinata in cui ciò che importa è un'azione umanamente essenziale, e in cui i due, senza alcun accordo e alcuna intesa, si contrappongono senza che nessuno dica di sì all'altro. Se ad esempio si commette un abuso di confidenza che l'altro non ammette, per cui risulta violata la condizione per una comunicazione senza riserve, se non è possibile porvi rimedio con un processo di chiarificazione, allora la sincerità esige una decisione. Se si annulla il processo di manifestazione, per custodirne almeno la possibilità, occorre prender coscienza del passo compiuto. Infatti, chi spezza il rapporto non intende cancellare l'essere dell'altro liquidandolo con un giudizio generale di rifiuto, ma intende semplicemente segnalare un'inevitabilità tra questi due uomini in questa situazione storica, niente di più. Che poi si traggano le conseguenze della rottura silenziosamente o in una discussione aperta nel riconoscimento di un autentico passato è solo una differenza di forma che è importante per le successive relazioni esterne, ma non per il senso; la cosa più importante, infatti, è che la rottura esiste. Ci sono situazioni, come quelle sociologie in cui non è consigliabile dichiarare esplicitamente la rottura. L'atto visibile e violento sarebbe, nella realtà sociale, un inutile aggravio delle relazioni esterne che ci sono permanentemente tra gli uomini. Un distanziarsi silenzioso, invece, non preclude, ad un tempo, la disponibilità per una futura apertura. Per quanto definitiva ed esistenzialmente decisiva possa sembrare sul momento una rottura, c'è da entrambe le parti il riconoscimento dei limiti della nostra conoscenza e della nostra libertà, per cui, dopo ogni offesa, ogni abuso di confidenza, ogni deterioramento di rapporti, sussiste ancora per il futuro la possibilità della chiarificazione e della reciproca comprensione. Nella rottura, che per chi ne vive sinceramente la comunicazione è un dolore insuperabile, non c'è mai per l'esistente un diritto su cui potersi fondare; al massimo si può pensare di averlo solo in particolari occasioni oggettive. L'esistente conosce, infatti, la sua incapacità a liberare l'altro dai legami che lo irretiscono e che non gli

consentono di inserirsi in una vera lotta. Sente come colpa il doverlo abbandonare nella prigione della sua fittizia autoconservazione e dell'ordine assicurato, esposto alla disperazione della sua esistenza possibile. Ma proprio quest'aspetto che gli si rivela nella rottura appare in maniera differente all'altro, per il quale, la visione e la valutazione che lo riguardano sembrano viziate da un equivoco di fondo. In tutti i modi io sono colpevole. Senza una coscienza della colpa non si realizza chiaramente alcuna rottura. Per questo sorge in me l'esigenza di esser disposto non tanto a far rimproveri quanto alla lotta che, nell'ambito comune della confidenza e della messa in questione, non avviene in vista di ingannevoli conciliazioni sentimentali. Da ultimo, una rottura eterna non è credibile, se non altro perché almeno una volta sono stato legato ad un altro anche se solo per un momento, e perché il principio fondamentale della volontà comunicativa potrebbe prevedere che non si debba avere un rancore e un sentimento di rifiuto illimitato così come non si possono avere gli eterni castighi dell'inferno. Qui sono possibili solo azioni che sono decisive di volta in volta, per il momento in cui sono compiute, e che non precludono la disponibilità per il futuro. Forme di rottura. La volontà propria dell'esserci, che sta davanti alla possibilità dell'esser-se-stesso che la limita, rompe la comunicazione se non interviene l'esistenza a ridurla. Le forme non esistenziali in cui si verifica la rottura sono forme d'inganno per se stessi e per gli altri. In esse la parola e l'azione non hanno altro significato se non quello della comunicazione corrente. Queste forme ingannevoli sono numerose; qui sarà sufficiente segnalare le più frequenti. a) Se ostinatamente resisto alla comunicazione con la scusa "che non posso modificarmi", "che devo esser preso così come sono", di fatto con simili atteggiamenti, chiedo aiuto all'altro, come se all'io si contrapponesse un secondo io che si dovrebbe aiutare in base al presupposto che l'altro io sarebbe imm modificabile nella sua unicità. In questo modo si cerca la comunicazione e nello stesso tempo la si spezza, perché non si può aiutare il se stesso esistente, ma si può solo entrare in comunicazione con lui (e sarebbe un errore chiamare la comunicazione aiuto), l'aiuto, infatti, è possibile solo nel particolare, negli ordinamenti e nelle azioni finalizzate dell'esserci. Mentre resisto alla manifestazione, per evitare di identificarmi con un essere oggettivo e consistente (io sono una sola volta così), finisco con l'identificarmi con una cosa senza libertà. Tutto ciò, ovviamente non posso realizzarlo di fatto, ma posso solo dirlo. In quella frase che suona così semplice e fatale, l'enunciazione è un atto libero che avviene nella consapevolezza d'esser presenti in essa; questa libertà è in contraddizione col contenuto della frase per la quale divengo una pura e semplice cosa senza libertà. Mentre, ingannandomi, penso di credere alla frase, il suo contenuto, per quel tanto che lo seguo, assume il significato di una decisione esistenziale in cui mi lascio andare, divento passivo, non attendo più nulla, sono libero solo per lamentarmi del mio esserci e lo mostro agli altri solo per farmi commiserare. Non volevo la comunicazione, per cui, alla fine, desidero solo compassione. b) Se nella situazione reale la comunicazione si riferisce a decisioni che riguardano azioni che s'hanno da intraprendere, allora la resistenza si rivolge contro quella piena chiarezza che mette in pericolo i vantaggi che sono propri dell'oscuro esserci o l'autocoscienza assi-

curata da concezioni imm modificabili. La forte ostinazione dell'esserci limita ogni presente comunicazione con formule che interpretando la situazione, diventano anche sofistiche; il loro intento è di impedire all'altro di ascoltare e di interiorizzare quanto ascolta con serietà. La rottura della comunicazione è già realizzata prima ancora della sua possibilità. c) Come l'angoscia che si prova davanti all'esistenza, e che nasce dalla preoccupazione per l'esserci empirico posto davanti all'abisso del nulla, cerca di evitare la decisione, così si cercano le tenebre per consolarsi della propria ignoranza e si riconosce la stabilità della competenza tecnica che mi sostituisce nel decidere ciò che ora s'ha da fare. Mentre dico: "non capisco questo", "non me ne intendo", mi sottopongo al giudizio di chi se ne dovrebbe intendere di più, all'avvocato, al medico, all'uomo d'affari, all'insegnante, al prete. In questo modo mi sottraggo alla palese problematicità, all'incertezza e al pericolo che accompagnano ogni evento concreto. Il fatto che sia l'altro a dover decidere assicura quell'istintivo non voler sapere che si prova davanti alla possibilità di diventare se stesso nella comunicazione. Il fatto che ogni sapere contiene un elemento d'incertezza, che ogni conoscenza è una conoscenza specifica, ma sempre comprensibile e trasmissibile, che, in tutto ciò che ha relazione con la decisione, ogni uomo filosofico deve esigere un'approvazione o un rifiuto fondati nella comprensione, sono tutte cose davanti alle quali io mi chiudo». (*Filosofia*, tr. it., Torino 1978, pp. 558-561).

Nel deserto attuale si potrebbe ricostruire un itinerario di ritorno, una cosiddetta letteratura delle analogie perdute, mancanza di corpo e forza dell'ectoplasma. La circonlocuzione di ieri non più mascherata dall'urgenza ripetitiva. Non è certo ad un letterato che fanno deficienza i programmi, se li sogna la notte, e di giorno li sciorina in bello stile, deridendo qualsiasi necessità fisiologica di verifica. Tutto ciò può anche andar bene, quando non diventa colpevole complicità con se stessi. Una parte non sa, l'altra finge di non sapere, e il mondo torna a girare sul proprio asse come se nulla fosse accaduto. Nel deserto attuale è meglio restare immuni da illusioni del genere. Non si confanno alla canizie del momento. «L'abisso del Male attrae indipendentemente dai vantaggi che derivano dai misfatti, almeno da taluni di essi: ma se si considerano nel loro complesso le vie del Male, quante sono quelle che portano davvero a un interesse? Un tale fascino che proviene, con una forza particolare, dall'orrore dei sabba, definisce forse nel suo profondo la difficoltà del problema morale». (G. Bataille, *La letteratura e il male*, tr. it., Milano 1997, pp. 59-60).

Rinviare al dopo. Ecco il metodo che abbiamo impiegato, pizzicandoci la pelle. Giusto, per le esercitazioni dell'utopia descrittiva, funzionamenti, acquisti e vendite, circolazione e distribuzione, sbadigli. Pochi gli interventi in questo senso, illogici nella prospettiva di un vivere la lotta senza intermediarietà. Il partito e il sindacato di ieri potevano avere quest'altra funzione istituzionale, quella di progettare società del futuro, al plurale naturalmente. Società liberate, fondate sul lavoro e l'istruzione obbligatoria. Noiosissime verniciature di vecchi concetti. Ma rinviare al dopo anche la sperimentazione espressiva è stato un errore, e di averlo fatto me ne dolgo. Ho pagato una scelta, giovanile e produttivistica, tutto qui. Per me è facile tirare le somme di una mancanza. Non so se tanti, come me, se ne rendo-

no conto. C'era un'intuizione di pericolo nei continui, e pressanti, inviti al rispetto della grammatica, perché non si esce dal tunnel senza averlo percorso tutto. Tornare indietro non significa andare avanti, e chi torna indietro su di un punto è disposto a farlo su tutta la linea. Fino in fondo, dunque, nell'avventura grammaticale, sintattica, lessicale, perché non ci si riducesse da soli l'orizzonte che altri vuole ridotto in modo uniforme per tutti. Poi, sarebbe stato necessario andare avanti, spezzare il cerchio, ricomporre processi diversi. Non ne abbiamo avuto il tempo. O la capacità? «La "ragione" nel linguaggio: ah, quale vecchia donnaccola truffatrice! Temo che non ci sbarizzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica». (F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli, La "ragione" nella filosofia*, 5).

“Un filosofo si tratteneva sempre dove c'erano bambini a giocare. E quando vedeva un ragazzo con una trottola, si metteva subito in agguato. Non appena la trottola girava, il filosofo la inseguiva per prenderla. Che i bambini facessero chiasso e cercassero di allontanarlo dal loro giocattolo, non gli importava; se riusciva a prendere la trottola, mentre ancora girava, era felice, ma solo un istante, poi la buttava via e se ne andava. Credeva infatti che la conoscenza di ogni inezia, dunque anche, ad esempio, di una trottola che gira, fosse sufficiente per conoscere l'universale. Perciò non si occupava dei grandi problemi; gli pareva anti-economico. Conoscendo realmente la minima inezia, è come conoscere tutto; perciò si occupava soltanto della trottola girante. E ogni qualvolta si facevano i preparativi per farla girare, aveva la speranza che vi sarebbe riuscito, e quando la trottola girava, mentre la rincorreva ansimando, la speranza gli diventava certezza, ma poi, quando si trovava in mano quello stupido pezzo di legno si sentiva male e le grida dei bambini che fino a quel momento non aveva udite e ora invece gli colpivano improvvisamente le orecchie, lo facevano fuggire, sicché andava barcollando come una trottola sotto una frusta maldestra”.

(Franz Kafka, *La trottola*)

## Capitolo II

Adesso la parola è messa in crisi da un insieme di risposte tecnologiche alle urgenze del dominio. Scade d'importanza, tende ad atrofizzarsi, a incasellarsi in gerghi settoriali. Fine di un'epoca, di un miraggio, ma anche di uno strumento. Il protocollo passa al computer, che abbisogna di una struttura sintattica differente. «La realtà, cui la verità dovrebbe “corrispondere”, cioè che essa dovrebbe conoscere, non è un “dato di fatto” autonomo che precede la funzione conoscitiva, ma piuttosto un fatto *entro* il processo del conoscere. Il problema della conoscenza non è quindi: Come può il pensiero produrre giudizi veri sulla realtà? – ma: Qual è la migliore descrizione dell'ininterrotto processo del conoscere, che produce le nostre “verità” e la nostra ipotesi della “realtà”, e le modifica per farne strumenti sempre più raffinati del dominio della nostra esperienza? – Verità e realtà si sviluppano l'una insieme all'altra in questa elaborazione pensante dell'esperienza: la “realtà” è realtà per noi in quanto da noi conosciuta, così come la “verità” è verità per noi. Ciò che per noi vale come “vero”, noi consideriamo anche “reale”, e lo accettiamo come un “fatto”. Detto nel linguaggio della gnoseologia: *la produzione della verità e quella della realtà appaiono come una stessa e medesima cosa*». (F. C. S. Schiller, *Absolute Truth and Absolute Reality*, in *Studies in Humanism*, ns. tr., London 1907, pp. 182-183). Tramonta lo stile, viene fuori un uomo nuovo, le due cose non sono state mai separate. La fede classica nella pagina stampata tramonta pure. Non tanto la sostituisce la parola parlata, quanto il gergo espressivo, il rumore denso di contenuti potenziali comunicabili, forse inesauribili, la costruzione automatica dell'immagine, che il cervello esegue alla perfezione senza bisogno del modello, anzi allontanandosi sempre più da questo, quando finalmente il percorso sarà compiuto vedendo una casa in campagna, smarrita e dimenticata fra le colline, ci chiederemo: cos'è quel rudere? Il libro è stato un lungo episodio? Comincia un ritorno a riduzioni medievali dell'espressione, forse più dense? Ha detto bene Georges Bataille: «All'essere sono senza dubbio necessari dei limiti, tuttavia non può tollerarli. L'essere afferma la propria essenza precisamente nel violare questi limiti necessari alla sua conservazione. Il carattere di *finitezza* degli esseri conosciuti sarebbe contrario, ammettiamolo, ad altri caratteri dell'esistere, se non fosse reso più lieve da un'estrema instabilità». (*La letteratura e il male*, op. cit., p. 62). Non lo possiamo sapere, nessuna risposta presuntiva reggerebbe al riscontro velocissimo e implacabile dei decenni. Il millennio potrebbe essersi chiuso con una sentenza di morte che non ci è stata ancora notificata.

Non è vero che solo l'analisi ha bisogno dello scritto. O della formula matematica. Anche l'inquietudine che distilla dall'intuizione ha bisogno dello scritto, della traccia. Almeno co-

sì mi sembra, mentre ho superato i settant'anni, l'età non è senza importanza in faccende del genere. L'angusta dimensione dello scritto è disciplina, quindi costrizione a esprimersi. Così Mario Calderoni: «Dalla coscienza più o meno chiara [della] verità proviene, a nostro parere, un vasto e complesso movimento del pensiero, i cui progressi si possono rintracciare tratto tratto nella storia della filosofia, inteso appunto a sceverare l'elemento previsivo dagli altri elementi della conoscenza, movimento che, a quanto ci pare, trova nel pragmatismo la sua più recente ed evoluta espressione. Sta il fatto, che questo elemento previsivo non è discernibile a prima vista in molti atti di pensiero ai quali nondimeno il principio di contraddizione si ritiene applicabile; spesso è occorso ed occorre un lungo e paziente lavoro di analisi per metterlo allo scoperto, una matura ispezione per decidere dove esso sia totalmente assente. Una tale indagine contrasta spesso con i primi risultati dell'introspezione, con le forme del linguaggio ordinario. Diremo noi che il senso comune s'inganna e che per essi l'attestato di ciascuno di noi ad un dato momento è inconfutabile? Se le opinioni qui espresse sono vere, la loro capacità ad essere smentite o confermate deve dipendere dalla presenza di elementi previsivi nascosti, larvati, impliciti. Il difetto di riconoscimento di questi elementi è appunto ciò che ha reso la questione della evidenza, della inappellabilità dei nostri giudizi una questione interminabile in filosofia. Ciò che chiamiamo "giudizio", è spesso un complesso di fatti mentali, gli uni riferentisi ad esperienze possibili e future, gli altri puramente ad esperienze attuali ed immediate; e non è pertanto che in parte suscettibile di controllo e discussione, perché in parte non lo è: districare questi vari elementi è forse il più difficile, ma è anche il più importante compito del teorico della conoscenza». (*Scritti*, vol. II, Firenze 1924, pp. 18-19). Si paga una tassa, questo è vero, ma si può contrattare sull'ammontare. Nel corso delle trattative qualcosa viene fuori, anche di vivo. Per carità, niente di eccezionale, ed è il massimo che ci si può attendere al giorno d'oggi. Un libro, bene o male, anche in questo modo lo si può ancora pensare.

Non è una versione nichilista della parola, è proprio un recupero dell'espressione totale, saggiata naturalmente col ricorso ad alcuni elementi simbolici, senza pretesa di completezza ma indirettamente riconfermante proprio questa assurda pretesa. Il nichilismo salvato dalle ingenuità di una aspettativa autentica ridiventa nichilistica attesa di una conclusione che non può esserci se non negando la partenza. L'ammissione scritta è per la parola ineluttabile come il dogma. Quando la vogliamo disperdere per paura di ubbidire a quest'ultimo, dobbiamo ritagliare episodi unilaterali. Coinvolgendoci prendiamo su di noi la paura, compagna di viaggio, dogma d'apertura, rifiuto di esprimere sentenze, giudizi, assoluzioni e condanne. "Quali sono le cose che mi inquietano? Le più insignificanti. Di solito cose senza vita. Che cosa di esse mi mette a disagio? Un non so che, che non mi spiego. Ma è proprio di questo che si tratta!". (R. Musil, *I turbamenti del giovane Törless*). Rifiuto del mondo costituito e sigillato, cui la parola afferisce in ogni caso, in qualsiasi modo venga confezionata. Rifiuto del mondo e accettazione della parola scritta. Un continuo rifiutare e un continuo accettare. Dire fuori della verità, coscienti dello scarto irrecuperabile, senza preconcetti per il non adatto, per l'inesprimibile. Interloquire con la maschera. Un

programma incerto, che nel realizzarsi si programma per ulteriori realizzazioni. In modo estremamente approfondito, sul tema dell'incertezza, così Heidegger: «Con l'analisi della mobilità e della persistenza proprie dello storicizzarsi dell'Esserci, la ricerca ritorna al problema toccato immediatamente prima dell'esame della temporalità, cioè al problema della stabilità del se-Stesso che abbiamo determinato come il Chi dell'Esserci. La stabilità autonoma del se-Stesso è un modo di essere dell'Esserci e si fonda pertanto in una particolare temporalizzazione della temporalità. L'analisi dello storicizzarsi porta con sé il problema di una ricerca tematica intorno alla temporalizzazione come tale. Una volta ricondotto il problema della storicità a queste "origini", è già deciso quale debba essere il luogo del problema della storia. Esso non potrà esser cercato nella storiografia come scienza della storia. La trattazione scientifico-teoretica del problema della "storia" può esser condotta in vari modi; anche quando non si limita a una chiarificazione "epistemologica" della storiografia (Simmel) o a una logica della formazione dei concetti dell'esposizione storiografica (Rickert), ma si pone dalla "parte dell'oggetto", la storia vi è sempre concepita esclusivamente come l'oggetto di una scienza. Il fenomeno fondamentale della storia, che precede e fonda ogni tematizzazione storiografica possibile, va in tal modo irrimediabilmente perduto. Come la storia possa costituire un oggetto possibile della storiografia, può esser stabilito solo a partire dal modo di essere di ciò che è storico, dalla storicità, e dal suo radicarsi nella temporalità. Se la storicità deve esser chiarita a partire dalla temporalità e, originariamente, dalla temporalità autentica, il compito che ne deriva non potrà essere realizzato che attraverso una costruzione fenomenologica. La costituzione ontologico-esistenziale della storicità dev'essere raggiunta contro il coprimento implicito nell'interpretazione che l'Esserci ordinariamente dà della storia. La costruzione esistenziale della storicità ha il suo punto di partenza determinato nella comprensione ordinaria dell'Esserci, e la sua guida nelle strutture esistenziali già chiarite. Nella determinazione delle concezioni ordinarie della storia, la ricerca troverà l'orientamento iniziale per valutare i momenti che generalmente sono assunti come essenziali per la storia. Si deve così giungere a chiarire ciò che vale originariamente come storico. Con ciò sarà stabilito anche il punto di partenza per l'esposizione del problema ontologico della storicità. Il filo conduttore per la costruzione esistenziale della storicità è costituito dall'interpretazione che abbiamo dato del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e dalla successiva analisi della Cura come temporalità. Il progetto esistenziale della storicità dell'Esserci non fa che portare in luce ciò che è già nascosto sotto la temporalizzazione della temporalità. In conseguenza del radicarsi della storicità nella Cura, l'Esserci esiste sempre come autenticamente o inautenticamente storico. Ciò che, sotto la designazione di quotidianità, costituiva l'orizzonte immediato dell'analitica esistenziale dell'Esserci, si rivela ora come la storicità inautentica dell'Esserci. Dello storicizzarsi dell'Esserci fanno parte, in modo essenziale, l'apertura e l'interpretazione. Da questo modo di essere dell'ente che esiste storicamente, deriva la possibilità esistenziale di un'apertura e di una comprensione esplicita della storia. La tematizzazione, cioè l'apertura storiografica della storia, è il presupposto per una possibile "costruzione del mondo storico



nelle scienze dello spirito". L'interpretazione esistenziale della storiografia come scienza, tende unicamente a mostrarne la provenienza ontologica dalla storicità dell'Esserci. È solo su questa base che saranno fissati i confini entro i quali una teoria della scienza, orientata nel lavoro scientifico effettivo, potrà affrontare gli imprevisti dei suoi compiti. L'analisi della storicità dell'Esserci tende a mostrare che questo ente non è "temporale" perché "sta nella storia", ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere. L'Esserci può tuttavia esser detto "temporale" anche nel senso di essere "nel tempo". L'Esserci effettivo abbisogna e fa uso – anche fuori del campo specifico della storiografia – di calendari e di orologi. Ciò che gli succede per il fatto di esistere, l'Esserci lo esperisce come avente luogo "nel tempo". Parimenti hanno luogo "nel tempo" gli eventi della natura animata e inanimata. Essi sono intratemporali. Sembra quindi opportuno anteporre alla discussione della connessione fra storicità e temporalità l'analisi [...] a) dell'origine temporale del "tempo" costitutivo dell'intratemporalità. Ma se, muovendo dal tempo dell'intratemporalità, si vuol giungere alla confutazione della presunta ovvietà ed esclusività della concezione ordinaria della storia, occorre – come, del resto, è richiesto dalla stessa connessione "materiale" – che la storicità sia prima di tutto "dedotta" con rigore dalla temporalità originaria dell'Esserci. Ma poiché il tempo, anche come intratemporalità, "proviene" dalla temporalità dell'Esserci, storicità e intratemporalità si rivelano cooriginarie. Perciò l'interpretazione ordinaria del carattere temporale della storia, purché mantenuta nei suoi limiti, conserva tutto il suo diritto. Con ciò abbiamo dato una prima delimitazione del cammino dell'esposizione ontologica della storicità in quanto proveniente dalla temporalità. È forse necessario dare ora assicurazione esplicita che la presente ricerca non pretende risolvere il problema della storia in quattro e quattr'otto? L'indigenza dei mezzi "categoriali" di cui disponiamo e l'incertezza degli orizzonti ontologici primari, fanno sempre più sentire il loro peso man mano che il problema della storia è ricondotto alle sue radici ultime. Pertanto l'indagine che segue non si propone che di stabilire il luogo ontologico del problema della storicità. In ultima analisi in queste ricerche non si tratta d'altro che di far progredire e allargare le prospettive di Dilthey e di favorirne l'assimilazione da parte dell'attuale generazione che non le ha ancora fatte proprie. L'esposizione del problema fondamentale della storicità, tenuto conto della restrizione ad essa imposta dal progetto di un'ontologia fondamentale, si divide come segue: La comprensione ordinaria della storia e lo storicizzarsi dell'Esserci (§ 73). La costituzione fondamentale della storicità (§ 74). La storicità dell'Esserci e la storia universale (§ 75). La derivazione esistenziale della storiografia dalla storicità dell'Esserci (§ 76). La connessione della presente indagine con le ricerche di Dilthey e le idee del conte Yorck (§ 77). Lo scopo immediato è quello di trovare il luogo del problema originario dell'essenza della storia, cioè della costruzione esistenziale della storicità. Questo luogo deve esser determinato in base a ciò che è originariamente storico. La trattazione deve perciò incominciare con la determinazione di ciò che, nell'interpretazione ordinaria dell'Esserci, è assunto come "storia" e "storico". L'ambiguità evidente (sovente notata, ma per nulla "fortuita") del termine "sto-

ria”, deriva nel fatto che con questa espressione s’intende tanto la “realtà storica” quanto la sua scienza possibile. Prescindiamo, per il momento, dal significato di “storia” in quanto scienza storica. Fra i diversi significati del termine “storia” che non denotano né la scienza della storia né il suo oggetto, ma questo ente stesso non necessariamente oggettivato, ce n’è uno che pretende un rango privilegiato e che intende l’ente “storico” come passato. Incontriamo questo significato nell’espressione: questa o quella cosa appartiene già alla storia. “Passato” qui è inteso come: non più presente, o anche: ancora presente, ma senza “efficacia” sul “presente”. D’altra parte la storia in quanto passato ha anche il significato opposto, quando diciamo: non ci si può sottrarre alla storia». (*Essere e tempo*, op. cit., pp. 540-544).

Meno timidezza, infine. La ricerca dell’interlocutore, al di là delle rovine, è manifesto bisogno d’appoggio. Ci vuole coraggio a sigillare la bottiglia prima di gettarla in mare, il coraggio della fede, brutta faccenda per un ateo. Fede nella ragione incombusta, capace di attraversare i territori del silenzio. Fede nella parola occhio di fuoco, capace di far nascere la bellezza e la morte. Fede nella coscienza occhi obliqui, che scintilla nella sua luce innaturale. E, ancora, dignità, rifiuto del riflusso angelicante. Così ogni domanda ottiene la sua risposta, anche dal vuoto dell’altra sponda. Tutti si sono rifiutati di traghettare, il viaggio è andato via inutilmente. Sgravato dai suoi compiti, occhio di fuoco ha deposto il remo. Adesso lo scritto fluisce leggermente, privo di complesse motivazioni giustificatrici. “Tutto si scompondeva in parti e le parti in altre parti, e nulla più si lasciava abbracciare con un concetto. Le parole singole nuotavano intorno a me; si coagulavano in occhi, che mi fissavano e in cui son costretto a fissarmi a mia volta; vortici sono, che a guardarli mi danno le vertigini, che girano senza posa, e, traversatili, si giunge al vuoto”. (Hugo von Hofmannsthal, *La lettera di lord Chandos*).

Oggi comunque non si può contribuire a riaffermare (e poi per quanto tempo?) il primato della parola, con tutta la tradizione giudaica e cristiana che si porta dietro. In quanti modi si possono leggere, e sono state lette, le peripezie di Odisseo e di Enea? Esse sono sempre là, catturate da un testo, ma la molteplicità le accompagna, dettata dalle condizioni affioranti dalle proprie peripezie. “Voi dite che ho bisogno di qualcuno che mi spieghi le mie idee. Ma dovrete sapere che Ciò che è Grande è necessariamente oscuro per gli uomini Deboli. Ciò che può essere reso Chiaro all’idiota non merita la mia attenzione”. (William Blake). Il discorso può intricarsi quanto si vuole, ma il lettore sente la vicenda come sua, vicenda presente, perché quel destino si ripete continuamente, l’obbligo della vendetta, l’ineluttabilità morale della coerenza, l’ordine fondato sull’uomo e non sulle istituzioni, prima di tutto. Oltre al libro, quindi, ritroviamo il contenuto, disperso in mille frammenti letterari, coperto dalle ingiurie delle espressioni commerciali, raccolto e respinto cento, mille volte, come trent’anni fa, appena arrivato in Inghilterra, mi accorsi che l’epoca di Blake stava ritornando. E con Blake, l’oscurità con tutte le meravigliose invenzioni che questa rende possibile. Indaga con perspicacia ancora Jaspers: «Vivevo nell’ingenua coscienza dell’eserci, con un io non ancora deciso, ma già possibile; senza alcuna autoriflessione, ma già

capace di dire io; pieno d'angosce e di momentanee perplessità, senza disperazione; mosso dalle mie emozioni, non mi curavo di trovare un accordo con gli altri. Da tutto ciò mi destai non per l'intervento di un pensiero, ma per qualcosa che scosse la mia situazione e che mi colpì così radicalmente da farmi sentire l'esigenza che qualcosa di decisivo dipendeva da me. Possedere un'ampia conoscenza del mondo e un'abilità pratica non implica un autentico risveglio o, se lo implica, questo può rapidamente rientrare. Porsi di fronte alla domanda che chiede chi sono io come di fronte alla cosa più ovvia del mondo significa essere ingenui o evasivi, in ogni caso non ci si dispone a rifletterci sopra, a meno che non si riconosca alla domanda quel senso essenziale che è proprio di tutto ciò che, se è compreso, lo è solo attraverso me stesso e non attraverso l'altro. Se invece tento di rispondere a questa domanda così ovvia, mi sorprendo nel constatare che non so. Privo come sono del linguaggio necessario per parlare dell'essere del mio me stesso, vado alla ricerca delle vie necessarie per chiarirmelo. Mi rivolgo allora alla mia originaria interiorità che, prima di ogni riflessione realizzo non come coscienza di qualcosa, ma, apparentemente, come reale presenza. In essa mi sembra di trovare ogni contenuto, mi basta allungare la mano per rendermi conto di ciò che di fatto mi anima. Se però cerco di entrare in possesso del tesoro, questo subito svanisce. Se domando della mia origine dissolvendone l'oscurità, la luce che in essa sembra illuminare la mia interiorità si estingue non appena cerco di scorgere con essa che cos'è. Mi rendo conto che con la possibilità di afferrarla e di smarrirla ho abbandonato non solo l'oscurità ma anche l'origine, sia pure forse non realmente e definitivamente, ma senz'altro come coscienza. Il fatto poi che devo interrogarmi testimonia che mi sono allontanato dall'origine. Io non sono per me qualcosa d'evidente, né mi ritrovo ritornando là dove presumo d'essermi perso, ma sento il dovere di comprendermi proseguendo senza sosta il cammino. Io in generale. Giunto alla chiarezza negativa, mi dirigo verso me stesso come coscienza in generale per comprendermi come "io in generale". Io sono l'essere che comprende se stesso, che diventa cosciente di sé dirigendosi verso di sé, come uno che è ad un tempo due, che, per quanto si differenzino, restano sempre uno. È il soggetto che si oggettiva da sé. Come oggetto è, in sé, un dato, ma non come lo sono le cose nel mondo nella loro estraneità e alterità, ma in quel modo unico e peculiare che annulla la datità dell'esser-io. L'io è se stesso nella scissione oggetto-soggetto, che non è una scissione radicale come potrebbe essere la separazione che contrappone le cose del mondo, né una soppressione di tale scissione, che, in tal caso esisterebbe solo come un'unità mistica. L'io è cosciente di sé in circolo con se stesso. L'io comprende se stesso solo come io penso che costituisce il centro di tutta la coscienza dell'io; infatti, mentre tutte le altre cose possono cambiare, l'"io penso" non può che permanere. Nell'io-penso l'io si coglie nella propria identità, come l'uno nell'istante presente e nella successione del tempo attraverso il ricordo e l'anticipazione del futuro. L'io si coglie solo in relazione all'altro che non è io, ossia in relazione al mondo in cui si trova. Di fronte al mondo in cui si percepiscono e si pensano le cose, l'io è il soggetto rispetto a cui tutte le altre cose sono oggetto. Come tale è un soggetto in generale, sostituibile da qualsiasi altro soggetto, è la pura e semplice coscienza,

l'intelletto, ossia il punto a cui fa riferimento tutto ciò che è conoscibile e, anche se è solo un punto, non è, a sua volta, un oggetto rispetto al quale ogni altro concreto esser-io è oggetto. Questo soggetto in generale, che è solo formale, si presenta come quell'universale trascendente dovunque l'essere è come coscienza. Come "io-penso", l'io, nell'istante in cui pensa, è certo del suo esserci nel suo mondo. Non sa che cos'è, ma sa di esserci nel tempo che per lui è il presente. Di fatto io sono questo "io in generale". In esso non ho alcun dubbio di essere identico ad ogni altro io. Ma io non sono solo "io in generale", ma sono anche io stesso. Nelle strutture dell'io in generale riconosco le condizioni del mio esserci come forme in cui io sono quando mi manifesto, tuttavia non mi riconosco già in queste forme come me stesso. Io sono come "io-penso", ma non lo sono come me stesso, perché lo sono come io in generale. In esso sono identico a me stesso, ma questa identità non è che la forma vuota del mero "io sono io". In esso sono un punto della soggettività svuotata di me; questa forma, priva di contenuto, esprime solo la coscienza del mio essere-uno nella duplicazione». (*Filosofia, op. cit.*, pp. 493-496).

Avremmo dovuto rafforzare il mestiere di lettore? No, non mi ritengo responsabile di questo. Niente che diventi professione e abilità statutaria può interessarmi, al contrario, se questo è andato al diavolo, tutto va per il meglio. Ma ci sono molti modi per leggere un libro, non necessariamente un trattato di filosofia, e chi non ha più questa possibilità perde una parte di se stesso, della potenza che avrebbe potuto avere, della sensibilità che lo avrebbe potuto rendere diverso. Chi non ha letto le pagine di Stendhal in cui Julien stringe per la prima volta, protetto dalle foglie del tiglio agitate dal leggero vento notturno, le mani della donna desiderata, avrà perduto una delle poche occasioni per capire cos'è il desiderio. E chi non ricorderà quella pagina quando l'occasione della vita gli presenterà lo stimolo e il fremito della carne, avrà letto invano non solo quelle pagine, ma forse qualsiasi altra lezione sulla natura umana. Allo stesso modo gli resterebbero muti l'incontro di Priamo e Achille nell'*Iliade* e l'apprendimento della morte in uno dei *Saggi* più belli di Montaigne. Lo scandalo della lettura sarebbe per lui passato inutilmente. La registrazione cronologica degli avvenimenti di una vita si mantiene, in questo modo, a debita distanza da qualsiasi guizzo di vitalità. Anche questa è una ricetta per sopravvivere e, alla lunga, sembra essere stata scritta da un buon medico. "Noi portiamo i popoli primitivi nella nostra anima e quando la tarda *ratio* si lascia andare nel sogno e nell'ebrietà, essi sorgono con i loro riti, con il loro mondo spirituale prelogico e concedono un'ora di partecipazione mistica". (Gottfried Benn, *La costruzione della personalità*). Questa affermazione di Benn si lega con altre considerazioni di Georges Bataille: «In verità la letteratura è connessa dopo il romanticismo alla decadenza della religione per il fatto che, in forma meno importante, meno inevitabile, tende a rivendicare sotterraneamente l'eredità della religione: ed è vicina non tanto al contenuto della religione, quanto a quello del misticismo che ne è, al limite, un aspetto quasi asociale. Allo stesso modo il misticismo è più prossimo a quella verità che io mi sforzo di affermare. Col nome di misticismo, non indico i sistemi di pensiero ai quali si dà questo nome vago: io penso all'"esperienza mistica", agli stati mistici sperimentati nella

solitudine. In essi noi possiamo conoscere una verità diversa da quelle che sono legate alla perfezione degli oggetti, poi del soggetto, e infine connesse alle conseguenze intellettive della percezione. Ma questa verità non è formale, e il discorso coerente non può renderne conto. Sarebbe anche incomunicabile, se noi non potessimo avvicinarci ad essa per due vie: la poesia, e la descrizione delle condizioni nelle quali abitualmente si accede allo stato mistico. Queste condizioni rispondono in modo decisivo al tempo di cui ho parlato, e su cui si basa l'emozione letteraria autentica. È sempre la morte – o almeno la rovina del sistema dell'individuo isolato alla ricerca della felicità nella durata – è sempre la morte a introdurre la rottura senza la quale nessuno arriva allo stato di rapimento. In questo moto di rottura e di morte si ritrova sempre l'innocenza e l'ebbrezza dell'essere. L'essere isolato si *perde nell'altro da sé*. (*La letteratura e il male, op. cit.*, p. 25).

La banalità della lettura può attribuirsi a colpa degli scrittori, al loro amore per il successo e il denaro. Il mercato commerciale del libro produce il paperback usa e getta, questo riduce la lettura al livello del quotidiano, il contenuto prima di tutto. Vogliamo sapere come va a finire. Non fateci pensare troppo. Così ci siamo ingaglioiffiti tutti. Adesso assistiamo esterrefatti alla processione dei simboli riflessi, cui non possiamo porre rimedio. La spogliata politica di produzione e distribuzione obbliga a scrivere poche pagine, a leggerne di meno, sempre dietro il filtro della pubblicità redazionale, svergognatamente definita recensione. Ma questo per la crema della lettura, per quel raro animale in via di estinzione che con uno slancio di desiderio continuiamo a chiamare lettore. Poiché, anche nel campo del paperback, riguardo la lingua italiana, siamo lontanissimi dai livelli produttivi degli Inglesi, tanto per fare un esempio. E qui, in mancanza d'altro, il raffronto quantitativo s'impone.

La lettura è una forma di coinvolgimento che appare sempre più necessario impedire. Con le dovute eccezioni, un controllo attraverso la lettura è più difficile di uno tramite la musica, le arti visive e la televisione in particolare. Educando e strutturando la domanda di un certo prodotto, si può anche ridurre la pericolosità del libro, ma non la si può eliminare del tutto. Può anche darsi che la scomparsa della parola stampata si accompagni ad una definitiva separazione degli esclusi. La compagnia di un breve scritto, distrae. La frequentazione di una grande opera tiene occupati. Non garantisce nessun risultato positivo, non mette niente a disposizione che sia facile raccogliere con un gesto e portare via, ma eccita i desideri favolosi e la fantasia, proponendo grandi possibilità, non sempre accessibili in altro modo. Per diretta esperienza, su cento persone di mia conoscenza, con formazione scolastica completata sul finire degli anni Settanta, nessuna ha letto Milton, Goethe e Dante, riduzione drastica operata da decisioni di regime, la quale si estende, tranne eccezioni marginali, anche a persone con quella che ancora si definisce preparazione classica. "L'uomo grigio continua, ma è diventato falso e abietto, finché potrà durare. Continua a scatenare le sue tempeste, che si alzavano un tempo fino a toccare il cielo. Adesso rimangono lì: Antigone non diventa Antigone, Enea non diventa Enea. Solo fanatismo, violenza, rabbia, imposizioni di fedi, smaniose, senza scopo, senza bellezza, sordide e micidiali come i cadaveri viventi". (Guido Piovene, *Le stelle fredde*).

La riflessione, per sua natura, è ancora maggiormente legata ai libri. Principalmente quella che intende provvedere alla razionalizzazione, questo è evidente, ma una possibile apertura sostitutiva, una diversità, nasce nel medesimo territorio, quello della sapienza dimenticata, nascosta nell'accumulazione della cultura. «L'intuizione introversa – ha scritto Carl Jung – percepisce tutti i processi che sono nel fondo della coscienza, in modo distinto quasi quanto la sensazione estroversa percepisce gli oggetti esterni. In conseguenza, per l'intuizione le immagini dell'inconscio non hanno minor dignità delle cose o degli oggetti». (*Tipi psicologici*, tr. it., Roma 1948, p. 23). La vita è altrove, è questa la prima affermazione che viene in mente, ma può anche essere uno scongiuro malinconico per non assumersi responsabilità, per non possedere strumenti che una volta posseduti impegnino all'azione. E può anche essere di no, molto più semplicemente può essere che bastano i muscoli e quel poco di traccia che riusciamo a raccattare qui e là, solo prestando un'attenzione superficiale a quello che organizza il potere. L'attore che recita la sua parte conosce questa incertezza, questa paura. E forse è questa veste che conviene indossare. Dopo tutto non sappiamo se veramente questa vita è un sogno. «Quando si dice che il sole tornerà ci si affida a un'interpretazione (o inferenza): lo si è visto tornare molte volte, dunque tornerà ancora. In base allo stesso tipo di interpretazione si dice: i morti non li si è mai visti tornare; dunque sono diventati nulla. Per giungere a questa conclusione, ci si affida a un'interpretazione del mancato ritorno, che si basa sull'esperienza passata, non sull'esperienza dell'*annullamento*. L'esperienza – l'apparire degli essenti – tace intorno a ciò che non le appartiene. Questa irruzione "culturale", che interpreta come annullamento la morte, senza che alcunché abbia a mostrare l'annullamento di chi muore – pur essendo manifesta, cioè pur appartenendo all'esperienza l'atrocità di ciò che vien chiamato morire – è il peccato autentico, che si sviluppa nella distruttività e nella creatività crescenti dell'Occidente. La tecnica crea con la convinzione che il creato possa essere anche distrutto. Già il creatore di Adamo ne è anche il distruttore». (E. Severino, *Il destino della tecnica*, Milano 1998, pp. 235-236). Ci sentiamo trascinati da un flusso incomprensibile, cui bisogna, bene o male, dare un nome e, nominandolo, crearlo a immagine delle nostre possibilità e delle nostre paure, se non dei nostri desideri. Nessuno si sottrae a questo fiume che tutti ci porta via. Identificarne nominalmente il movimento può soltanto rincuorare sulle sorti che ci attendono, ed è sempre qualcosa. I sigilli di pietra della lettura non facilitano questa identificazione. Anche nell'ipotesi razionalizzante, che poi è la più sicura, ci si limita a suggerire un catalogo nominalista, un'identificazione estraniante, una fede oggettuale. Diversamente può produrre un vantaggio per l'individuo, che però si paga subito in maggiore desiderio di concretezza, in un terribile desiderio di frugare le conclusioni, perfino in pedanteria. Non saprei cosa preferire, qualora il problema fosse veramente quello della scelta, cosa che per fortuna non è. «Clark-Maxwell ha scritto da qualche parte che la scelta della concezione più complicata tra due ugualmente fondate sarebbe una prova di cattivo gusto scientifico – e non si potrebbe non dargli ragione. Il metodo pragmatico non significa dunque in alcun modo la fissazione di determinati risultati, ma solo una presa di posizione orientativa.

Questa presa di posizione consiste nel mettere da parte le cose prime, i principi, le necessità presupposte, e nel rivolgerci invece alle cose ultime, ai frutti, ai risultati, ai fatti». (W. James, *Pragmatism*, ns. tr., New York 1955, p. 34).

Criticando a fondo l'ottusità segreta del sapere racchiuso nell'arte della lettura, siamo adesso arrivati all'indifferenza. Le nostre insane produzioni, almeno le mie, per pudore hanno voluto presumere nel lettore un adeguamento di contenuti che spesso non era reale. Da qui l'ipotesi di un semplice complemento a quei contenuti, telegrafica trasmissione di altri contenuti, a loro volta non turbati nella indifferenza alle condizioni esplicative. La teoria, dichiarata presente, come lo spirito oggettivo, veniva così considerata inutile. Nessuno ormai si ricorda dove sia andata a finire. Svalutata la funzione, anche lo strumento doveva inaridirsi. «Ci sono amori che non possono rompere il vaso che li contiene e si diramano più addentro, e ce ne sono di inconfessabili che il destino inesorabile opprime e costringe nel nido in cui nacquero: l'eccesso stesso dei primi li addensa e li rinserra; la tremenda fatalità degli altri li sublima e ingrandisce. Sì che vergognandosi e occultandosi a se stessi, sforzandosi di annullarsi e lottando per morire, poiché non possono fiorire alla luce del sole e agli occhi di tutti, né possono fruttificare, si fanno passione di gloria e di immortalità e di eroismo. Dimmelo da solo a solo, Don Chisciotte mio, dimmi: l'intrepido slancio con cui ti gettasti nelle tue imprese, non era forse il prorompere di quelle ansie d'amore che non osasti confessare ad Aldonza Lorenzo? Se fosti così prode dinanzi a tutti non è forse perché eri stato codardo di fronte all'oggetto dei tuoi aneliti? Dalle intime viscere della carne t'incalzava l'ansia di perpetuarti, di lasciare semente tua nella terra; la vita della tua vita, come la vita della vita di tutti gli uomini, fu eternizzare la vita. E poiché non riuscisti a vincerti dando la tua vita perdendola nell'amore, ardisti perpetuarla nella memoria delle genti. Guarda, Cavaliere, che l'ansia d'immortalità non è se non il fiore dell'ansia della discendenza. Non ti spinse forse a riempire i tuoi ozi con la lettura dei libri di cavalleria il non aver potuto rompere la tua timorosa vergogna per riempirli con l'amore e le carezze di quella fantesca del Toboso? Non trovasti forse in quelle avvincenti letture il mezzo di addolcire e insieme di alimentare la fiamma che ti consumava? Solo gli amori infelici sono fecondi di frutti spirituali; solo quando si chiude all'amore il suo corso naturale, solo allora erompe in zampillo al cielo: solo la sterilità temporale dà la fecondità eterna. E il tuo amore, mio Don Chisciotte, fu infelice a causa della tua insuperabile ed eroica timidezza. Grande è una passione che irrompe dappertutto e infrange leggi e abbatte precetti e scatena torrenzialmente il suo incontenibile corso; ma più grande ancora quando, timorosa di infangarsi con la terra che deve trascinare nel suo furioso corso, si ravvolge in sé e s'addensa e si chiude in sé come per inghiottire se stessa, lottando per disfarsi nella sua stessa impossibilità e sempre più profonda trasforma il cuore in un pelago immenso. Non ti accadde questo?». (M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, in *Obras completas*, vol. III, ns. tr., Madrid 1966, p. 193). L'artificialità di tanti suggerimenti, la legnosità di tante articolazioni pratiche, non sono state alternative all'accademia, il più delle volte ne hanno rappresentato la semplice decomposizione. Lo straniamento dei comunicati si trasferiva, ricevendone fiato mortale,

anche ai testi interpretativi prospettati alla storia diroccata. Come mai non si sono avuti né poesie, né romanzi degni di questo nome, ma solo intrecci avventurosi di bassa lega sociologica? Una risposta, ovvia, sarebbe quella che non c'è produzione artisticamente seria se tutto viene filtrato attraverso l'ottica populista. Col volere attingere direttamente la radice del male, mostrandone il funzionamento in maniera scoperta, si uccide il contenuto stesso, violentato nella rarefazione dell'atmosfera politicizzata, dove ogni causa appare nella nettezza brutale dell'improbabile. Le didascalie impediscono una fruizione vera e propria, imponendosi come unica alternativa possibile, come occhio vigile dell'autore che richiama all'ortodossia prima di tutto, costringendo il lettore ad adeguarsi, sotto pena di futilità e perbenismo. Nota Henri Bergson: «La coscienza, tormentata da un desiderio insaziabile di distinguere, sostituisce il simbolo alla realtà, oppure non percepisce la realtà se non attraverso il simbolo. E poiché l'io così rifratto, e per ciò stesso suddiviso, si presta infinitamente meglio alle esigenze della vita sociale in genere, e del linguaggio in particolare, essa lo preferisce, e perde a poco a poco di vista l'io fondamentale. Per ritrovare quest'io fondamentale, quale lo percepirebbe una coscienza inalterata, è necessario uno sforzo vigoroso d'analisi, per cui i fatti psicologici interni e viventi si isolino dalla loro immagine, dapprima rifratta, e poi solidificata nello spazio omogeneo. In altri termini, le nostre percezioni, sensazioni, emozioni e idee, si presentano sotto un doppio aspetto: l'uno netto, preciso, ma impersonale; l'altro confuso, infinitamente mobile, ed inesprimibile, perché il linguaggio non riesce a coglierlo senza fissarne la mobilità, né ad adattarlo alla sua forma comune senza farlo cadere nel dominio pubblico. Se noi giungiamo a distinguere due forme della molteplicità, due forme della durata, è evidente che ognuno dei fatti di coscienza, preso per sé, dovrà rivestire un aspetto diverso, a seconda che lo si consideri nel corpo d'una molteplicità distinta o d'una molteplicità confusa, nel tempo-qualità in cui si produce o nel tempo-quantità in cui si proietta. Quando, ad esempio, passeggi per la prima volta in una città dove dovrò soggiornare, le cose che mi circondano producono su di me, nello stesso tempo, un'impressione che è destinata a durare, ed un'impressione che si modificherà continuamente. Tutti i giorni vedo le stesse cose, e poiché so che si tratta sempre degli stessi oggetti, le indico costantemente con lo stesso nome, e mi immagino pure che esse mi si presentino sempre allo stesso modo. Tuttavia, se al termine d'un tempo abbastanza lungo mi riporto all'impressione che provavo durante i primi anni, mi meraviglio del mutamento singolare, inesplicabile e, soprattutto, inesprimibile, che in quella s'è compiuto. Considerate allo stato naturale, le nostre sensazioni semplici offrono ancor minore consistenza. Un certo sapore, un certo profumo mi son piaciuti quand'ero fanciullo, e mi ripugnano oggi. Tuttavia do ancora lo stesso nome alla sensazione che provo, e parlo come se il profumo e il sapore fossero rimasti identici, i miei gusti soltanto fossero mutati. Di nuovo solidifico, dunque, quella sensazione; e quando la sua mobilità acquista una tale evidenza che mi diviene impossibile non riconoscerla, ne traggo fuori la mobilità, in modo da poterle dare un nome a sé, solidificandola a sua volta sotto forma di gusto [...]. In realtà, non vi sono né sensazioni semplici né gusti multipli: sensazioni e gusti mi appaiono come cose quando



io li isoli e dia loro un nome, ma nell'anima umana non si troverebbero che progressi. Ciò che si deve dire, è che ogni sensazione muta quando si ripete e che, se essa non mi par cambiare dall'oggi al domani, ciò accade perché la percepisco attraverso l'oggetto che ne è causa, attraverso la parola che la traduce. Quest'influsso del linguaggio sulla sensazione è più profondo di quanto si pensi generalmente [...]. Non soltanto il linguaggio ci fa credere all'invariabilità delle nostre sensazioni, ma, talora, ci inganna sul carattere della sensazione provata. Così quando mangio una vivanda reputata squisita, il nome che porta, carico dell'approvazione di cui gode, s'interpone tra la sensazione e la coscienza: potrò credere che il sapore mi piaccia, quando un leggero sforzo d'attenzione basterebbe a dimostrare il contrario. In breve, la parola dai contorni ben definiti, la parola brutale, che condensa tutto ciò che vi è di stabile, di comune e, conseguentemente, d'impersonale nelle impressioni dell'umanità schiaccia o, quanto meno, ricopre le impressioni delicate e fuggevoli della coscienza individuale. Per lottare ad armi eguali, queste dovrebbero esprimersi con parole precise: se non che tali parole, appena formate, si ritorcerebbero contro la sensazione che ha loro dato origine; inventate per dire che la sensazione è instabile, le imporrebbero la propria stabilità. In nessun altro caso questo soffocamento della coscienza immediata è così caratteristico come nei fenomeni del sentimento. Un amore violento, una melanconia profonda si impadroniscono del nostro animo; mille elementi diversi che si fondono, che si compenetrano, senza contorni precisi, senza alcuna tendenza ad esteriorizzarsi l'uno rispetto all'altro. Perché conservino la loro originalità non si richiede di meno. Quando noi distinguiamo nella loro massa confusa una molteplicità numerica, già si deformano; che cosa avverrà quando li dispiegheremo, isolati gli uni dagli altri, in quel mezzo omogeneo che ora si potrà chiamare come si vuole, tempo o spazio? Dianzi ciascuno di essi diffondeva un'indefinibile colorazione nel mezzo dov'era situato: ora eccolo scolorito, e pronto a ricevere un nome. Lo stesso sentimento è un essere che vive, che si sviluppa, che muta senza posa, di conseguenza; non si comprenderebbe altrimenti come possa indirizzarci a poco a poco ad una decisione: la nostra decisione verrebbe presa immediatamente. Ma esso vive perché la durata in cui si sviluppa è tale che i suoi momenti si compenetrano: separando questi momenti l'uno dall'altro, e svolgendoli nello spazio, abbia tolto al sentimento l'anima e il colore. Eccoci dunque in presenza dell'ombra di noi stessi: credevamo d'aver analizzato il nostro sentimento, e gli abbiamo sostituito, in realtà, una filza di stati inerti, traducibili in parole, ognuno dei quali costituisce l'elemento comune, e quindi il residuo impersonale, delle impressioni che, in condizioni date, risente tutta la società. Per questo appunto ragioniamo su questi stati e vi applichiamo la nostra logica semplice: avendone fatto un genere già per averli isolati gli uni dagli altri, li abbiamo preparati a servire ad una deduzione futura. Che se poi qualche romanziere audace, lacerando la tela abilmente tessuta del nostro io convenzionale, ci mostra sotto questa logica apparente un'assurdità fondamentale, sotto questa giustapposizione di stati semplici un compenetrarsi infinito di mille e mille impressioni diverse, che son già venute meno nell'istante in cui le si significava, noi lo lodiamo per averci conosciuti meglio di quanto ci conosciamo noi stessi. Non

bisogna credere, tuttavia: per il fatto di spiegare il nostro sentimento in un tempo omogeneo e di esprimerne gli elementi con parole, anch'egli non ci presenta che un'ombra; soltanto, ha disposto quest'ombra in modo da farci sospettare la natura straordinaria ed illogica dell'oggetto che la proietta: ci ha invitati a riflettere, mettendo nell'espressione esteriore qualche cosa di quella contraddizione, di quella penetrazione reciproca che costituisce l'essenza stessa degli elementi espressi. Spinti da lui, abbiamo sollevato per un istante il velo che interponevamo tra noi e la nostra coscienza: egli ci ha rimesso in presenza di noi medesimi. Proveremmo una sorpresa dello stesso genere se, spezzando le cornici del linguaggio, ci sforzassimo di cogliere le nostre idee in se stesse, allo stato naturale, e quali le percepirebbe la nostra coscienza liberata dall'ossessione dello spazio. Questa dissociazione degli elementi costitutivi dell'idea, che mette capo all'astrazione, è troppo comoda perché noi ce ne possiamo privare nella vita ordinaria, e perfino nella discussione filosofica. Ma, quando ci immaginiamo che gli elementi dissociati siano precisamente quelli che entravano nella tessitura dell'idea concreta, quando, sostituendo alla compenetrazione dei termini reali la giustapposizione dei loro simboli, pretendiamo di ricostruire la durata con lo spazio, cadiamo inevitabilmente negli errori dell'associazionismo. [...] Ci basti osservare che l'ardore riflesso con cui prendiamo posizione in certe questioni dimostra a sufficienza che la nostra intelligenza ha i suoi istinti: e come rappresentarci questi istinti, se non con uno slancio comune a tutte le nostre idee, vale a dire con il loro reciproco compenetrarsi? Le opinioni che più ci stanno a cuore son quelle di cui ci riuscirebbe più difficile render conto, e le ragioni stesse con cui le giustifichiamo raramente sono quelle che ci hanno indotto ad adottarle. In certo senso, le abbiamo adottate senza ragione, poiché ciò che dà loro valore ai nostri occhi è la rispondenza della loro tonalità alla colorazione comune di tutte le altre idee che abbiamo: è l'aver visto in esse, fin da principio, qualcosa di noi. Pertanto esse non assumono nel nostro spirito la forma insignificante che rivestiranno quando le si farà uscire da esso, per esprimerle con parole; e in altri spiriti, sebbene esse portino il medesimo nome, non sono affatto la stessa cosa. A dire il vero, ciascuna vive al modo di una cellula in un organismo: tutto ciò che modifica lo stato generale della persona, modifica essa pure. Ma, mentre una cellula occupa un punto determinato dell'organismo, un'idea veramente nostra riempie il nostro io tutto intero. Si è ben lontani, d'altra parte, dall'eventualità che tutte le nostre idee si incorporino a quel modo nella massa dei nostri stati di coscienza. Molte fluttuano in superficie, come foglie morte sull'acqua d'uno stagno. Intendiamo dire, con ciò, che il nostro spirito, quando le pensa, le ritrova sempre in una specie d'immobilità, come se gli fossero esteriori. A questa specie appartengono le idee che riceviamo già fatte, e che rimangono in noi senza mai assimilarsi alla nostra sostanza; od anche le idee che abbiamo trascurato di coltivare, e che si sono disseccate nell'abbandono. Se, a mano a mano che noi ci allontaniamo dagli strati profondi dell'io, i nostri stati di coscienza tendono sempre più ad assumere la forma d'una molteplicità numerica, e a dispiegarsi in uno spazio omogeneo, ciò accade precisamente perché questi stati di coscienza incidono su una natura via via più inerte, su una forma via via più impersonale. Non ci si deve meravigliare,

dunque, se soltanto le idee che meno ci appartengono sono esprimibili adeguatamente in parole: ad esse soltanto, come vedremo, si applica la teoria associazionista. Esteriori l'una all'altra, mantengono tra loro rapporti in cui la natura intima di ciascuna non ha alcuna parte, rapporti che si lasciano classificare: si dirà allora che le idee si associano per contiguità, o per una qualche ragione logica. Ma se, scavando sotto la superficie di contatto tra l'io e le cose esterne, penetriamo nelle profondità dell'intelligenza organizzata e vivente, assisteremo alla sovrapposizione o, piuttosto, alla fusione intima di un gran numero di idee che, quando siano dissociate, sembrano escludersi nella forma di termini logicamente contraddittori. I sogni più bizzarri, in cui due immagini si sovrappongono e ci presentano in una sola volta due persone diverse che tuttavia non ne formano che una, potranno dare una debole idea dell'interpretazione dei nostri concetti allo stato di veglia. L'immaginazione di chi sogna, isolata dal mondo esterno, riproduce su semplici immagini, e scimmieggia a suo modo, il lavoro che si svolge senza interruzione sulle idee nelle regioni più profonde della vita intellettuale. È verificato così – e lo si chiarirà con uno studio più approfondito dei fatti interni – il principio che enunciammo fin da principio: la vita cosciente si presenta sotto un doppio aspetto, a seconda che la si percepisca direttamente o per rifrazione attraverso lo spazio. Considerati in se stessi, i fatti di coscienza profondi non hanno alcun rapporto con la quantità: sono qualità pura; si mescolano in maniera tale che non si può dire se siano uno o parecchi, e neppure considerarli da questo punto di vista senza immediatamente snaturarli. La durata che essi così creano è una durata i cui momenti non costituiscono una molteplicità numerica: caratterizzare questi momenti dicendo che sconfinano l'uno nell'altro sarebbe ancora un distinguerli». (*Saggio sui dati immediati della coscienza, op. cit.*, pp. 109-110).

Così abbiamo costruito legioni di lettori indifferenti. Sostanzialmente d'accordo con le tesi esposte, ma indifferenti a un reale approfondimento, il quale non può non passare attraverso una rimessa in questione del modo d'espressione e del contesto in cui si realizza. Siamo mai stati capaci di fornire un ritmo diverso della vicenda? L'indignazione morale, cosa mirabile in sé ma asfittica, era il massimo dell'intensità retorica che i più provveduti cercavano consapevolmente di ottenere. In altri casi, anche quando le tesi di fondo reggevano, mancava un riferimento antinaturalistico, quel gioco opportuno capace di fare uscire l'evidenza dal discorso indiretto, quell'abilità nel sapere far parlare, gli attori del dramma e non solo l'autore, evitando quindi una pesantezza gessosa che ha finito per farci complici di un rigetto, programmato nelle stanze del potere. "Ora continuo a domandare: v'è qualcosa di serio nelle cose? Hanno esse tratti sotterrati, determinazioni imperative, ordini di cattura – no, sono un mondo estraneo, sbarrato, indifferente, perfino ostentato nella sua indifferenza". (G. Benn, *Il tolomaico*). Non abbiamo fatto affiorare i meccanismi dello sfruttamento e della violenza statale, ne abbiamo parlato, anche a lungo, e ci siamo impantanati in una imprimitura di dati.

Ma quello che ieri sarebbe stato necessario, vedendo le cose nell'ottica dell'oggi, è proprio una mediazione culturale seria, sostitutiva di tutto ciò che la condanna, nostra, e l'in-

terruzione, loro, non facevano più pervenire ai tradizionali destinatari. Sarebbe stato un primo passo critico, concreto, contestuale alla trasmissione di contenuti nuovi, forse più efficaci proprio perché meno aderenti a quello che poteva sembrare, e spesso era, un realismo autoelogiativo. Certo, il nostro motivo didascalico resta ancora oggi valido, quello altrui (voce che si è spenta) è sfumato nei rendiconti della storia, ma non è una giustificazione pertinente. Non di questo sto parlando qui, non della validità del nostro discorso nei riguardi della povertà e dell'incredibile idiozia dei marxisti. Nessun discorso è vero, quindi nemmeno il nostro, e nessun discorso si salva dalla rigidità cadaverica della didascalia. Acutamente, come al solito, Walter Benjamin: «Cinquant'anni fa, un lapsus nel corso di una conversazione passava più o meno inosservato. Il fatto che a tratti potesse dischiudere prospettive profonde nella conversazione stessa, che prima sembrava avvenire tutta in primo piano, poteva venir annoverato tra le eccezioni. Dopo la *Psicopatologia della vita quotidiana* questa situazione è cambiata. Quest'opera ha isolato e reso analizzabili cose che in precedenza fluivano inavvertite dentro l'ampia corrente del percepito. Il cinema ha avuto come conseguenza un analogo approfondimento dell'appercezione su tutto l'arco del mondo della sensibilità ottica, e ora anche di quella acustica. Il fatto che le prestazioni che il film propone sono analizzabili in modo molto più esatto e da punti di vista molto più numerosi di quelle che si rappresentano in un dipinto o sulla scena costituisce soltanto l'altra faccia di questa situazione. Rispetto alla pittura, la maggior analizzabilità della prestazione rappresentata nel film è determinata dalla resa incomparabilmente più precisa della situazione. Rispetto al palcoscenico, la maggiore analizzabilità della prestazione rappresentata nel film è condizionata dalla maggiore isolabilità. Questa circostanza, e precisamente in ciò sta il suo significato principale, comporta una tendenza a promuovere la vicendevole compenetrazione tra l'arte e la scienza. Infatti, di un atteggiamento chiaramente circoscritto nell'ambito di una determinata situazione – come di un muscolo in un corpo – è difficile dire che cosa sia più affascinante: il suo valore artistico o la sua applicabilità scientifica. Una delle funzioni rivoluzionarie del cinema sarà quella di far riconoscere l'identità dell'utilizzazione artistica e dell'utilizzazione scientifica della fotografia, che prima in genere divergevano». (*L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, tr. it., Torino 1956, pp. 40-41).

La coerenza politica si scontra con il gusto? Credo di sì. Dobbiamo ammetterlo irrimediabilmente. O si scontra, o la grande arte politica deve ancora venire, perché deve venire la società diversa che la renderà possibile, rendendola inutile nello stesso tempo. In questa condizione, appare evidente che l'interpretazione del presente, la primissima elaborazione dei dati disponibili, dei contenuti, arieggia ripetitiva, prigioniera delle necessità contrappositive. «Se un uomo potesse mantenersi sempre sul culmine dell'attimo della scelta, se potesse cessare di essere un uomo, se nel suo essere più profondo fosse solo un aereo pensiero, se la personalità non avesse altra importanza che quella di essere un nanetto che prende sì parte ai movimenti, ma rimane sempre lo stesso, se fosse così, sarebbe una stoltezza dire che per un uomo può essere troppo tardi per scegliere, perché, nel senso più

profondo, non si potrebbe parlare di una scelta. La scelta stessa è decisiva per il contenuto della personalità; colla scelta essa sprofonda nella cosa scelta, e quando non sceglie, appassisce in consunzione. Per un attimo è o può parere, che si scelga tra possibilità estranee a chi sceglie, colle quali egli non sta in nessun rapporto e verso le quali si può mantenere in stato di indifferenza. Questo è il momento della riflessione. Ma, esso non è affatto come l'attimo platonico; e meno che mai nel senso astratto nel quale tu lo vuoi fissare; e quanto più tu lo fissi tanto meno è. Ciò che deve essere scelto sta nel più profondo rapporto con chi sceglie, e quando si parla di scelta che riguardi una questione di vita, l'individuo in quel medesimo tempo deve vivere, e ne segue che è facile, quanto più rimandi la scelta, di alterarla, nonostante che continui a riflettere e riflettere, e con ciò creda di tenere i contrasti della scelta ben distinti gli uni dagli altri. Quando si considera l'aut-aut della vita in questo modo, non è facile che si sia indotti a scherzare con esso. Si vede allora che l'impulso interiore della personalità non ha tempo per gli esperimenti spirituali. Esso corre costantemente in avanti e pone ora in un modo ora nell'altro i termini della scelta, sì che la scelta nell'attimo seguente diventa più difficile; poiché quello che è stato supposto deve essere richiamato». (S. Kierkegaard, *Aut-aut*, tr. it., Milano 1964, p. 41). La realtà fa paura, ed è per questo che molti fuggono via, ritrovando il vento dell'ispirazione e la dignità di lettura solo dopo avere abbandonato l'impegno didascalico. Come dire che l'arte non abbisogna di tutte le miserie su chi si fonda l'analisi politica. E il fatto, ineliminabile, che la conoscenza di queste sia indispensabile alla lotta, le rende estranee alla vita, che non vuole avvedersi della precisione realistica su cui poggia i piedi. Nessuno può scrivere veramente mentre si mette in gioco la testa del re. «Quando ai nostri giorni – affermava Jean Paulhan – vedo tanti scrittori così coscienziosamente impegnati a rifiutare l'artificio e il gioco letterario a vantaggio di un avvenimento indicibile (di cui non ci si nasconde che è al tempo stesso erotico e spaventevole), preoccupati di mettersi in ogni circostanza a contrasto con la Creazione, tutti presi dal ricercare il sublime nell'infamia, la grandezza nella sovversione, e convinti della necessità che ogni opera impegni e comprometta per sempre il suo autore, mi domando se non bisognerebbe riconoscere, in ciò, piuttosto un ricordo che un'invenzione, piuttosto una memoria che un'ideale; insomma mi chiedo se la nostra letteratura moderna, nella sua parte che ci sembra completamente rivolta verso il passato, precisamente non sia stata determinata da Sade». (*Introduction a Marquis de Sade, Les Infortunes de la Vertu*, ns. tr., Paris 1946, pp. 11-12).

Limitandoci al nostro sacrosanto furore, abbiamo indirettamente favorito un'operazione di retroguardia che solo adesso appare in tutta la sua spettacolare estensione. Abbiamo accettato la provocazione e non siamo riusciti a provocare, a prendere l'iniziativa. E ciò, a ben riflettere, corrisponde con il taglio che abbiamo dato a tutti i nostri interventi. Interrompevamo per intervenire, non lasciavamo che il discorso scorresse via per intero, ci bastava rivelare le contraddizioni più evidenti, per altro sempre quelle. Ma lo facevamo in modo eccessivo, con troppo nitore. Non parliamo poi dell'attività didascalica dei marxisti, qui l'assenza è perfino negata nella stessa ammissione quantitativa del problema, control-

lato da canoni estetici come fiori di stoppa avviluppati allo scopo, anche in opere di grande mole, e proprio per questo ancora più adatte a confortare sull'unilateralità della soluzione politica. Qui serviva a nascondere contiguità di potere, di cattedra, di carriera, amicizie anche rigettate ma sempre operanti, comunanza di gergo e di parole non dette, ma implicite al discorso. Insomma una rozzezza d'animo da stanchezza di fine settimana, che ancora oggi, a distanza di tanto tempo, mi colpisce violentemente nel ricordo. L'uomo stava finendo lungo la strada di campagna, proprio nel mezzo dei campi di mais, niente in vista, niente nel cielo estivo. Fisso come i suoi occhi ormai immobili, lievemente corrucciati, rattristati, quasi sorpresi. I sapienti sanno sempre cosa fare in questi casi, sparare un altro colpo, per evitare guai. Solo i teneri di cuore desiderano trovarsi altrove in momenti del genere, ed è proprio a loro che toccherà la prossima volta. La conoscenza produce la morte con la stessa tranquillità con cui contempla il volto impassibile di ciò che pensa sia la verità. Non possiede polsi che tremano, come potrebbe non centrare il bersaglio. Non ammette che qualcosa possa andare storto, aspetta solo il giorno del fare. Ma l'agire è un giorno diverso che penetra nel mio futuro, e fa male tutti i giorni senza risparmiarne uno. L'agire non è virtuoso perché eccede sempre la misura e si mette a rischio di non centrare il bersaglio. Così le capita a volte, più volte, di morire anzitempo, di non alzare la mano, di non tagliare la gola nel modo opportuno. La qualità è imperfetta, ondeggia e non sa dire con esattezza che cosa sono il bene e il male, ecco perché si dona come improvviso trabocchetto che mi porta a maledire l'avventatezza che mi ha portato nel territorio della desolazione. Così non so decidermi e resto incerto, col cuore annebbiato dalla conoscenza convinto che ritardare il distacco da ciò che voglio sapere è giusto e inevitabile. Invece questa pervicacia è stupido ritardo all'appuntamento, questo prima o poi reclama i suoi diritti, impone i miei impegni e intrappola il mio cuore, mi suggerisce proprio quello a cui non avevo pensato, l'impensabile soluzione che alla fine mi apre la porta della qualità. È qui tutto quello che sono riuscito a trovare, sta qui come me, in questa bolgia urlante di uomini in pena ai quali non ho parole da dire, né integrità da mostrare, sono meno indegno di loro, la mia bramosia è stata di altro genere, ma la loro?

So perfettamente di correre il rischio d'essere frainteso. Non sarebbe la prima volta. Non voglio dire che avremmo dovuto trasferire tutti i nostri sforzi nella letteratura. Ma solo che avremmo dovuto cercare di costruire un'altra strada. Quello che per i marxisti era un'alternativa, per altro giustificata in negativo, per noi era una imposizione e un obbligo. Insistendo col muso duro del realismo, abbiamo eliminato un importante elemento del discorso rivoluzionario, il discorso stesso. «L'artista, lo scienziato, il pensatore, – scrive Simone Weil – il contemplativo devono, per poter realmente ammirare l'universo, squarciare la membrana d'irrealtà che lo nasconde e lo rende, per la maggior parte degli uomini, quasi in ogni istante della loro vita, simile a un sogno, a uno scenario di teatro. Dovrebbero farlo, ma il più delle volte non ci riescono. Chi ha le membra rotte per una dura giornata di lavoro, una giornata in cui è stato soggiogato dalla materia, sente la realtà dell'universo come una spina nella carne. Per lui, la difficoltà sta nel guardare e nell'amare; se vi rie-

sce, egli ama la realtà». (*Attesa di Dio*, tr. it., Milano 1991, p. 130). Si potrebbe rispondere che non ne abbiamo avuto il tempo. “Dio è nulla”, affermava Meister Eckhart. Ma sarebbe vera, questa risposta? Non avremmo potuto scendere, ed anche con relativa facilità, nella problematica dello scontro, che un semplice apporto di virilità rivoluzionaria non poteva giustificare? E da questo non avremmo potuto accedere ai territori scottanti dell’odio di classe, dell’autorizzazione morale a colpire il nemico? “Heathcliff: se fossi nato in un paese in cui le leggi sono meno rigorose e i gusti meno delicati, mi concederei la gioia di procedere a una lenta vivisezione di questi due esseri, per passare una serata divertente”. (Emily Brontë, *Cime tempestose*). Ma avremmo corso il rischio, entrando in questa zona, di non fornire più dati di fatto, ma analisi filosofiche, che potevano anche far vedere le nostre incapacità di uomini a dire le cose per come stanno, e quindi alimentare sospetti sulle nostre capacità a fare.

Unilaterali, non potevamo contrastare efficacemente il progetto riduttivo del potere perché anche noi avevamo applicato cesure d’una tragica drasticità. Per scopi affatto differenti, si potrebbe ribattere, ed è vero, ma la riduzione è sempre impoverimento e gli scopi vanno perseguiti nell’abbondanza, non nel risparmio. “Ho sempre trovato – dice Blake – che gli Angeli hanno la vanità di parlare di se stessi come se fossero gli Unici Saggi. Cosa che fanno con fiduciosa insolenza dipendente dal ragionamento sistematico”. Fossimo stati sovrabbondanti, avremmo finito per dare spazio alle nostre stesse contraddizioni, come quella clamorosa della storia, e seguire questo spazio fino alle conseguenze estreme. Abbiamo avuto paura di scoraggiarci e scoraggiare nella lotta. «Il sistema dei nomi tappezza di specchi la stanza della miseria individuale, pei quali mille volte e sempre avanti infinitamente la stessa luce delle stesse cose in infiniti modi è “riflessa”. La via della persuasione, non è corsa da “omnibus”, non dà segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere; ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla e nel proprio dolore l’indice, ognuno deve nuovamente aprirsi da sé la via, poiché ognuno è solo e non può sperar aiuto che da sé. La via della persuasione non ha che questa indicazione: non adattarti alla sufficienza di ciò che t’è dato. – I pochi che l’hanno percorsa con onestà, si sono poi ritrovati allo stesso punto, e a chi li intende appaiono per diverse vie sulla stessa via luminosa». (C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Milano 1972, p. 56). La miseria porta, sempre, a un unico risultato, altra miseria. Il fatto è che anche molti di noi hanno creduto nella soluzione imminente, se non proprio finale, vicina. E questo è stato errore tragico, perché ci ha condotto a intensificare selezionando, e dalla selezione alla riduzione il passo è breve.

Se nel nostro rifiuto c’era l’acuta intuizione della funzione razionalizzante dell’intellettuale, dovevamo sviluppare fino in fondo questa tesi, al di là del rigetto delle caste e delle corporazioni. L’effetto fisico di ripulsa che esercitavano su di me alcuni atteggiamenti all’interno del sindacato scrittori o l’uso gergale di alcune espressioni all’interno delle grosse case editrici, per quel poco di esperienza che ebbi a farne, non doveva semplicemente concludersi con il rifiuto della specializzazione. Dovevo andare più avanti, proporre approfondimenti, suggerire elaborazioni, pretendere discipline che visibilmente nessuno trovava

la voglia di garantire. E non è vero che questo non è mai stato fatto dagli anarchici, anzi in passato, specialmente in Francia, sono stati proprio loro il punto di riferimento più avanzato per la sperimentazione letteraria.



“L’imperatore – così si racconta – ha inviato a te, a un singolo, a un misero suddito, minima ombra sperduta nella più lontana delle lontananze dal suolo imperiale, proprio a te l’imperatore ha inviato un messaggio dal suo letto di morte. Ha fatto inginocchiare il messaggero al letto, sussurrandogli il messaggio all’orecchio, e gli premeva tanto che se l’è fatto ripetere all’orecchio. Con un cenno del capo ha confermato l’esattezza di quel che gli veniva detto. E dinanzi a tutti coloro che assistevano alla sua morte (tutte le pareti che lo impediscono vengono abbattute e sugli scaloni che si levano alti ed ampi son disposti in cerchio i grandi del regno) dinanzi a tutti loro ha congedato il messaggero. Questi s’è messo subito in moto; è un uomo robusto, instancabile; manovrando or con l’uno or con l’altro braccio si fa strada nella folla; se lo si ostacola, accenna al petto su cui è segnato il sole, e procede così più facilmente di chiunque altro. Ma la folla è enorme; e le sue dimore non hanno fine. Se avesse via libera, all’aperto, come volerebbe! Ancora cerca di farsi strada nelle stanze del palazzo più interno; non riuscirà mai a superarle; e anche se gli riuscisse non si sarebbe a nulla; dovrebbe aprirsi un varco scendendo tutte le scale; e anche se gli riuscisse, non si sarebbe a nulla: c’è ancora da attraversare tutti i cortili; e dietro a loro il secondo palazzo e così via per millenni; e anche se riuscisse a precipitarsi fuori dell’ultima porta – ma questo mai e poi mai potrà avvenire – c’è tutta la città imperiale davanti a lui, il centro del mondo, ripieno di tutti i suoi rifiuti. Nessuno riesce a passare di lì e tanto meno col messaggio di un morto.

“Ma tu stai alla finestra e ne sogni, quando giunge la sera”.

(Franz Kafka, *Il messaggio dell’imperatore*)

## Capitolo III

Quest'immagine sostanziale e corposa di appiattimento è stata presa a modello dal potere democratico, la cui tolleranza repressiva sta costruendo un muro invalicabile tra inclusi ed esclusi. Come tornare a fare qualcosa? Come ridurre i danni, riprendere l'iniziativa, capovolgere le condizioni repressive? Per prima cosa, attraverso l'azione, e questo è il fondamento di tutto, almeno di tutto ciò che vuole trasformare la realtà. Poi, e non in secondo piano, con la riappropriazione degli strumenti culturali che ci sono stati sottratti o che, senza combattere, abbiamo abbandonato nelle mani del nemico. Con attenzione al dettaglio Hegel: «La soggettività della povertà e, in generale, la necessità d'ogni specie, cui è esposto, già nel suo ambito naturale, ogni individuo, esige anche un aiuto *soggettivo*, tanto riguardo alle circostanze *particolari*, quanto riguardo al *sentimento* e all'*amore*. È questo il luogo, dove, malgrado ogni disposizione generale, la *moralità* trova da fare abbastanza. Ma, poiché questo aiuto, per sé e nei suoi effetti, dipende dalla accidentalità, lo sforzo della società giunge a ritrovare e a preparare l'universale, nella necessità e nel rimedio di questa, e a rendere superfluo quell'aiuto. All'accidentalità dell'elemosina, delle fondazioni, come della lampada ardente presso le immagini dei santi ecc., si supplisce mediante provvedimenti per i poveri, mediante ospedali, illuminazione di strade e così via. Alla caritatevolezza resta ancora da fare abbastanza per sé, ed è una falsa veduta, che essa voglia saper riserbata unicamente alla *particolarità* dell'animo ed all'accidentalità del proprio sentimento e della propria conoscenza, quest'aiuto al bisogno, e si sente offesa e mortificata dalle disposizioni e dai precetti universali obbligatori. La situazione pubblica, al contrario, si deve considerare per tanto più perfetta, quanto meno resta da fare all'individuo per sé, secondo la sua particolare opinione, in confronto a ciò che è disposto in maniera generale». (*Lineamenti della filosofia del diritto, op. cit.*, pp. 229-230).

Questo discorso potrebbe riassumersi nella mancanza di artisti? Certamente, anche in questo. «La metafisica è dunque lirica. Come la lirica esprime non una pretesa verità obiettiva, ma un certo modo personale di sentire la vita, di provare la passione, di scorgere il mondo; come le note fondamentali che in essa echeggiano non subiscono né evoluzione né incorporazione, ma sono rimaste sempre sostanzialmente le stesse attraverso il corso dei tempi e riappariscono di continuo insommergibili l'una accanto all'altra; così la metafisica adempie, con diverso linguaggio e con rispondenza a una diversa e più complessa natura intellettuale, la medesima funzione, e i sistemi metafisici esprimono le varie visioni, i vari punti di vista inconciliabili e irriducibili ad unità, con cui si presenta all'umanità nel suo complesso, e ai diversi uomini secondo i loro temperamenti intellettuali, e anche ad ogni

singolo uomo in diversi momenti della sua esistenza – ed eziandio nello stesso momento, se sappia ripercorrere con accurata imparzialità gli argomenti opposti – l’essere e il processo del mondo e della vita. E come non si imputa di contraddizione un poeta che oggi affermi come sua evidente visione e suprema saggezza della vita, la passione sfrenata o la disperata e amara incredulità, domani la severità ascetica e la fede, così deve avvenire riguardo al filosofo. Forse che il poeta e il filosofo non sono entrambi uomini, e ciò che uno scrive con certe linee, numero di sillabe e accenti va valutato diversamente da quanto in diversa maniera scrive l’altro, quando con ciò quello ha voluto esprimere come questo la sua visione profonda di quel che gli appariva come verità suprema». (G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Bologna 1939, p. 295). Ma, da parte nostra, da parte dei non artisti, per vocazione e per impossibilità, come è il mio caso, non so se sia stato fatto tutto il possibile per evitare un appesantimento riduttivo nel lavoro di comunicazione o se al contrario, e più semplicisticamente, non lo si sia considerato un effetto collaterale che la supremazia del contenuto avrebbe corretto. Ho paura che quest’ultima risposta sia la più vicina alla realtà. Ed è perché consciamente sicuro di questo fatto che da sempre mi sono indirizzato verso autori messi all’indice dall’ortodossia rivoluzionaria, fino a pensare come a una piccola, fortunata, personale, evenienza l’incontro con Pareto in anteporta al *Capitale*. Non mi è mai passata per la testa l’idea peregrina, oggi carica di conseguenze, che Pareto, Céline o Pound, non dovevano leggersi perché reazionari. Ma cosa rendeva leggibili i loro libri? Non certo i contenuti che spesso e, per la verità, non al margine, andavano presi per manifestazioni del pensiero reazionario, ma proprio la loro onestà intellettuale per come si sviluppava nella lotta formale contro le loro stesse intenzioni. La difesa del testo o del contesto, finiva per portarli fuori da quella che pensavano fosse la strada razionale, la dimostrazione analitica, e suggerire soluzioni o imprecazioni che ad un lettore non reazionario come me, sembravano piccoli gioielli da rintracciare a uno a uno. Ha scritto Marcel Proust: «Si odono sempre con una emozione gioiosa e virile proferire parole audaci e singolari da parte di uomini di scienza, che vengono a dire la verità per una pura questione di onore professionale: una verità che li preoccupa soltanto perché è la verità, e che devono prediligere nella professione, senza alcun timore di scontentare chi la vede in tutt’altro modo in quanto è coordinata a un insieme di considerazioni di cui essi non si preoccupano punto». (*Jean Santeuil*, vol. II, ns. tr., Paris 1952, p. 156).

Non sono stato capace però di realizzare il lavoro indiretto, quello di produrre anch’io con l’occhio alle preoccupazioni formali, per cui anche in un contesto non reazionario ma ideologicamente confortante, poteva nascere qualcosa col fiato fresco. Ne è venuta fuori solo una veicolazione di contenuti, contenuti che adesso sono là, seppelliti sotto le nuovissime macerie prodotte dal capitale. Ai futuri archeologi il compito di portarli alla luce. “La società è un sacco pieno di escrementi”, affermava Jean Genet. Mi rendo conto meglio ora, riflettendo in condizioni di maggiore calma, che l’equivalenza formale tra posizione reazionaria e rivoluzionaria è solo un’invenzione dell’accademia, come gli amplessi favolosi delle donne fatali. Il discorso sul mezzo è mezzo esso stesso, e se tende a impadronirsi d’un

mezzo da impiegare per la liberazione, quest'ultimo potrà essere impiegato anche contro la liberazione solo nell'eventualità che tutti i mezzi siano oggettivamente amorfi, come un fucile. Ecco come Callicle si rivolge a Socrate: «Tu, Socrate, dicendo di ricercare la verità, in realtà ci conduci ad affermazioni insulse e grossolane, che non sono belle per natura, ma per legge. Per lo più la natura e la legge sono contrarie tra loro: se per falso pudore non si ha il coraggio di dire ciò che si pensa, necessariamente ci si contraddice. Tu hai compreso questo sapiente accorgimento e te ne servi per ingannare nei discorsi: se qualcuno ti parla sul piano della legge, tu lo interroghi su quello della natura; se ti parla delle cose della natura, tu lo interroghi su quelle delle leggi. Per esempio, poco fa, a proposito del commettere ingiustizia e del subirla, mentre Polo parlava del più brutto secondo la legge, tu hai proseguito il discorso riferendoti alla natura. Per natura è più brutto tutto ciò che è anche peggiore, cioè il subire ingiustizia, ma per legge lo è il commettere ingiustizia. Questa situazione, il subire ingiustizia, non è neppure da uomo: è da schiavo, per il quale è meglio morire che vivere e che quando soffre ingiustizie e oltraggi non può difendere se stesso né quelli che gli stanno a cuore. Quelli che stabiliscono le leggi sono, io credo, i deboli e i molti. In riferimento a se stessi e in vista del proprio utile, essi stabiliscono le leggi e distribuiscono le lodi e i biasimi. Per spaventare i più forti, che sono capaci di prevalere, e impedire loro di prevalere su di essi, dichiarano che è brutto e ingiusto il prevalere e che il commettere ingiustizia consiste appunto nel cercare di avere più degli altri; dal canto loro, essendo più deboli, si accontentano dell'uguaglianza». (*Gorgia*, 482e-483a/c). Ma la parola non è amorfa, essa è strumento particolare, a volte inespressiva e gonfia, se viene impiegata, sulla base della sollecitazione artistica, con onestà e senza imbrogli ideologici, non può essere piegata ad un uso illusorio, veramente reazionario. Le idee dell'autore, almeno le sue idee coscienti, potranno anche essere tali, cioè conservatrici, e perfino estremamente reazionarie, ma saranno luoghi comuni contro cui la sua sensibilità non è capace di reagire e che quindi finisce per accettare come espediente o banale provocazione. Quelle idee potranno anche essere conforto per la sua situazione personale, ma non riusciranno a bloccare il naturale svolgimento della sua opera. Pareto, più di altri economisti progressisti, passando alla sociologia ha analizzato senza remore le conseguenze delle azioni illogiche degli uomini, e la possibilità che su di esse si organizzasse la conquista del potere, nel modo in cui accadde sistematicamente con i fascismi europei e con gli stalinismi internazionali. Céline ha scritto pagine indimenticabili contro il militarismo e sul disfacimento della borghesia progressista e positiva. Pound ha avuto la sensibilità di un grande musicista riguardo i pericoli cui poteva andare incontro il linguaggio, e molti li ha anche previsti. Con ciò non si vuole assolvere nessuna delle loro scelte e delle loro responsabilità. Molto bene, su questo delicato argomento, insiste Henry Siltou Harris: «Naturalmente i teorici fascisti, principalmente Gentile, continuarono ad insistere sulla comunanza ideale dello scopo. Tutto ciò che dobbiamo fare per comprendere anche le loro più misteriose affermazioni è di considerarle come affermazioni di intenzioni, e tradurle dal presente ad una specie di futuro indefinito. "Il fascismo è la più alta forma di democrazia" dice Gentile – ma egli sa

perfettamente che questa “democrazia” è qualcosa che può esistere soltanto per il fascista perfetto, un poco come il servizio di Dio diventerebbe davvero libertà perfetta se noi fossimo santi. L’identificazione gentiliana del fascismo con un nuovo spirito “religioso” era, nel suo significato del termine, certamente precisa; ma essa era anche implicitamente una critica distruttrice del fascismo come movimento politico. Perché la religione è il momento oggettivo dello spirito non è più un ideale per il quale egli deve lottare ma una realtà raggiunta di fronte alla quale lui e le sue lotte sono ridotti a niente. La sua sola speranza è di riconciliarsi con questa realtà che gli si è rivelata. Così l’uomo che trova la fede si trasforma da peccatore in ginocchio a profeta che parla con la voce di Dio. Tutto il problema di pervenire alla verità, che è vitale per il filosofo, o di creare una comunità, che è il nostro compito di animali politici, abitatori della caverna di Platone, svanisce completamente. Il solo problema è come diffondere la verità, il solo compito è quello di farla accettare; e questo compito che, per il filosofo e per l’uomo politico è soltanto un altro modo di formulare il problema più fondamentale di raggiungere la verità, o di creare la comunità, non è più una questione speculativa ma soltanto una questione empirica di espediente e di massimo di utilità. Il profeta deve far sì che gli uomini vedano che il loro destino non è nella caverna; essi debbono infine passare oltre di essa per essere giudicati degni o indegni della cittadinanza nella comunità reale che esiste “al di fuori” e “oltre” nel regno di Dio. Se necessario, egli deve uscire nelle strade maestre e oltre i ripari e *costringerli* ad entrare; ma la comunità è già perfetta e non può essere modificata per far posto a nuovi membri – cosicché l’uomo senza l’abito della festa è gettato nell’oscurità esterna. L’abito della festa non può essere fatto indossare a forza. Questo le chiese l’hanno sempre riconosciuto; e per questo hanno sempre potuto accettare come “espedienti” i requisiti di tolleranza e libertà di coscienza loro imposte dalle autorità politiche. Generalmente parlando esse non percepivano l’esperienza fintanto che non erano poste di fronte all’imposizione ed è importante notare che esse non potevano imporre a se stesse l’assoluto rispetto della coscienza individuale, perché ciò avrebbe significato creare un principio da qualcosa che per esse era soltanto espediente. Perché se, da una parte, è vero che soltanto un’accettazione volontaria della fede ha valore, è ugualmente vero, dall’altra, che nessuna volontà ha valore eccetto la volontà che riceve la fede. La volontà non convertita ha un valore condizionale fintanto che esista una possibilità della sua conversione. Ma vi è anche il rischio che, se essa è ignorata troppo leggermente, l’eretico e il non credente possono corrompere la fede di altri. Così San Tommaso sostenne che si deve trattare gli eretici il più gentilmente possibile e fare di tutto per farli ragionare e persuaderli dei loro errori; ma riconobbe anche che si arriva a un punto nel quale i contraffattori della verità devono essere allontanati dalla nostra comunità terrena per essere giudicati da Dio stesso, proprio come ai suoi tempi lo erano i falsificatori di monete». (*La filosofia sociale di G. Gentile, op. cit.*, pp. 440-441).

Né, voltando registro, affermare che gli elementi ideologici sono estranei al contesto letterario. “L’uomo è solo un nulla autocosciente”. (Julius Bahnsen). Sul piano dell’abbandono al nemico, dell’accettazione di un progetto riduttivo, nessun aspetto è meno importante del-

l'altro. In questa direzione andrebbero pertanto approfondite l'aderenza e il rispetto che in diversi casi si sono manifestati a livello esteriore per mercato, confezionamento e parcellizzazione del prodotto, aspetti che, corrispondenti ad una moda, non potevano essere portatori di quelle mutazioni gerarchiche che costituiscono la base di ogni discorso realmente critico sul potere. «Non è accettabile la tesi di una certa filosofia analitica, secondo cui "l'azione non ha cause": l'azione ha le sue cause nell'interazione tra biologia, soggettività e cultura, non nel solo nesso psicofisiologico tra organismo e mente. D'altra parte non ci si deve rifugiare nell'ermeneutica della comprensione, che si affida a sole regole metodologiche interpretative, senza mediazione di una teoria che connette logicamente azione e premesse di comprensione, valutazione e decisione. È necessaria una teoria a contenuto empirico sulla struttura della soggettività, come prodotto dell'evoluzione del soggetto nel contesto della sua storia di relazione, e come precipitato strutturale di questa storia, sotto forma di ideologia personale, di congetture inconsce di autocomprensione, di "schermi del sé"». (G. Cadeddu, *Per ripensare la psicoanalisi: inconscio e intenzionalità*, in A. Mastroianni e G. Cadeddu, *Psicoterapia psicoanalitica: verso una rifondazione*, Milano 1995, p. 289). Il seguire la moda, ove questo era possibile negli aspetti esteriori, ha corrisposto più o meno esattamente al rifiuto, o all'incapacità, di incidere realmente sulle possibilità espressive, letterarie e poetiche, ripiegando quindi, su un confezionamento più o meno gradevole, proprio perché aderente al palato del momento, o in un rifiuto di ogni preoccupazione formale. I due aspetti camminano insieme. Quel medesimo me stesso che produceva e creava il mondo resta fuori adesso, esposto ai pericoli del coinvolgimento, fuori e inserito in una lotta che è a vita e a morte con il fare stesso che ha creato. Una volta coinvolto non posso più tornare allegramente alla vecchia coscienza immediata, se non per brevi soste e per riprendere il cammino. Non c'è modo di avere pietà di me stesso. Prima ero io che facevo velo all'orrore del mondo optando per il possesso che mi arricchiva apparentemente, adesso sono sempre io che mi metto davanti al pericolo di non avere più garanzia e sicurezza. La diversità che è intervenuta non è per forza nettamente separata, sono sempre io e costituisco con il vecchio me stesso l'unità vivente carica di tutte le sue ambiguità, ma sono proteso a sommuovere la regione conoscitiva che restava coperta. La critica che produco mi denuda e denuda il mondo, ma questo mettermi a nudo fa riferimento a qualcosa che nel mondo resta coperto e che deve ancora essere svelato. L'ideologia dominante non può essere sostituita con un'altra ideologia di segno contrario, se devo fare ciò posso restare comodamente affacciato alla finestra.

Se fossimo avanzati criticamente anche in questa direzione, penetrando e non solo scalfendo un problema che non poteva essere risolto con accondiscendenti tentativi, avremmo scoperto che i problemi linguistici spesso sono veicolo indiretto, forse più attendibile, della condizione dei rapporti di classe. Bisogni e illusioni degli sfruttati viaggiano anche sulla linea dell'utilizzo di certe scelte definibili signorili, ma solo in un'ottica operaista e arretrata. Non ci siamo aperti a problematiche di questo tipo quindi, tranne rarissimi casi, siamo rimasti ai margini dei problemi specifici della ricezione del messaggio, dando per scontato

un ritmo di utilizzo che non corrispondeva alla realtà. Sono continuamente immerso nella quantità, ma non la scruto fino in fondo, mi basta il risultato percettivo che vado modificando. Solo quando questo risultato quasi mi soffoca, allora riprendo il sopravvento e fronteggio la marea che monta. La cecità di prima tarda a scomparire, ma alla fine sono in grado di capire meglio i rapporti con i miei stessi limiti, mi proteggono ma anche mi baricano, sono la mia vita possibile e anche la mia prigionia. Se fosse possibile rigettare tutto questo e metterlo da parte come un cappotto vecchio, resterei privo di me stesso, non sarei più nulla. Io sono quella misera cosa che vede con difficoltà le mie catene, che le mantengo anche volendole eliminare. Non sono solo l'uomo muscoloso che apre la bocca del leone, sono anche il pauroso bambino che nella stanzetta buia chiude gli occhi per non vedere il niente. Questo straordinario connubio è possibile solo a chi è venuto fuori dalla garanzia mettendosi a rischio. La morte è una ipotesi limite, la morte degli altri, e non esiste se non come accadimento che non mi riguarda. Diversa è invece la realtà quando si esce verso il rischio.

Siamo stati sistematici, quindi abbiamo commesso il peggiore dei peccati per gli anarchici. E lo siamo stati non tanto per convinzione, quanto per paura. Per paura di perdere il contatto con l'interlocutore, che è segno di tracotanza dell'immediato, illusione ottica delle prospettive, convincimento errato di avere in mano le carte buone per vincere. Ma vincere è aprire le porte dell'inferno. Ci siamo sentiti sicuri e ciò ci ha condotto a stringere ancora di più la chiusura sui contenuti, una blanda anticipazione delle nostre capacità gestionali. La molteplicità, sia pure ipotetica, dei mezzi espressivi avrebbe messo in dubbio il senso di sicurezza di cui avvertivamo il bisogno. Oppure dovevamo abbandonare del tutto il pregiudizio della preminenza della parola scritta, che condiziona il pensiero e quindi anche gli sbocchi verso un differente modo d'espressione. Anche questo sarebbe stato possibile, ma non l'abbiamo fatto. Ci siamo semplicemente arresi a quello che pensavamo fosse l'evidenza. «Queste semplici parole: *l'essere* è indicano una pienezza massiccia di positività, in cui nulla di ciò che non è può venire rappresentato in una qualche maniera, fosse pure come buco, o vuoto, o bisogno, o privazione. L'essere che è si esaurisce tutto intero nell'essere». (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, ns. tr., Paris 1950, p. 153).

Da Dioniso avremmo potuto imparare molto. L'uso di una nebbia discorsiva, efficace se leggera per fare affiorare qualcosa dietro la dimostrazione brutale e accondiscendente. Il sogno del dio stanco dell'ebbrezza e della danza. Quasi mai siamo riusciti a discutere in termini positivi del desiderio e dell'immaginazione. *La gioia armata*, con tutti i suoi limiti, costituisce un'eccezione. Ci siamo affidati alla tradizione, al peso della nostra teoria, alla competenza specifica nei vari settori. Poi le necessità polemiche hanno fatto il resto. «Il gioco culturale si deteriora in varie profanazioni – decade nel tran-tran dell'abitudine, diventa vuoto cerimoniale, perisce anche quando il gioco della festa non si svolge più nella presenza di un dio che si sente vivente e in un timore sacro, e quando non viene più condotto, anche nella orgiastica dissolutezza, nella consapevolezza dell'identità di Dioniso e Ade. Innumerevoli sono i modi, in cui il gioco dell'uomo aperto alla divinità diviene profano

nel corso corrosivo del tempo. Appartenendo però il profano al sacro, come l'ombra alla luce, il gioco profano non può servire da referenza per la questione della mondanità del gioco umano – solo lo può fare un gioco che non è né sacro, né profano, né consacrato, né sconacrato. Il mondo stesso non è né sacro come Dio, né profano come l'uomo peccatore; è "al di là" di tali distinzioni». (E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, tr. it., Roma 1969, pp. 257-258). La certezza di possedere un punto d'appoggio può qualche volta sconfinare nel vaneggiamento sufficiente a se stesso. Senza saperlo siamo stati positivisti. Le forze repressive erano tutte mobilitate nella crociata diretta a fare parlare di sé, noi abbiamo dato una mano, nel nostro piccolo. Ognuno fa quello che può.

Ma lasciamo al suo destino quello che avremmo potuto fare e non abbiamo fatto.



“Non era affatto sicuro che avessi patrocinatori, a questo proposito non potei avere notizie precise, tutti apparivano contrari, la maggior parte delle persone che incontravo nei corridoi sembravano donne vecchie e grasse, portavano grandi grembiuli a righe turchine e bianche che fasciavano tutto il corpo, si passavano le mani sulla pancia e si giravano pesantemente di qua e di là. Non riuscii neanche a sapere se eravamo in un tribunale. Parecchi indizi erano pro, molti contro. Trascurando tutti i particolari, ciò che più mi ricordava un tribunale era un rombo lontano e incessante, non si poteva dire da quale direzione venisse, empiva talmente tutte le stanze da far pensare che venisse da ogni parte o, meglio ancora, che il posto nel quale ci si trovava per caso, fosse il vero centro di quel rombo, ma questa era certamente una illusione, dato che veniva da lontano. Quei corridoi stretti, a volta semplice, costruiti da anse larghe, con alte porte scarsamente ornate, parevano persino creati per il silenzio, erano i corridoi d’un museo o di una biblioteca. Ma se quello non era un tribunale, perché vi andavo cercando un difensore? Perché dappertutto cercano un difensore, il quale dappertutto è necessario, anzi in tribunale occorre meno che altrove dato che il tribunale, si dovrebbe supporre, pronuncia le sentenze in base alla legge. Se invece si dovesse supporre che vi si procede con ingiustizia o leggerezza, non sarebbe possibile vivere; bisogna aver fiducia che il tribunale dia libero corso alla maestà della legge, perché questo è il suo unico compito, mentre nella legge stessa tutto è accusa, patrocinio e sentenza, e il personale intervento sarebbe un crimine. Diversa è la fattispecie d’una sentenza: questa si fonda su rilievi presi qua e là, presso parenti e forestieri, presso amici e nemici, nella famiglia e in pubblico, in città e nel villaggio, insomma dappertutto. Qui, sì, è necessario avere patrocinatori, patrocinatori in quantità, i migliori, l’uno addossato all’altro, una muraglia vivente, perché i difensori sono per loro natura difficili da muovere, mentre invece gli accusatori, queste agili donnole, queste volpi astute, questi topolini invisibili passano attraverso le più piccole lacune e scivolano tra le gambe dei difensori. In guardia dunque! Sono qui per questo, per raccogliere difensori. Ma ancora non ne ho trovato nessuno, ci sono soltanto queste vecchie che vanno e vengono continuamente; se non stessi cercando ci sarebbe da appisolarsi. Non sono nel luogo giusto, purtroppo non posso nascondermi che non sono nel luogo giusto”.

(Franz Kafka, *Patrocinatori*)

## Capitolo IV

Portare lo studente medio ad un'ottima conoscenza della matematica sarebbe, per il potere, altrettanto controproducente di fornirgli delle nozioni umanistiche che normalmente venivano date nella scuola selettiva d'una volta. Nozioni fondamentali come la costante di relatività, la riduzione di parità delle interazioni deboli nelle particelle atomiche elementari, la teoria d'indeterminazione, sono ridotte in maniera inutilizzabile e corrispondono all'assenza, spesso totale, della lettura dei classici. Il problema non è difatti quello di fornire una cultura scientifica al posto di una classica, ma di fornire una cultura ridotta. Che importa la rigidità e la coerenza se si riduce al minimo comune denominatore dell'ignoranza per tutti? D'altro canto, la divisione in settori è rigida fra le diverse scienze, allo stesso modo in cui lo è nel campo delle discipline umanistiche. L'occhio dell'intelligenza si spegne allo stesso modo. La specializzazione continua a frazionare i settori in sottosectori e questi in piccoli canali di ricerca. Protetta dalla tecnologia, la scienza disanima possibili tentativi non dico globali, ma intersettoriali. Ormai non bastano più sei mesi per capire qualcosa di consistente in matematica. Ma sarebbe possibile, con uno sforzo accessibile, ricostruire un linguaggio significativo, sia matematico che classico, con opportuni allargamenti a tutti gli aspetti non collaterali ma portanti di questa apparente divisione, come la cosmologia o la musica. Ha notato Simone Weil: «In qualsiasi operazione matematica bisogna distinguere due cose: 1. Dati dei segni, con leggi convenzionali, che cosa si può sapere dei loro reciproci rapporti? Bisognerebbe arrivare ad una concezione assai chiara della combinazione dei segni in modo da formare una teoria universale di tutte le combinazioni prese in quanto tali (teoria dei gruppi?). 2. Rapporto fra combinazioni di segni e problemi reali posti dalla natura (rapporto che consiste sempre in un'analogia)». (*La condizione operaia*, tr. it., Milano 1994, p. 105). La scuola, teoricamente, dovrebbe ancora far questo, specialmente ai livelli superiori, ma per ben determinati motivi non lo fa.

Prendiamo in considerazione il sistema scolastico per come funziona riguardo l'educazione che fornisce ai giovani fino al momento dell'entrata nel mondo del lavoro. Uno degli aspetti più interessanti, perché più ricco di contraddizioni, è quello relativo alla qualificazione. Lo sviluppo sociale ed economico sembrerebbe difatti richiedere sempre di più una maggiore qualificazione della mano d'opera, proprio perché più complessi e articolati si fanno i processi produttivi. Resta abbastanza diffuso l'equivoco che a un crescente sviluppo scientifico, tecnico e organizzativo della società debba corrispondere una più adeguata capacità del sistema educativo di fornire qualificazione. Le cose non stanno in questo modo. Esattamente, Nietzsche: «Da diciassette anni non mi sono stancato di mettere in luce

l'influsso *despiritualizzante* della nostra attuale attività scientifica. Il duro ilotismo al quale l'enorme estensione della scienza condanna oggi ogni individuo, è una ragione fondamentale del fatto che nature più piene, più ricche, *più profondamente* piantate non trovano ormai un'educazione *nonché educatori* commisurati a loro. Non v'è nessun'altra cosa di cui soffra la cultura *più* che della sovrabbondanza di presuntuosi facchini e di umanità frammentate». (*Il crepuscolo degli idoli, Quel che i Tedeschi non hanno*, 3).

Qualora il sistema scolastico volesse fornire un programma di studi idoneo a incrementare la qualificazione giovanile, emergerebbero degli ostacoli in quanto all'interno dei meccanismi sociali esistono scopi in contrasto fra loro. Primo, la presenza di scale di valori immobili da tempo, legate a concezioni sorpassate di cultura umanistica, storicismo, culto della classicità, nozionismo, astrattezza formalistica in matematica, ecc., scale di valori non sottoposte a revisione critica. Poi l'ostacolo di programmi approssimativi, spesso imposti da interessi politici, residui religiosi, schermature ideologiche, ecc. Secondo, i rapporti che il sistema scolastico deve mantenere col sistema produttivo, rapporti che impediscono una reale programmazione, sia pure minima, che abbia la capacità di scegliere tra indirizzo pedagogico o tutela degli interessi economici. Terzo, il definitivo prevalere degli aspetti formali sui contenuti dell'insegnamento, a esempio, sostituzione dei processi assembleari al rapporto individuale, la qual cosa si inserisce nell'andamento generalmente democratizzante della gestione del potere a tutti i livelli. In altri termini, la qualifica reale e il relativo fabbisogno da parte del mercato del lavoro, vengono a perdere il loro significato. In vista delle condizioni future, questa riduzione dovrebbe essere anche più drastica. Certo, vi saranno sempre processi pratici e routine astratte che saranno necessari come bagaglio minimo dei futuri produttori, ma si tratterà di un patrimonio sempre più ridotto all'essenziale. Così pone la questione Nicolai Hartmann: «Nonostante tutto il suo esclusivismo, la scienza possiede anche una certa espansività, che non s'arresta neppure di fronte alle più vaste masse. Pur essendo in contrasto con l'opinione pubblica, non schiva affatto la pubblicità. È sempre accessibile, sta senza riserve sotto gli occhi di tutti, trova sempre da sé chi collabora in silenzio all'opera sua. In questo senso, solo l'insufficienza media degli individui costituisce un limite». (*Il problema spirituale, op. cit.*, p. 528). Questa è l'idea astratta di scienza, quella che indica come la scienza "dovrebbe" muoversi. I risultati scientifici penetrano in ambiti sempre più vasti ma, contrariamente a quanto pensa Hartmann, non sono più largamente compresi, anzi si restringono a pochi privilegiati che elaborano le condizioni di comprensione del mondo, le quali condizioni finiranno per dominare nel prossimo futuro. «Entro certi limiti – continua Hartmann – essa [la scienza] costringe letteralmente i co-viventi ad educarsi alla scienza ed a seguirne i continui progressi. Ci sono numerosi aspetti della vita, nei quali essa risulta quasi indispensabile; e non sono soltanto i settori tecnico-pratici, ma anche svariate espressioni puramente teoriche ed umanistiche dell'intelligenza. Prima fra tutte, l'intelligenza storica, che è sempre anche intelligenza del presente fluente, sia pure fondata su una data comprensione del passato. Ma comprendere il passato non è possibile senza il lavoro di ricerca della scienza dello spirito. Per questo,

l'opera educativa di ogni ordine di scuole fa tanto assegnamento sulla storia – nell'insegnamento della lingua e della letteratura, dell'arte e del pensiero, degli sviluppi politici e sociali. La cultura generale, proprio quella della media dei viventi, si nutre in tutto e per tutto del lavoro della scienza. La scienza, quindi, con le sue conquiste, penetra continuamente nelle masse». (*Ib.*, pp. 528-529). Non so quanto si possa però indicare questo lavoro della scienza come creazione dell'oggettività educativa, cioè di un valore assoluto, estraneo ai singoli individui, quindi superiore.

Alla scuola vengono chieste due prestazioni. Primo, preparare lo svuotamento progressivo dei contenuti attraverso la realizzazione di un linguaggio ridotto, a esclusivo beneficio degli esclusi, cioè di coloro che verranno sempre di più tagliati fuori dalla minoranza decisionale. Secondo, allargamento del consenso attraverso una serie di differenziazioni, anche molto sottili, in termini di accettazione, adattabilità, mobilità, disponibilità, ecc. La distinzione del mondo in due realtà, una inclusa e una esclusa, può essere realizzata solo tagliando la comunicazione tra queste due entità sociali. Per quanto acuto possa essere stato in passato il conflitto di classe, si aveva sempre, tra sfruttati e sfruttatori, un linguaggio comune. Da ciò dipendeva il fatto che i desideri degli sfruttati erano basati essenzialmente su ciò che gli sfruttatori possedevano e sul fatto che questo qualcosa era comprensibile. Ora, per definizione, la comprensibilità di ciò che non si possiede è legata solo al fatto di condividere una scala di valori comune con chi possiede la cosa in questione. Se questa scala di valori si spezza in due tronconi, se il linguaggio degli sfruttati diventa altro, profondamente differente da quello degli sfruttatori, allora i primi non potranno più desiderare il mondo dei secondi e questi avranno eretto una muraglia molto più sicura di qualsiasi ghetto del passato. Herbert A. Simon e altri hanno elaborato dei programmi detti "Bacon programs" – in ricordo di Francis Bacon – per eliminare dall'analisi scientifica gli elementi popperiani che si possono riassumere nella "intuizione", costituendo funzioni "meccaniche" di scoperta. Il computer riesce a simulare le strategie creative di Galileo, Keplero o Newton. La risposta non è stata positiva. (Cfr., P. Langley, H. A. Simon, G. L. Bradshaw, J. M. Zitzow, *Scientific Discovery. Computational Explorations of the Creative processes*, Cambridge, Mass., 1987). Su questo argomento: «Simon e il suo gruppo hanno certo riscoperto (in un qualche senso) leggi già note [per esempio, le leggi di Keplero dei moti dei pianeti]; i loro programmi [cioè i "Bacon programs"] non hanno però scoperto nessuna nuova importante regola, generalizzazione o legge». (D. Gillies, *Intelligenza artificiale e metodo scientifico*, tr. it., Milano 1998, p. 26).

Non è chiaro se quando si parla di qualificazione si pensi a elementi di natura quantitativa, variabili in funzione dei bisogni del sistema occupazionale. In effetti, le modificazioni del mercato del lavoro hanno andamenti molti lunghi e sono caratterizzate, come abbiamo visto altrove, da spostamenti dai settori primario e secondario, verso i settori terziario e quaternario, cioè servizi ed elettronica. Ma queste modificazioni non è detto che corrispondano a una maggiore richiesta di qualificazione sotto l'aspetto quantitativo, cioè maggiore conoscenza di procedimenti tecnici, dati scientifici, cultura istituzionale. Al contrario, mol-

to più spesso si tratta di una richiesta di adattabilità a livelli produttivi differenti, una specie di allargamento dei ristretti limiti qualificativi occupazionali precedenti. I capitalisti hanno cambiato orientamento per tempo, come si vede da questo vecchio scritto: «I dirigenti debbono abbandonare l'idea che l'efficacia del lavoro aziendale dipende esclusivamente da stimoli di natura economica e da condizioni di lavoro intese in senso strettamente fisiologico. [Mayo e gli altri autori] aspiravano essenzialmente a indurre i dirigenti di aziende a desistere dall'idea che bastava operare sulle condizioni fisiche, facilmente controllabili, per soddisfare le pretese degli operai. Essi cercavano di ampliare l'orizzonte visuale dei dirigenti, facendo loro capire che le "speranze e le paure" degli operai e il rispetto del *fair play* erano altrettanto importanti del benessere fisico». (H. A. Landsberger, *Hawthorne Revisited*, ns. tr., Ithaca 1958, p. 56).

Ciò comporta di certo una variazione nella richiesta indirizzata al sistema scolastico, ma non si tratta di una variazione nel senso di un aumento qualificativo della futura manodopera. Oggi, il mercato, chiedendo flessibilità, fugge lontano dall'appiccicaticcio attaccamento al lavoro. Non si ha più bisogno del lavoratore che sviluppi, durante la preparazione scolastica e nel corso della vita lavorativa, una vasta conoscenza, più o meno tecnica, conoscenza che se lo portava in passato ad aderire al proprio lavoro, e quindi indirettamente anche alle proprie catene, lo metteva spesso in grado di prendere coscienza della propria condizione di sfruttato. Adesso, si ha bisogno di una persona che sia disponibile, con la schiena morbida, che si renda conto delle necessità della controparte e che non prenda mai coscienza delle proprie necessità, che non respiri in cerca d'infinito. Non bisogna pensare che l'adattabilità sia qualità secondaria. Al contrario, è molto più difficile da ottenere della semplice conoscenza tecnica del processo produttivo o della qualificazione in senso tradizionale. Aveva notato Leopardi: "La natura si vede essere fornita di tanta potenza, e gli effetti di quella essere così vari e molteplici, che non solamente non si può fare giudizio certo di quel che ella abbia operato e operi in parti lontanissime e del tutto incognite al mondo nostro, ma possiamo anche dubitare che uno s'inganni di gran lunga argomentando da questo a quelle". (*Operette Morali, Dialogo tra Cristoforo Colombo e Pietro Gutierrez*).

Considerando il sistema scolastico come un'azienda complessa diretta alla produzione di istupidimento, si vede come esso produca consenso. Si tratta di una merce fondamentale per la gestione democratica del potere. La repressione è difatti un atto estremo, oltre che una minaccia sempre presente, un atto diretto a colpire le variabili irregolari che sfuggono, o cercano di sfuggire, alle regole del gioco. La scuola sta riducendo i contenuti sempre di più, proprio per allargare i sistemi produttivi di consenso. «È proprio la completa libertà di contraddire e confutare la nostra opinione che ci giustifica *quando ne presumiamo* la verità ai fini della nostra azione». (J. Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, tr. it., Milano, 1991, p. 23). Questa scelta, almeno agli inizi del processo programmatico, non è stata una vera e propria decisione statale ma, al contrario, è venuta fuori come conseguenza indiretta da una serie di lotte condotte all'interno del settore, dove un'istanza assembleare e democratica sostenuta dagli studenti si scontrò con la concezione frammentaristica e autoritaria della scuola

vecchia maniera. Ma, come accade spesso in questi movimenti di lotte intermedie, dopo il 1968, il recupero trasformò profondamente le istanze iniziali. L'assemblearismo, la superficialità negli studi, l'ideologismo, l'ignoranza eretta a sistema di mutua comprensione, andarono a collocarsi con puntigliosa inesattezza al posto delle precedenti distorsioni autoritarie. Dove c'era il nozionismo si trova adesso l'ideologismo, dove c'era l'autoritarismo si trova adesso il democraticismo, dove c'erano contenuti frammentari si trova adesso una ignorante superficialità che vuole spacciarsi per concezione globale della cultura. «Il vero concetto del conoscere, come ci si mostra ora, non ha più nulla di insoddisfacente. Così definito, il conoscere consiste in un atto che in nessun modo entra in contatto con gli oggetti o li modifica, ma è semplice designazione. Una raffigurazione non potrebbe mai assolvere pienamente lo scopo proposto: essa sarebbe sempre un secondo esemplare dell'originale, un doppione. Un segno invece può offrirci tutto ciò di cui abbiamo bisogno. Ciò che gli si chiede, infatti, è la semplice univocità del coordinamento. Nessun oggetto potrebbe venir raffigurato così come esso è, perché ogni immagine deve essere formulata da un certo punto di vista e ripresa mediante un organo di raffigurazione: essa può dunque offrire solo una visione soggettiva e, per così dire, otticamente deformata, del suo oggetto. Qualunque oggetto invece può venir designato così com'è». (M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, ns. tr., Berlin 1925, p. 82).

Da tutto ciò si potrebbe ancora salvare il metodo. Aveva notato lo stesso Schlick: «Il concetto dell'accordo si liquefa così ai raggi dell'analisi, nella misura in cui dovrebbe significare uguaglianza o similarità, e ciò che resta è soltanto il coordinamento univoco. In ciò consiste la relazione dei giudizi veri con la realtà, e tutte le ingenue teorie, secondo cui i nostri giudizi e concetti potrebbero in qualche modo "raffigurare" la realtà, rovinano alla base. La parola accordo conserva qui unicamente il significato di coordinamento univoco. Occorre liberarsi completamente dall'idea che il giudizio possa essere, rispetto al suo oggetto, qualcosa di più che un *segno*, che il rapporto fra i due possa essere qualcosa di più che il semplice coordinamento, che il giudizio possa comunque descrivere adeguatamente l'oggetto o esprimerlo o raffigurarlo. Tutto ciò non corrisponde ai fatti. Il giudizio raffigura così poco la natura del giudicato, come la nota può raffigurare il suono o il nome di un uomo la sua personalità. L'unica virtù intrinseca del coordinamento è l'univocità, e poiché la verità è la sola virtù dei giudizi, essa non può consistere che nell'univocità della designazione che è lo scopo del giudizio». (*Ib.*, p. 57). La discussione e la libertà democratica sono sempre strumenti da preferire, per quanto giacciono in grande confusione, all'ordine autoritario e all'oppressione, ma devono essere riconquistati continuamente, non visti come soluzione definitiva che viene dall'alto e che nel migliore dei casi non fa altro che rendere possibile una piccola cuccia all'interno del mercato del lavoro, sopravvivendo come vegetali incastonati sotto vetro. Visto in questo modo riduttivo, il metodo democratico è lo strumento migliore per muovere la scuola al passo successivo. Ridurre i contenuti, ancora più drasticamente. Strumenti indispensabili della comunicazione, come leggere e scrivere, sono stati scarnificati o stravolti. E su questo modello altri strumenti forse di più

complesso uso, o di uso più settoriale, vengono selezionati per essere forniti a livelli superiori d'istruzione che andranno in mano a istituzioni private o finanziate dalle grandi industrie.

Il sistema scolastico trasmette a bocca aperta gli ideali di una società permissiva e democratica, nella quale però i giochi sono tutti fatti a favore di una classe precisa, per cui di garantito c'è solo lo sfruttamento in modi sempre più separati e quindi più difficilmente attaccabili. Ha notato Emanuele Severino: «Se uno strumento è insostituibile, esso – cioè la sua perpetuazione e l'incremento della sua potenza – è destinato a diventare lo scopo delle forze che intendono servirsene come di un semplice mezzo. E l'apparato planetario della scienza e della tecnica è ormai lo strumento insostituibile per la sopravvivenza dell'uomo. Non sta avviandosi un processo analogo, anche in relazione alla democrazia elettronica? Essa è lo strumento insostituibile della democrazia diretta, perché in un mondo che sta andando verso forme di integrazione di grandi masse e di grandi spazi geografico-politici, la soppressione della distanza, richiesta della democrazia diretta, è per definizione – non potendo essere reale – la soppressione virtuale – o telematica – della distanza. Lo schema telematico è destinato cioè a rimanere alla base di tutti i modi in cui esso potrà essere realizzato. Non si dovrà dire allora che la rete telematica – insieme al nuovo stile di vita che essa rende possibile – è destinata a diventare non il mezzo, ma lo scopo delle forze che mirano alla democrazia diretta o per se stessa o per favorire l'assetto capitalistico della società?». (*Il destino della tecnica, op. cit.*, p. 22). Nella scuola non è quindi soltanto questione di programmi, ma più che altro di modi, di metodi, di scopi, di scelte politiche, di valutazioni ideologiche. Il pacifico nocciolo istituzionale, quel semplice leggere, scrivere e far di conto, si è ridotto all'essenziale: pane e cacio. In sostanza, la gran parte dei giovani studenti, anche universitari, ha oggi difficoltà a esprimersi a prescindere dal gergo zonale, di ghetto, di gruppo, di conventicola sportiva o politica, di quartiere, di città, di club, ecc. Sa leggere con non poche difficoltà, si stanca subito, rifiuta il testo scritto in quanto l'occhio non è allenato e ricorre sempre di più al supporto grafico, oppure audiovisivo. Scrive in modo approssimativo, con frasi che ricordano la lingua parlata, forme sintattiche vicine al dibattito pubblico, strutture povere e ripetitive.

Al posto della sclerotica concezione educativa del passato, zeppa di contenuti e di nozioni, si sta facendo strada una concezione moderna basata sull'ampliamento degli interessi, sulle esperienze anche fisiche, su di una integrazione dei fatti con le idee che vengono dal contatto diretto con la realtà. «La vita stessa è per me istinto di crescita, di durata, tesa ad un'accumulazione di forze, alla *potenza*: dove manca la volontà di potenza, c'è decadimento. La mia affermazione è che a tutti i valori supremi dell'umanità questa volontà *manca*». (F. Nietzsche, *Anticristo*, 6). In linea di massima, aveva ragione Nietzsche. La scuola attiva dovrebbe essere un miglioramento, solo che essa viene gestita in modo da costruire un nuovo tipo di automa, parolaio e pieno di luoghi comuni, al posto del vecchio automa, pieno di citazioni e retorica latina. L'orizzonte educativo si rinchiede dopo essersi allargato in modo fittizio. La realtà torna a sclerotizzarsi. Il fabbisogno di automi resta lo stesso. Solo

che adesso vengono prodotti con criteri moderni e su scala postindustriale. Aveva scritto molto bene Georg Simmel: «Si potrà cercare di capire il presente da un punto di vista politico, sociale, religioso o di altro genere, soltanto procedendo storicamente, cioè attraverso la conoscenza e la comprensione del passato. Ma potremo interpretare e rendere vivo questo passato stesso, di cui ci sono stati tramandati soltanto frammenti, mute testimonianze e più o meno affidabili reperti e tradizioni, soltanto in base ad esperienze dell'immediato presente. Per quanto numerose siano le trasformazioni e i mutamenti di quantità richiesti, in ogni caso il presente, che rappresenta per noi una irrinunciabile chiave per il passato, è comprensibile soltanto attraverso il passato stesso e questo, che solo ci consente la comprensione del presente, non è accessibile senza le concezioni e i modi di sentire propri di questo presente. Tutte le immagini della storia scaturiscono da questa reciprocità degli elementi interpretativi che non si lasciano in pace l'uno con l'altro: la comprensione conclusiva è trasferita all'infinito, dato che ogni punto, a cui si è arrivati in una serie, ci rimanda ad un'altra per la sua comprensione. Lo stesso avviene nel campo della conoscenza psicologica. Ogni uomo di fronte a noi, in rapporto all'esperienza diretta, è soltanto un automa che produce suoni e gesti; che ci sia un'anima dietro questa percezione e quali siano i suoi processi lo possiamo determinare in base ad analogia con il nostro stesso essere, che costituisce l'unica entità psicologica che conosciamo direttamente. D'altro lato, la conoscenza dell'Io cresce soltanto in relazione alla conoscenza dell'altro, la dissociazione fondamentale tra l'Io che osserva e l'Io che è osservato sorge in analogia al rapporto tra l'Io e le altre personalità. Questa conoscenza deve orientarsi verso coloro che stanno fuori di noi e che noi possiamo interpretare soltanto mediante la conoscenza di noi stessi. La conoscenza dei fenomeni psicologici è un gioco reciproco tra l'Io e il Tu, ognuno rimanda all'altro in un processo di trasferimento e scambio continuo e reciproco di elementi, scambio nel quale prende forma sia la verità, sia il valore economico». (*Filosofia del denaro*, op. cit., pp. 169-170).

Riduzione dei contenuti, dicevo, e riduzione dello spazio fisico, proprio della possibilità di vivere. Ha scritto Teilhard de Chardin: "Un sistema sociale definito, tende a imporre, geometrizzando le masse, una funzione speciale ad ogni individuo". E questo progetto si realizza sottraendo lo spazio. C'è una sorta di sentimento dello spazio che solo chi è stato in prigione può capire. La chiusura della cella restringe quei pochi metri quadrati di movimento molto al di sotto della loro vera e propria estensione geometrica. Riferendosi allo spazio, Gabriel Marcel: "Non è soltanto attorno a me, esso penetra dentro di me, si esprime in me: io passo il mio tempo a rifletterlo". Questo concetto della penetrazione è importante perché ridurre lo spazio, significa anche ridurre l'uomo. Così Georges Poulet: "È in questa coscienza generale [dello spazio] che i pensieri e i sentimenti individuali si bagnano". E ancora Marcel: "Un individuo non è distinto dal suo posto, è questo stesso posto". E Gaston Bachelard: "Una scoperta nuova fatta riguardo la struttura dello spazio o del tempo comporta sempre una reazione nella struttura del nostro spirito".

Una modificazione traumatica, com'è quella che ho descritto, nella quotidianità genera



difficoltà considerevoli di resistenza, disamorando da contrapposizioni o aperture. Quando il presente si restringe, come oggettualità, i movimenti stessi dell'accumulo s'immiseriscono, l'intuizione s'impaurisce, la volontà trova facile applicare i suoi principi di regolamento e controllo. «Ciò che è proprio del *reale* è di poter essere sempre considerato da un *altro* punto di vista, in un raggruppamento o con un ingrandimento *altro*, essere interpretato ancora in un *altro* modo – rappresentato diversamente, e questo senza limite, senza derivata. Ma d'altra parte noi pensiamo al contrario, del reale, che esso sia indipendente da noi – che sia la parte fissa di una transazione di pensiero o di esperienza. Ebbene quel che c'è di fisso, è allora appunto questa infinità, questo inesauribile [...]. Ma, per quel che riguarda gli atti elementari, allora sì, il limite c'è e il reale è ciò che si accorda costantemente con essi. Questi atti esigono delle condizioni – di *veglia*, ecc. – che sono dunque, se fosse possibile svilupparle, la vera definizione del reale. Ma tolti questi atti, *rien ne va plus*». (P. Valéry, *Quaderni*, vol. II, *op. cit.*, p. 171). Dall'interno della propria piccola porzione, tutto sembra tornare al suo posto. Non più problematici, spazio e tempo ridiventano oggetti prodotti dal meccanismo modificativo, oggetti che si possono vendere e comprare. Come tali, seguono le leggi di mercato e gratificano o stimolano l'uomo come tante altre produzioni più o meno allettanti. In queste condizioni, la parola scritta riacquista tutta la sua importanza, e le condizioni della sua perdita manifestano tutta la loro tragicità. Con precisione Renato Cristin: «Nonostante Heidegger abbia interpretato il concetto di fenomeno accentuandone l'aspetto del mostrarsi, dell'automanifestarsi, collegando la fenomenologia al senso greco dell'*aletheia*, il concetto di intuizione categoriale ha sempre avuto per lui il significato di rottura con la metafisica dell'idealismo. All'identità nella differenza tra soggetto e fenomeno si collega in Heidegger quella tra pensare ed essere. La sua ontologia sembra entrare in relazione con Husserl chiamando in causa un concetto che potremmo definire *dissolvenza*: qualcosa come un'iperbolica compresenza di pensiero ed essere, essere e nulla, per quanto riguarda Heidegger, e un insostenibile confine tra il soggetto e il suo mondo per quel che concerne Husserl. La dissolvenza marcherebbe la dimensione soggetto-sasso-acqua in modo analogo a come delinerebbe la zona della *Lichtung* e dell'Aperto, timbrando la tonalità in cui l'essere diventa *Er-ignis*. Proviamo a sciogliere quella che sembra un'espressione metaforica: "ormai solo un dio può ancora salvarci", racconta Heidegger nella famosa intervista pubblicata postuma su "Der Spiegel". Si potrebbe pensare che egli si riferisca a Dio nella sua determinazione religiosa, quindi che non vi sia alcun significato nascosto in questa frase, ma solo la vertigine di un'illuminazione, la speranza di un avvento. Ma forse, e allora il terreno metaforico ci si schiuderebbe sotto ai piedi per farci precipitare in un altro suggestivo e abissale regno, forse qui egli gioca la sua ultima carta filosofica in una partita che gli sta sfuggendo di mano, lasciando un'impronta e un richiamo che consentano di ritrovare la via decisiva e di ripronunciare la domanda fondamentale: il sentiero della *Lichtung* e la domanda sul destino dell'essere. Se Heidegger ha davvero pensato in questi termini, allora possiamo tentare di indovinare i contorni di questa presenza filosofica. Nell'ultimo tratto del suo cammino, egli riscontrava malinconicamente la povertà del

linguaggio, la sua inadeguatezza a condurci là dove l'essere si rischiarà, là dove l'essere può portarsi alla parola. Qualcosa ci viene a mancare nell'attimo del dire. Nemmeno l'intera tradizione può assisterci in questo scacco. Tutto procede su una strada cieca, al cui termine si scorge l'annichilimento dell'essere. Dimenticanza e distruzione sono legate da un unico nesso causale: la caduta del pensiero nella tecnica: ancora Leibniz! Tutto parla oggi in favore di quest'ultima, la filosofia ha perduto il senso del suo farsi. Ridare un segnale verso cui volgere lo sguardo significa richiamare l'attenzione verso l'essenziale, verso le cose stesse. Se l'appello fenomenologico non funziona da semplice cartello indicatore, ma diventa un filtro attraverso cui ripetere gli snodi husserliani, ripetere nel senso heideggeriano: cioè "l'attingere, l'acquisire, l'adunare quel che si cela nell'antico", e in questo caso in Husserl, allora il significato ultimo di un sostare nella fenomenologia non riguarderà la riduzione unilaterale (indispensabile, certo, ma problematica e paradossale anche in Husserl) alla coscienza trascendentale e ai suoi *Erlebnisse* noetico-noematici, né le semplificazioni storiografiche o sociologiche dei gradi dell'intersoggettività fenomenologica, ma guarderà con attenzione all'ipotesi e alla realizzabilità filosofica di un progetto di fondo rivolto verso la dimora nel mondo-della-vita. Molti sono i *relais* che scattano quando accostiamo il fondatore della fenomenologia al suo "allievo", ma la nostra prospettiva attuale ci permette di isolare anche relazioni biunivoche, come per esempio lo stimolo costante che il concetto heideggeriano di essere-nel-mondo esercita sul versante ontologico della fenomenologia, fino alla sua ultima autocomprensione nella *Krisis*. La galassia-Leibniz può servire in certo senso da sfondo epistemologico e ontologico, perché vi ritroviamo l'intersezione più elevata fra proiezione egologica della soggettività e dinamica metafisica dell'essere. Come fonte della metafisica tedesca, Leibniz rappresenta una sottile e resistente filigrana che collega la responsabilità filosofica della monadologia con la tensione fra critica radicale della tradizione (ovvero distruzione dei suoi fondamenti) e volontà di conservarne il substrato. Il fatto che Leibniz abbia cominciato a pensare sostanza ed esistenza in forma decisiva, risulta di importanza epocale non solo per Heidegger e per la sua storia della metafisica come destino dell'essere, ma rischiarà anche l'umbratile unità del luogo filosofico in cui Heidegger e Husserl si incontrano e a partire dal quale intraprendono un cammino critico le cui tracce ci conducono nel nucleo stesso del nostro tempo: cioè là dove il motto di Delfi confina con la volontà di potenza. Qui la *ratio* ha concluso il suo percorso circolare, qui l'identità ha vinto e conoscenza è ormai solo dominio. Husserl credeva di opporsi a Heidegger quando, nel 1931, scriveva: "mi sembra che un motivo originario, per la scienza e per l'arte, sia insito nella necessità del gioco e specialmente nella motivazione di una 'curiosità teoretica' giocosa (*spielerisch*), che non scaturisca dalla necessità della vita, né dalla professione, né dal contesto finalistico dell'autoconservazione, ma voglia guardarsi le cose, fare la loro conoscenza (*kennenlernen*, non *erkennen!*), cose che non la ri-guardano per nulla". "*Das ist gegen Heidegger*" "questo è contro Heidegger", precisava, ma in realtà stava andando verso Heidegger, inaugurando una via anticartesiana alla conoscenza, preparando un disegno gnoseologico diverso da quello della filosofia della soggettività cartesiana

e kantiana, costruendo l'edificio della *Lebenswelt*, alla quale qualsiasi conoscenza avrebbe dovuto conformarsi. La conoscenza? "Un fanciullo che gioca". Passando attraverso Eraclito, Heidegger imbocca il sentiero fenomenologico su cui Husserl ha lungamente esitato a incamminarsi, per la durezza del viaggio e l'incombere dell'ego trascendentale. Il fenomeno del mondo si rimette così a una conoscenza non oggettivante: "il destino dell'essere: un fanciullo che gioca", dice Heidegger. Per Husserl si tratta di pervenire a una teoria *spielerisch*, disinteressata, in cui possa compiersi la cospirazione universale fra i soggetti e le cose. Heidegger da parte sua cerca di trasformare il pensiero calcolante in gioco *dell'An-denken*, della ri-memorazione: proprio in questo senso, quando trasforma la proposizione leibniziana: "*Cum Deus calculat fit mundus*", nella frase antignoseologica: "mentre Dio *gioca*, il mondo diviene", sembra attirare i problemi caratteristici dell'ultimo Husserl. Il gioco è "senza perché" (*Warum*), è soltanto un infinito "sostare" (*weilen*). Il "perché" (*Weil*) sprofonda nel gioco. Rimane soltanto il gioco: il supremo e il più profondo. Ma questo "soltanto" è il tutto, l'uno, l'unico». ("La monade, l'eco, l'arcobaleno. Heidegger, Husserl e il concetto leibniziano di sostanza", in "Aut aut", nn. 223-224, 1981, pp. 257-258).

In effetti, questa contraddizione è centrale, in quanto possiamo ancora una volta commettere l'errore di affidare tutte le risorse dello scontro ad un mezzo insufficiente. La mostruosità che abita a fianco a noi, non aspetta altro che di venire alimentata con la verbosità dell'inconcludenza. «L'esperienza del Male – ha scritto Sartre – è un *cogito* principesco che rivela alla coscienza la sua singolarità di fronte all'Essere. Io voglio essere un mostro, un uragano, tutto ciò che è umano mi è estraneo, trasgredisco tutte le leggi stabilite dagli uomini, calpesto tutti i valori, niente di ciò che è può definirmi o limitarmi; peraltro io esisto, sarò il soffio gelido che annienterà ogni vita». (*Saint-Genet, comédien et martyr*, ns. tr., Paris 1952, p. 221). Bisognerebbe trovare il coraggio del silenzio, non usare un mezzo che forse arreca più danni che utilità. Proiettato nella carta, consegnato alla staticità dell'irrimediabile bollo tipografico, l'altro diviene estraneo definitivamente. Una cultura letteraria è destinata, prima o poi, a soddisfare ambizioni, e quando si veste dei panni strettissimi della virtù, è coltivata da coloro che presenteranno il conto. La moltiplicazione dell'attivismo è implicita nello scritto. La gestione del mondo, forse, più modestamente, la gestione di simulacri protocollari, destinati a illuminare, chiarire, tradire l'ipotesi originale. I più accorti si autotradiscono per garantire un filtro preventivo all'eterogeneità dello scritto, e così riprodurre fedelmente nel tempo quello che era il proprio pensiero. Accorgimenti inutili. Più diventiamo ristretti, più restringiamo quello che possiamo fruire, anche le condizioni che imponiamo all'altrui fruizione. Ogni giorno muore una parte del mondo. Il potere non ha interessi in quel campo. Questo tipo di cimiteri ce li lascia gestire liberamente. È ciò che Samuel Beckett chiamava "a desecration of silence".

La ricerca dell'espressione, a questo punto, può diventare una nuova arma per ritardare il restringersi del progetto statale, l'operazione filtro. Interpretazione quindi come espressione, quando interpretazione può diventare soltanto ambiguità, gioco dei significati, sostituzione ingannevole di simboli. Nota Søren Kierkegaard: «Il pensiero oggettivo è

completamente indifferente verso la soggettività e con ciò anche verso l'interiorità e l'appropriazione: la sua comunicazione pertanto è diretta. Di conseguenza esso non ha affatto bisogno di essere facile; esso è diretto, non ha l'astuzia e l'arte della riflessione doppia, non ha quella sollecitudine nel comunicare, umana e piena di timor di Dio, propria del pensiero soggettivo, si lascia capire direttamente, si lascia recitare a filastrocca. Il pensiero oggettivo è pertanto attento soltanto a se stesso, e perciò non costituisce comunicazione alcuna. La comunicazione ordinaria, il pensiero oggettivo, non hanno segreti. Soltanto il pensiero soggettivo della riflessione doppia ha segreti; cioè, ogni suo contenuto essenziale contiene segreti, perché non si lascia comunicare direttamente. Questo è il significato del segreto. Il fatto che la conoscenza non si può esprimere direttamente, perché l'essenziale nella conoscenza è precisamente l'appropriazione, fa sì che essa diventa un segreto per ognuno che non ha in se stesso la riflessione doppia allo stesso modo; ma il fatto che ciò sia la forma essenziale della verità fa sì che questa non può essere detta in altro modo. Se perciò qualcuno esige da lui di comunicarla direttamente, anche costui è uno stupido. Di fronte a una simile comunicazione, fatta ad arte per ingannare, la stupidità umana ordinaria griderebbe: è egoismo. Quando poi la stupidità fosse vittoriosa e la comunicazione diventasse diretta, la vittoria della stupidità sarebbe stata di tali proporzioni da rendere altrettanto stupido il comunicante. Invece quando Socrate s'isolava grazie al suo demone e per esempio supposeva come concesso che ognuno doveva fare a quel modo, una simile concezione della vita resta essenzialmente un segreto ovvero un segreto essenziale, perché essa non si lasciava comunicare direttamente: il massimo che egli poteva fare era di aiutare gli altri in modo negativo, con la sua arte maieutica, a fare lo stesso. Tutta la sfera soggettiva, che mediante la sua interiorità dialettica si sottrae ad ogni forma di espressione diretta, è un segreto essenziale. Una simile forma di comunicazione nella sua arte inesauribile corrisponde e ripete il rapporto proprio del soggetto esistente all'Idea». (*Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, tr. it., vol. I, Bologna 1962, pp. 280). Il potere è piuttosto tardo. In questi ultimi decenni ha ricevuto una straordinaria potenzialità da processi telematici altrettanto stupidi. Notoriamente gli imbecilli governano il mondo, perché il governare è faccenda da stupidi. Per altro, anche nel proprio piccolo, ognuno può sperimentare la straordinaria tenacia e la grande capacità organizzativa del piccolo imbecille, quello che ci assilla con i suoi costanti richiami all'ordine. La chiarezza è il suo scopo fondamentale, perché è nell'evidenza che si costruiscono le trame di potere, assolutamente evidenti, e per questo difficilmente comprensibili da parte di coloro che non sono poi del tutto ciechi. Le ambiguità di Aristotele sono molteplici, solo un feroce razionalista come san Tommaso poteva disinnescarle una per una. Ambiguità ci sono in pensatori e matematici, poniamo Cartesio o Fermat, e non sono state ancora disinnescate. Secondo la pista tracciata da Henri Gouhier a proposito di Bergson: «Andiamo dritti a ciò che costituisce l'originalità del bergsonismo, nella storia dei rapporti tra la filosofia e il pensiero giudeo-cristiano. Dell'origine religiosa dell'idea di creazione non sembra si possa dubitare: essa va riportata, probabilmente, a una invenzione o ispirazione dello spirito ebraico. La sua storia, nel pensiero cristiano,

sarebbe allora quella di una razionalizzazione, d'una laicizzazione progressiva. Questo lavoro appare compiuto quando S. Tommaso distingue la creazione nel tempo, implicante un primo principio – verità che rimane di fede – e la creazione come affermazione metafisica di una dipendenza nell'esistere. In realtà nel secolo XVII, quando Cartesio parla di un Dio creatore si rivolge, non al popolo dei fedeli, ma a tutti gli uomini: quella che si esprime, attraverso la sua bocca, è la ragione. Ciò nondimeno, è la ragione nel suo discorso intorno a Dio: la nozione, passando dalla rivelazione alla riflessione, non cessa di considerare la creazione come un atto divino. Questa razionalizzazione è stata operata con lo strumento concettuale di cui disponevano i pensatori cristiani, vale a dire con quello che era stato messo a punto dai greci. La Bibbia è decifrata da un'intelligenza platonica, o aristotelica, o stoica. La creazione si trova, così, tradotta in causalità: il creatore della *Genesi* diviene la "causa prima", e la dimostrazione della sua esistenza appare legata a un'esigenza del principio causale. Di qui l'importanza simbolica e l'importanza storica dell'opera di Malebranche: se creare è l'atto di una causa che produce un effetto, forse che *ogni* causa che produce un effetto non implica l'atto di creare? In queste condizioni creare, per la ragione come per la fede, è il privilegio di Dio, e ogni causa sarà divina, nella misura in cui la sua efficacia significhi creazione di qualche cosa. Dire che c'è un solo Dio è dire che "non c'è che una sola causa che sia veramente causa". L'idea di creazione è misteriosa solo per l'intelligenza, che la pensa attraverso lo schema causale. Non confondere creazione e causalità è un imperativo fondamentale della nuova critica. Esso si afferma fin dal primo libro, in quel terzo capitolo dei *Dati immediati della coscienza*, in cui l'esperienza dell'atto libero ci offre il modello di ogni esistenza. L'atto libero rivela la durata come memoria e creazione, e in ciò che la rende, al tempo stesso, continua e discontinua. Vale a dire, esso sfugge alle categorie dell'intelletto, a cominciare da quella di causalità, di cui l'intelligenza si serve per cercar di pensare il mutamento eliminando tutto ciò che ne spezzerebbe la continuità. Ciò appare nell'argomentazione contro il determinismo psicologico: se Bergson parla, allora, di "causalità interna", ciò avviene solo per distinguerla radicalmente dall'altra: "Se la reazione causale esiste ancora nel mondo dei fatti interiori, essa non può assomigliare in nessun modo a ciò che chiamiamo causalità in natura"». (*Bergson et le Christ des Evangiles*, ns. tr., Paris 1961, pp. 118-119).

La parola contraddice il silenzio, ma non così ovviamente come si pensa. Se avesse mantenuto, nel corso degli ultimi cinquant'anni, questa funzione, sarebbe stata ancora oggi in cima alle preoccupazioni del potere. Questo ha bisogno che la gente si esprima, ma eviti di pensare, al pensiero possono provvedere le centrali ideologiche o gli specialisti allo scopo sostenuti e pagati. Il silenzio è quindi pericoloso indice di malattia sociale. Il rumore è il naturale contraddittore del silenzio, ed è alla musica, alla musica volgare per intenderci, che vanno molte delle attenzioni del potere. La parola è caduta in secondo, forse terz'ordine, come fra gli sport il cacciar farfalle. La condanna alla mediocrità è stata decretata anche per un movimento riduttivo interno alla scrittura stessa. La maggior parte degli scrittori degli ultimi sessant'anni dispone, tranne rare eccezioni, di un vocabolario estremamente ridot-

to. In questo Hemingway ha fatto scuola. L'inglese attuale, quello del novantacinque per cento della produzione editoriale, è spaventosamente povero. L'italiano, tranne qualcosa di Calvino, di Manganelli, di Ceronetti, di Landolfi, di Savinio, è il prodotto artigianale di chi lavora su piccola scala. L'ideale è quello della pulizia di Sciascia. Pulizia in tutti i sensi, anche nel respiro. Le idee lasciamole perdere. La desolazione è vista come condizione di miserie e privazione perché sono abituato a creare mondi affollati e aggressivi, desiderosi di possesso e accumulo, quantità e coordinazione. Ma la desolazione è solitudine e per essere tale devo esserci io, se non ci sono io è niente, e se ci sono si riempie della qualità, dell'intensità e della tensione che caratterizzano la qualità. Non posso essere libero se non ho sperimentato da solo la desolazione della libertà, poi ne rammemoro l'esperienza con gli altri, ma è povera faccenda quello che riesco a comunicare, a fare rivivere, e la povertà deriva dal fatto che sono costretto a ciò nell'ambito e con i limiti del fare. L'illustrazione del poverismo come condizione interpretativa del reale, è ben descritta da Raffaello Franchini nelle sue considerazioni in merito al lavoro di Benedetto Croce: «Il fondamento pratico, di esperienza storico-storiografica, di tale distinzione è, com'è noto, testimoniato da non poche pagine classiche, anche della letteratura mondiale, come, per fare solo un esempio, quelle di Tolstoj sulla battaglia di Borodino, senza parlare delle tantissime confessioni, memorie o diari non solo di partecipi ma di protagonisti di eventi storici grandiosi e decisivi per l'umanità, dai quali si leva spesso il lamento o la voce d'ironica rassegnazione sul carattere caotico o comunque poco chiaro che gli avvenimenti avevano ai loro occhi nell'attimo o nella serie di attimi in cui si svolgevano. Il che si spiega appunto, in sede di metodologia storica, col fatto che, per quanto chiara possa essere la percezione o giudizio prospettico dell'agente, questi, come tale, molto raramente, e sotto pena di non essere più agente, potrà elevarsi alla visione complessiva dell'accadimento, quale ci è data dal vero e proprio giudizio storico. Questa fondamentale distinzione può condurre a rendersi conto dell'assurdità di certe pretese o richieste che si avanzano agli storici, come se fosse in loro potere riscrivere la storia, rinarrare gli eventi secondo le loro o le altrui scelte o preferenze, assolvendo e condannando gli agenti storici. Il motivo di tale assurdità è che la storia è processo totale, punto d'incontro delle singole volizioni e non coincide mai pienamente con ciascuna di esse; e, d'altra parte, se è certamente possibile giudicare moralmente, col biasimo o con la lode, tali singole azioni, questo giudizio non è veramente storico, ma coincide affatto con l'azione di chi lo pronunzia, è un vero e proprio "giudizio di valore". Onde il Croce può scrivere che – "E, così rettificata, la domanda diventa chiara e richiede soluzione negativa". Vi è dunque un universale nell'accadimento stesso, che è il presupposto dell'universalità del giudizio che fa dell'accadimento il proprio contenuto: in entrambi i casi l'unità è inseparabile dalla sua specificazione nel molteplice, l'universale dal particolare: si tratta perciò di un movimento dialettico in cui nessun termine della diade-triade può stare senza l'altro e che vive diversamente atteggiato nelle singole situazioni, ciascuna delle quali, pur essendo in connessione con le altre, non solo non ne è determinata, ma è di volta in volta irripetibile e incomparabile. In questo senso l'accadimento, in cui l'azione

confluisce, è perpetua creazione di valori positivi o da giudicare storicamente e dunque prescindendo da qualsiasi valutazione di ordine etico. Qualcuno o molti si sono compiaciuti di definire una consimile concezione della realtà come ottimistica; e a loro il Croce così risponde: E più oltre esce in un'affermazione sulla quale si sono appuntate le riserve e le critiche degli interpreti e che intanto conviene considerare anzitutto dal punto di vista di ciò che essa, nel momento in cui venne scritta, intendeva negare, ossia, come ora abbiamo visto, le forme astrattamente moralistiche della storiografia. L'ultima frase [...] è parsa una sorta di ritorno del Croce al deteriore hegelismo da lui stesso criticato e a quel teologismo storico che è il preciso contrario di una concezione immanentistica del reale. Tuttavia, se la questione viene posta nei suoi termini precisi, come solitamente non accade quando ci si ferma agli enunciati staccandoli dall'occasione in cui vennero scritti o detti, molta parte delle difficoltà sollevate contro l'affermazione crociana può rivelarsi assai poco fondata, perché qui il Croce intende semplicemente ribadire, in maniera, se si vuole, fortemente polemica, il concetto già poche pagine prima asserito, che l'azione non può a nessun patto venir confusa con l'accadimento, nell'universalità del quale le singole proposte o, che è lo stesso, le proposte dei singoli scompaiono per dar luogo a una formazione storica la cui complessità o totalità va oltre il contributo ad esso recato dagli individui. I quali, se ben si considera, non sono padroni di sostituirsi alla totalità storica nemmeno con la loro morte, che pure di tutti gli atti del singolo è in certo modo il più singolare, se è vero che, per esempio (e il fatto che sia un esempio macroscopico non vieta per nulla che lo si possa ripetere in piccolo per ogni individuo) la morte di Napoleone non è soltanto il singolo fatto biografico, variamente narrato dai testimoni di Sant'Elena, ma un accadimento diversamente accolto e interpretato o esaltato dai contemporanei e suscettibile di ulteriori effetti sui posteri (come, per ricordarne solo uno, il ritorno delle ceneri dell'Imperatore a Parigi). Quanto poi alla cruda espressione secondo la quale gli individui non sono che manifestazioni e strumenti dello Spirito, essa, in sé e per sé, può sembrare un puro e semplice ricorso di metafisica storica: ma in realtà, a ben considerare le cose, risulta evidente il suo carattere metaforico e iperbolico, che va attenuato e interpretato nel senso che gli individui, come si è accennato, sono le componenti di una totalità e solo in questa accezione è lecito se non debito parlare di una loro sottomissione all'universale, il quale non potrebbe, per il principio stesso della dialettica, attuarsi senza gli individui. D'altra parte occorre pur considerare che la universalità degli individui non è un'entità ipostatica che ad essi si possa aggiungere dall'esterno, ma consiste unicamente in ciò che è più proprio e men peribile, o non peribile, dell'individuo, ossia nell'opera. La quale, a sua volta, non consiste in una finta e astratta universalità, bensì è, come mostrò l'Antoni, sempre e soltanto opera individuale. Del resto, se la storia fosse riconducibile a mere azioni individuali, essa non risulterebbe che una somma e non certo una sintesi di volizioni diverse o contrastanti, e in tal modo alla sintesi a priori logica, di cui è fatto il giudizio storico, non corrisponderebbe una sintesi a priori pratica, un universale etico-politico o etico-economico, con conseguente rottura dell'unità dello spirito, come implicitamente ha riconosciuto di recente anche l'Attisani, il

quale era pure stato tra i critici più acuti di questa famosa posizione crociana. L'accadimento è dunque il punto d'incontro non solo delle singole volontà, ma del pensiero con l'azione, dialetticamente congiunti qui in un nesso che è la vera matrice dello storicismo, donde "vien fuori un prammatismo di nuova sorta, al quale i prammatisti non hanno mai pensato o almeno non l'hanno saputo discernere dagli altri e farlo valere". (*La teoria della storia di Benedetto Croce*, Napoli 1966, pp. 65-66). L'intuizione, che sembra destinata a cogliere le grandi linee dell'universo, si indirizza verso piccoli movimenti, interstizi, pazienti mosaici non dipanabili facilmente per i quali occorrono oggi strumenti piccoli e puntuti. La gloriosa e variegata conoscenza giustifica il mondo ma non lo regge fino in fondo, prima o poi lo fa sprofondare nell'orrore. Andare avanti dà un effetto di distanza, non un avvertimento esotico, un avviso fuori del tempo. Affidarsi al movimento verso l'azione, prima dell'oltrepassamento, è interpretazione ma è anche coscienza della negazione, attenzione alle minime inflessioni, accentuazione delle minuzie, analisi spietata e mirabile leggerezza. Tutto ciò annuncia se non la catastrofe almeno una pericolosa messa in dubbio del mondo. Il risollevarsi dal fiero pasto è una parentesi, la fine del mondo è continuamente messa in scena. Non fuggo dalla città in fiamme, semplicemente cerco altrove altra benzina, e la strada che percorro è sconosciuta ai più, per i quali l'istintualità corporale è quasi bestemmia. Il mio abbandono, di cui insisto a parlare, non è un distanziamento polemico, ma è un andare avanti in faccia alla regressione collettiva che constato ogni giorno sotto l'aspetto del disagio e dell'incapacità di fare fronte alla miseria di cui il mondo si agghinda.

L'urgenza di comunicare produce un'essenzializzazione che poi, a sua volta, è sfruttata da chi ha tutto l'interesse che cessi ogni comunicazione sostanziale e che tutto si riduca a movimenti spettacolari. Il linguaggio ha questa possibile ambivalenza. La parola scritta, ancora di più. L'unità della coscienza è un'illusione dell'immediatezza. "Se l'ottone si sveglia tromba, non ne ho alcuna colpa", scriveva Rimbaud. Spezzare l'ordine, cui la parola serve prima di tutto da sostegno, è distacco, liberazione, esercizio di libertà. In questo senso si tratta di movimenti preliminari. La posta è molto più alta. La differenza tra la vita e la morte. Solo che non sappiamo mai se lo strumento usato ci avvia dalla parte giusta. Hieronymus Bosch era torturato dalla propria arpa. Rimbaud dal "sistematico e ragionato disordine di tutti i sensi". Manifesto programmatico, più che altro, la cui intenzione venne applicata ferocemente, a costi considerevoli e sempre sotto controllo. Almeno, quasi sempre. La follia dell'oltrepassamento può diventare una malattia in spiriti deboli, non una mania. Tenere distinte queste condizioni non è facile. Accade di incontrare imbecilli folli ma di quella pacata follia che ha bisogno di stimolanti. Le droghe non avrebbero altrimenti la diffusione che hanno oggi. Limitarsi al fare, per contro, è una terapia a volte altrettanto violenta della protesi agognata. Vedere comunità di sostegno per tossici.

Occorre comunque un buon motivo per continuare. L'uomo se ne inventa di buoni e di mediocri, tutti i giorni. Rimbaud conclude per il silenzio. Non perché tutto il dicibile era stato detto, ma perché nel dirlo si erano esaurite le possibilità della parola. "Questo incanto! Ha preso anima e corpo / E, ha disperso gli sforzi... / Che cosa capire della mia parola? /



Fa sì che fugga e voli!”. *Une Saison en enfer* è, come sappiamo, il viaggio emblematico nel territorio della desolazione. Una ricognizione, fra le più dettagliate, della perfezione del disordine, del potere creativo del caos.

Ma il silenzio quieto della follia, di Hölderlin e di Nietzsche, equivalente al silenzio attivo di Rimbaud, sono dichiarazioni di insufficienza del mezzo. Quando tutto è stato detto, che vale continuare a parlare? Per ripetere le stesse cose o, peggio ancora, per imbruttirle. Nelle *Lettere a Milena*, Kafka insiste continuamente sull’inadeguatezza del linguaggio, sulle difficoltà di trovare un territorio non ancora calpestato, dove non hanno lasciato orme indelebili le brutture degli altri. Le strutture linguistiche del *Castello* e del *Processo* annunciano l’evoluzione burocratica e demenziale della società. Preludiano all’organizzazione totale del nazismo e dello stalinismo. E queste traumatiche esperienze hanno consegnato al loro legittimo erede, al democraticismo perbenista, un linguaggio senza sugo che quest’ultimo non avrà difficoltà a restringere ulteriormente.

Non dimentichiamo il Baudelaire dell’“L’ossesso”

Il sole s’è coperto d’un velo: un velo uguale,  
Luna della mia vita, t’avvolga e ti nasconda;  
dormi o fuma, se vuoi; e fosca e muta affonda  
l’anima tua nel gorgo del tedio universale.

T’amo così; ma oggi se vaghezza t’assale,  
come torna a brillare una stella errabonda,  
d’esibirti nei luoghi che la Demenza inonda,  
bene, esci dal foderò, mio grazioso pugnale!

Accendi le pupille al fuoco dei doppiieri,  
negli occhi d’ogni zotico accendi i desideri!  
Tutto di te m’incanta, morboso o petulante.

Sii quel che vuoi, notturna tenebra o alba d’oro:  
non c’è una sola fibra nel mio corpo tremante  
che non gridi: “O mio caro Belzebù, io t’adoro!”.

Da questo punto di vista, divenendo, il linguaggio si snatura nella sua esclusiva possibilità di applicazione. Le parole vivono una loro vita nel mondo in cui si trovano a essere usate e, nello stesso tempo, concorrono a costituire questo mondo, ne segnano i confini dell’intelligibilità. Uno scritto non è costituito soltanto da quello che dice l’autore, ma anche da tutti gli elementi impliciti di natura culturale, quindi sociale ed economica. L’oggetto libro, poniamo, di cui in fondo queste pagine intendono dar conto, nella loro intima e angosciata domanda, è primariamente un oggetto linguistico, ma non è soltanto questo. E fra queste componenti non c’è contrapposizione rigida, quindi non è facile separare le strutture linguistiche come qualcosa di eterno. Le esercitazioni in questo senso sono molte, ma

appaiono come intelligenti variazioni sul tema. In questo modo si spiega perché un libro, divenendo insieme al linguaggio, si snatura in quanto oggetto isolato e viene catturato dal contesto che lo assedia, fino a essere quasi annullato senza i pietosi interventi del lettore. Se questi interventi non ci sono, il libro è cosa morta. La biblioteca, un immenso cimitero. Jean-Paul Sartre, con le migliori intenzioni: «Tutto quello che vale per me, vale per gli altri. Mentre io tento di liberarmi dall'influenza d'altri, l'altro tenta di liberarsi dalla mia; mentre io cerco di soggiogare l'altro, l'altro tenta di soggiogarmi. Non si tratta affatto qui di relazioni unilaterali con un oggetto-in-sé, ma di rapporti reciproci e mobili. Le descrizioni che seguiranno devono quindi essere considerate come conflitti. Il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri. Se partiamo dalla prima rivelazione d'altri come sguardo, dobbiamo riconoscere che sentiamo il nostro impercettibile essere-per-altri sotto forma di possesso. Io sono posseduto dall'altro; lo sguardo d'altri forma il mio corpo nella sua nudità, lo fa nascere, lo scolpisce, lo produce, come è, lo vede come io non lo vedrò mai. L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono. Mi fa essere, e con questo, mi possiede, e questo possesso non è niente altro che la coscienza di possedermi. Ed io, nel riconoscimento della mia oggettività, sento che egli ha questa coscienza. Come coscienza, l'altro è per me insieme ciò che mi ha rubato, il mio essere, e ciò che fa in modo che "vi sia" un essere che è il mio essere. Così raggiungo l'intelligenza di questa struttura ontologica: Io sono responsabile del mio essere-per-altri, ma non ne sono il fondamento; mi appare quindi sotto forma di un dato contingente di cui io sono perciò responsabile, e l'altro fonda il mio essere in quanto questo essere è sotto forma del "c'è"; ma non ne è responsabile, benché lo fondi in completa libertà, nella sua libera trascendenza. Così, in quanto mi manifesto a me stesso come responsabile del mio essere, rivendico l'essere che sono; cioè io voglio riprenderlo o, in termini più esatti, sono il progetto di ripresa del mio essere. Questo essere mi viene presentato come il mio essere, ma a distanza, come il cibo nel supplizio di Tantalo, ed io vorrei stendere la mano per conoscermi e fondarmi con la mia libertà. Ma ciò non è concepibile se non assimilo la libertà d'altri. Così il mio progetto di ripresa di me è fondamentalmente progetto di assorbimento dell'altro. Cioè: 1) Io non smetto, con questo, di affermare l'altro, cioè di negare di me di essere l'altro: essendo l'altro fondamento del mio essere non può immedesimarsi a me, senza che il mio essere-per-altri svanisca. Se quindi io progetto di realizzare l'unità con l'altro, significa che progetto di assimilare l'alterità dell'altro in quanto tale, come mia possibilità. Si tratta, infatti, per me, di farmi essere, acquistando la possibilità di prendere su di me il punto di vista dell'altro. Ma non si tratta di acquistare una pura facoltà astratta di conoscenza. Non è la pura categoria dell'altro che io mi riprometto di prendere: questa categoria non è né concepita né concepibile. Ma, di fronte alla mia esperienza concreta, sofferta e sentita, dell'altro, io sento che è proprio l'altro concreto, come realtà assoluta, che io voglio assimilare nella sua alterità. 2) L'altro che io voglio assimilare non è l'altro-oggetto. O, meglio, il mio progetto d'assimilazione dell'altro non corrisponde affatto ad una ripresa del mio per-sé come me-stesso ed a un superamento della trascendenza dell'altro verso le mie possibilità. Non si tratta per me di

cancellare la mia oggettività oggettivando l'altro, ciò che corrisponderebbe a liberarmi del mio essere-per-altri; io voglio, al contrario, assimilare l'altro come essere-che-guarda, e questo progetto di assimilazione comporta un riconoscimento accresciuto del mio essere-guardato. Insomma, io mi identifico del tutto col mio essere-guardato per mantenere di fronte a me stesso la libertà di guardare dell'altro e, poiché il mio essere-oggetto è la sola relazione possibile fra me e l'altro, posso servirmi solo di questo essere-oggetto come strumento per compiere l'assimilazione dell'altra libertà. Così, come reazione alla sconfitta della terza ek-stasi, il per-sé vuole identificarsi con la libertà d'altri, come per fondare il suo essere-in-sé. Essere un altro per sé – ideale sempre vagheggiato concretamente nella forma di un essere per sé quell'altro – è il primo valore dei rapporti con l'altro; questo significa che il mio essere-per-altri è sotteso dall'indicazione di un essere-assoluto che sarebbe sé in quanto altro, ed altro in quanto sé e che, dandosi liberamente come altro il suo essere-sé e come sé il suo essere-altro, sarebbe l'essere stesso della prova ontologica, cioè Dio. Questo ideale non può realizzarsi se io non supero la contingenza originale dei miei rapporti con l'altro, cioè il fatto che non c'è nessuna relazione di negatività interna tra la negazione per cui l'altro si fa essere altro da me e la negazione per cui io mi faccio essere altro dall'altro. L'unità con l'altro è quindi, di fatto, irrealizzabile. E lo è anche di diritto, perché l'assimilazione del per-sé e dell'altro in una stessa trascendenza comporterebbe necessariamente la scomparsa del carattere d'alterità dell'altro. Così, la condizione per cui progetto l'identificazione dell'altro, è la mia persistenza a negare di me di essere l'altro. Infine, questo progetto di unificazione è una specie di conflitto perché, finché io mi sento come oggetto per altri e progetto di assimilarlo, in questa sensazione, l'altro mi coglie come oggetto nel mondo e non progetta di assimilarmi a lui. Sarebbe quindi necessario – poiché l'essere-per-altri comporta una duplice negazione interna – agire sulla negazione interna per cui l'altro trascende la mia trascendenza e mi fa esistere per l'altro, cioè agire sulla libertà dell'altro. Questo ideale irrealizzabile, in quanto sottende il mio progetto di me di fronte all'altro, non è paragonabile all'amore in quanto l'amore è un'impresa, cioè un insieme organico di progetti verso le mie possibilità. Ma è l'ideale dell'amore, il suo motivo ed il suo fine, il suo valore. L'amore come relazione primitiva con l'altro è l'insieme di progetti per mezzo dei quali tendo a realizzare questo valore. Questi progetti mi pongono in legame diretto con la libertà d'altri. È in questo senso che l'amore è conflitto. Abbiamo notato, infatti, che la libertà d'altri è fondamento del mio essere. Ma, proprio perché io esisto per la libertà altrui, non ho nessuna sicurezza, sono in pericolo in questa libertà; essa impregna il mio essere e mi fa essere, mi dà e mi toglie dei valori, ed il mio essere ne riceve una continua fuga passiva a sé. Irresponsabile e fuori portata, questa libertà proteiforme nella quale mi sono implicato può implicarmi a sua volta in mille modi d'essere diversi. Il mio progetto di riprendere il mio essere non può realizzarsi se io non mi impadronisco di questa libertà e non la riduco ad essere libertà sottomessa alla mia libertà. Contemporaneamente, è il solo modo in cui io possa agire sulla libera negazione d'interiorità per cui l'altro mi costituisce in altro, cioè per cui io possa preparare i mezzi di un'identificazione

futura di altri a me. Questo sarà più chiaro, forse, se considero questo problema che sembra puramente psicologico: perché l'amante vuole essere amato? Se l'amore, infatti, fosse puro desiderio di possesso fisico, potrebbe essere, nella maggior parte dei casi, facilmente soddisfatto. [...] La nozione di "proprietà" con la quale si definisce così spesso l'amore non può essere, infatti, la prima. Perché dovrei volermi appropriare di altri se non fosse perché altri mi fa essere? Ma ciò implica un certo modo di appropriazione: è della libertà di altri in quanto tale che noi vogliamo impadronirci. E non per volontà di potenza: il tiranno se ne ride dell'amore; egli si accontenta della paura. Se cerca l'amore dei suoi accoliti, è per ragioni politiche, e se trova un mezzo più economico per asservirli, lo adotta subito. Al contrario, chi vuole essere amato, non desidera di asservire l'essere amato. Non tiene affatto a diventare l'oggetto di una passione selvaggia e meccanica. Non vuole possedere un automa; e se si vuole umiliarlo, basta rappresentargli la passione dell'amata come il risultato di un determinismo psicologico: l'amante si sentirà sminuito nel suo amore e nel suo essere. Se Tristano ed Isotta sono resi pazzi d'amore da un filtro, interessano meno; e si giunge al punto che l'asservimento totale dell'essere amato fa svanire l'amore dell'amante. Il fine è superato: l'amante si ritrova solo se l'amata si è trasformata in un automa. Così l'amante non desidera di possedere l'amata come si possiede una cosa; pretende un tipo speciale di appropriazione. Vuole possedere una libertà come libertà. Ma, d'altra parte, non può essere soddisfatto di quella forma eminente di libertà che è l'impegno libero e volontario. Chi si accontenterebbe di un amore che si desse come pura fedeltà all'impegno preso? Chi accetterebbe di sentirsi dire: "Ti amo, perché mi sono liberamente impegnata ad amarti e perché non voglio contraddirmi: ti amo per fedeltà a me stessa"? Così l'amante chiede il giuramento e si irrita del giuramento. Vuole essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non sia più libera. Vuole insieme che la libertà dell'altro si determini da sé ad essere amore – e questo, non solo all'inizio dell'avventura, ma ad ogni istante – e, insieme, che questa libertà si imprigioni da sé, che ritorni su se stessa, come nella follia, come nel sogno, per vedere la sua prigionia. E questa prigionia deve essere insieme rinuncia libera ed incatenata nelle nostre mani. Nell'amore, non si desidera nell'altro il determinismo passionale o una libertà fuori portata: ma una libertà che gioca al determinismo passionale e che aderisce al suo gioco. E, per quanto lo riguarda, l'amante non pretende di essere la causa di questa modificazione radicale della libertà, ma di esserne l'occasione unica e privilegiata. Non si potrebbe infatti esserne la causa senza immergere l'amato nel mondo come uno strumento che si può trascendere. Non è questa l'essenza dell'amore. Nell'amore, invece, l'amante vuole essere "tutto il mondo" per l'amata: questo vuol dire che si pone a lato del mondo; è ciò che riassume e simbolizza il mondo, è un questo che implica tutti gli altri "questi", è ed accetta di essere oggetto. D'altra parte, vuole essere l'oggetto nel quale la libertà dell'altro accetta di perdersi, l'oggetto nel quale l'altro accetta di trovare la sua seconda fattità, il suo essere e la sua ragione d'essere; l'oggetto limite della trascendenza, quello verso il quale la trascendenza dell'altro trascende tutti gli altri oggetti ma che essa non può in nessun modo trascendere. E, dovunque, desidera il

cerchio della libertà dell'altro; cioè che ad ogni istante, nell'accettazione che la libertà dell'altro fa di questo limite alla sua trascendenza, questa accettazione sia già presente come movente dell'accettazione in questione. Vuole essere scelto come fine, ma come fine già scelto. Questo ci permette di cogliere appieno ciò che l'amante esige dall'amata: non vuole agire sulla libertà dell'altro, ma esistere a priori come il limite oggettivo di questa libertà, cioè essere dato simultaneamente ad essa e nel suo stesso sorgere, come il limite che essa deve accettare per essere libera. Per questo, ciò che egli esige, è che la libertà dell'altro si sprofondi in se stessa e si impregni di sé: questo limite di struttura è infatti un dato e la sola apparizione del dato come limite della libertà significa che la libertà si fa esistere all'interno del dato essendo da sé la propria proibizione di superarlo». (*L'essere e il nulla*, tr. it., Milano 1968, pp. 447-451).

In *Finale di partita*, Beckett fa vedere come la demenza dello Stato dilaga senza limiti. La catastrofe colpisce tutto, il mondo e anche l'arte, anche la stessa possibilità di parlarne. E perché si dovrebbe poter parlare dell'assolutamente indicibile demenza dello Stato? Il linguaggio si accorcia in un piccolissimo territorio esclusivamente testuale, la parola scritta respira un piccolo contributo autonomo d'ossigeno, ma la logica terroristica dello Stato la caccia anche da quel piccolo spazio, l'insegue per renderla insignificante, fino al punto da non potere nemmeno dare un nome alla catastrofe. Di fronte alla minaccia totale di morte per tutti, il linguaggio non può dire la sua. Resta solo un involucro senza significato, parole che non dicono più niente. Inganni e apparenze. Il personaggio principale del piccolo scritto di Hofmannsthal, *Der Schwierige*, ad un certo punto dice: "Vi capisco molto meno quando parlo che quando sto zitto". E Ionesco, nel suo *Diario*: "Le parole hanno ucciso le immagini oppure le stanno nascondendo. Una civiltà di parole è una civiltà sconvolta. Le parole creano confusione. Il fatto è che le parole non dicono nulla, se posso metterla così".

Posso progettare molte soluzioni al problema della miseria in cui si trova la cultura, nessuna è soddisfacente. Come accade in tutte le considerazioni riguardanti gli strumenti da usare nella trasformazione rivoluzionaria, i problemi invadono il mondo, ci schiacciano, apportatori di disperazione, e sembrano annientarci. In realtà le cose non stanno mai in questo modo. C'è sempre un interstizio dove infilare la carica. Si vedrà.

**Parte Seconda. Cultura della  
miseria**

“E così stanno dietro a un promontorio  
i grandi Leviatani a far lor prede:  
non dan la caccia, ma inghiottono il cibo  
ch’entra lor tra i denti e non s’avvede”.

John Dryden, *Annus Mirabilis*

“Con le sue tre lance sfondate intorno e uomini e remi turbinanti nei gorgi, un capitano, afferrando dalla prora spaccata il coltello della lenza, s’era lanciato sulla balena, come un duellista dell’Arkansas sull’avversario, ciecamente tentando con una lama di sei pollici di raggiungere la vitalità, profonda una tesa, del mostro. Quel capitano era Achab. E fu allora che, passandogli sotto di colpo la sua mandibola falcata, Moby Dick gli aveva falciato la gamba, come un mietitore fa di uno stelo d’erba in un campo. Poco c’era quindi da dubitare che sempre, fin dal giorno di quell’incontro quasi fatale, Achab avesse nutrito un feroce desiderio di vendetta, tanto più accanito dacché nella sua insensata morbosità era infine giunto a identificare con Moby Dick non solo tutti i suoi mali fisici, ma ogni sua esasperazione intellettuale e spirituale. La Balena Bianca gli nuotava davanti come la monomaniaca incarnazione di tutte quelle forze malvagie da cui certi uomini profondi si sentono rodere nell’intimo, finché si riducono a vivere con mezzo cuore e con mezzo polmone. Quell’intangibile malvagità che è stata al principio delle cose; al cui impero persino i moderni Cristiani ascrivono metà dei mondi; che gli antichi Ofiti dell’Oriente veneravano nel loro demonio scolpito; questa malvagità Achab non cadeva in ginocchio ad adorarla come quelli ma, trasportandone freneticamente l’idea nell’abborrita Balena Bianca, le si lanciava contro, così mutilato com’era. Tutto ciò che più sconvolge e tormenta la ragione, tutto ciò che rimescola la feccia delle cose, ogni verità che contiene malizia, ogni cosa che schianta i tendini e raprende il cervello, tutto il sottile demonismo della vita e del pensiero, ogni male, per l’insensato Achab era visibilmente personificato e fatto praticamente raggiungibile in Moby Dick. Egli accumulava sulla gobba bianca della balena la somma di tutta l’ira e di tutto l’odio provati dall’intera sua razza dal tempo di Adamo, e poi, come se il suo petto fosse un mortaio, le sparava addosso la bomba del suo cuore bruciato”.

(Herman Melville, *Moby Dick o la balena*)

## Nota introduttiva alla prima edizione

La cultura della miseria rende possibile la nostra esistenza. Ne costituisce il fondamento e l'articolazione. Siamo scientifici anche quando non lo vogliamo, tutto quello che facciamo nell'ambito del sistema che ci ospita è orientato verso un compito finito, impietoso per la verità, ma finito. Quello che vogliamo divenire lo sappiamo (almeno, crediamo di saperlo) bene, e lo perseguiamo con accanimento. Il nostro stesso divenire è un valore che divampa e su cui non ammettiamo discussioni, un valore eterno che circoscrive la cultura di cui ci pensiamo dotati in modo esclusivo, alla funzione di sostegno e di realizzo di questo ideale. Scrivere è nascondere. Di regola la prima stesura di uno scritto è un nascondimento approssimativo, molte questioni vengono allo scoperto e così anche chi scrive viene allo scoperto. Gli aggiustamenti migliorano la stesura del testo ma rendono anche più impenetrabili i nascondigli. Il livello più alto del nascondimento è la dimostrazione di verità. L'avventura nella qualità è un soffio che attraversa il pieno di questo mondo, l'assurda pienezza di significati che combattono uno contro l'altro per mantenere e controllare un dominio. Il vuoto del possesso è un'esperienza atroce che una volta sperimentata non si placa più se non con sacrifici umani. La distanza che mi separa dall'assenza si ingrandisce e non posso sopportarlo. Mille bisogni si accavallano e si respingono. La ridda dei fantasmi comincia. Pensavo di averla messa al bando, non è così. In definitiva fuggo dalla verità che cento progetti possessivi cercano di propinarmi. Voglio concepire lo straordinario segno del destino, ma non posso fare ciò rivolgendomi alla volontà. È davvero troppo che ciò accada solo accidentalmente? Penso di no. Per questo giro intorno a me stesso, per prendermi di sorpresa, per impedire alle mie ossessioni di verità di morire soffocate sotto il controllo della volontà di potenza che affligge qualunque intrapresa intellettuale. Come uscire dagli spazi ristretti della certezza che si alimenta malvagiamente di sicurezza ricamando lo stesso fazzoletto. So che il silenzio mi può dire molto, passo tanto tempo ad ascoltarlo, a volte la lontana voce dell'uno non mi arriva e c'è solo il ripetersi eterno del silenzio. Sono così tentato di riempire io questo silenzio creando e ricreando il mondo a mio piacimento e misura, ma il mondo non corrisponde mai alle mie attese, non supplisce con caritatevole generosità alle mie mancanze, va via per la sua strada produttiva illudendomi di possibili completamenti. Devo imparare l'arte di non farmi illusioni pure rimanendo ottimista, ma è un'arte che non si apprende mai. Mancano maestri e io sono ormai troppo vecchio per essere un buono e meticoloso scolaro.

Qualcosa scintilla nel ventre del serpente, ma è solo la determinazione che andiamo perfezionando, non ha nulla a che vedere con l'ardente desiderio della vita. Il divenire della vita



è la sua profonda persistenza. Quando diventiamo quello che veramente siamo, viviamo la nostra vita, anche fra immondizie, al meglio delle nostre possibilità. Quando cerchiamo di divenire, alla fine della corsa, qualcosa d'altro di quello che siamo, proponendoci modelli e controfigure, esistiamo nel mondo delle regole e dei dogmi, come qualsiasi altro imbecille salito sul carro di Tespi, forse con maggiore o minore fortuna, forse con maggiore o minore consapevolezza dei limiti, ma ciò è secondario. La concisione non è una colpa di per sé, almeno per chi si è consegnato alla volontà di dire e quindi pensare di potere dire quello che veramente vuole. Più questo convincimento è forte e più la concisione è efficace. Il chiacchiericcio appartiene a un'altra categoria di schiavi della volontà, non sapendo che dire si continua a dire fino all'esaurimento. Il mio progetto di aggiramento della volontà non può usare la concisione né vuole abbandonarsi alla chiacchiera. Cerco un'altra strada, la sovrabbondanza dove la volontà smarrisce la via diretta del controllo. L'immagine, obbligata a recitare una parte in un contesto rigido, non ha l'efficacia evocativa che possiede quando si presenta improvvisamente in modo del tutto gratuito. Le concezioni obbligate, cioè bene inserite nel catalogo come in un cimitero, recitano il proprio ruolo di poveri guitti. La critica negativa è in potenza l'anticamera dell'intuizione del mondo, il passo probabile, non certo, verso l'assenza, ma può ribaltarsi nel trionfo di se stessa, nel futuro realizzato come possesso e nella paura di perderlo anche continuando a incidere come critica. In questo caso il bisturi tende a mantenersi sempre più alla superficie. La mistica, come ho fatto vedere altrove, è questo tipo di intrapresa, lodevole, ma a metà, desiderosa di distruggere il mondo salvandone un simulacro in Dio. Il fervore di questa mistica diventa più intenso e quasi lirico mano a mano che il bisturi ritorna alla superficie dove, non incidendo più sulla carne viva, si limita a disegnare leggere scalfitture. La paura di perdere quello che si sta criticando induce a salvare il salvabile, il che in genere corrisponde con me stesso. Una biblioteca, la mia, è una forma di possesso che ho contrastato per anni, difatti una parte considerevole di essa l'ho data via o mi è stata portata via. Anche oggi [1996] in un carcere che pure avendo una sua biblioteca ne vieta l'accesso per motivi ignoti, almeno a me, sono i miei libri, non come tali, ma come singole indicazioni di vecchie esperienze, una grande parte delle esperienze della mia vita.

Per cogliere l'intuizione della vita occorrono disponibilità di mezzi culturali, intelligenza e sagacia, coraggio, perfino, forse più di tutto, coraggio. L'accadimento lungo ci coglie e senza pietà ci trascina con sé, noi lo cogliamo, a nostra volta, come abitudine e routine, concatenazioni di fatti che produciamo instancabilmente, percezioni e produzioni, assenze. La ragione governa questo secondo universo, che definiamo come "la nostra esistenza" e lo tiene lontano dall'altro universo che definiamo "la nostra vita", governato dall'intuito della qualità. Creo il mondo e me ne dolgo, tutte le volte che lo faccio, anche a mia insaputa. Sogno un mondo migliore, ma non c'è modo di farlo. Devo partire, levare l'ancora, andare lontano, ripercorrere le vecchie strade pietrose, le piste millenarie, e così accedere alla possibilità di creare altri mondi, agire. Ma che cosa delinea compiutamente la tappa che ho raggiunto, a parte le sbarre alla finestra, quello che sono oggi? Non lo so. Ho oltrepassato

l'assenza? Ho mille volte affermato di sì, ed effettivamente ho spacciato per azione mille occasioni e mille rammemorazioni, correlate tra loro, ma lo sono state veramente? Non lo so. Tutte queste valutazioni le faccio a occhi chiusi, di quello che ho stretto fra le mani non resta nulla, nemmeno la sabbia, nemmeno gli occhi sbarrati dei morti, i lamenti e le urla, il colore della notte e le fiamme degli incendi. Nulla. Soltanto la solitudine o la compagnia delle nuvole. A un certo momento la conoscenza deve essere messa a frutto, cioè modificata in strumento e impiegata per andare oltre, in altre parole deve essere tradita. Ciò che conduceva solo alla propria crescita all'infinito, deve essere invertito e obbligato a seguire una diversa direzione. Di regola, per chi è moralmente corretto, la inversione di cui parlo non resta senza conseguenze. Scoprire che il proprio sapere può diventare un peso o, al massimo, una zavorra su cui puntare i piedi e abbandonarsi, è faccenda seria. C'è chi a causa di questa scoperta ha cercato di racchiudersi in se stesso all'infinito, senza più emergere. Un dolore che non ha nome ed è anche privo di senso. Il destino non è un azzardo, o è una necessità o è una libera possibilità. In quest'ultimo caso è il risultato di un lontano fare, ormai scomparso e da cui è venuto fuori un più vicino agire ormai sparito anch'esso. Gli dèi hanno portato altrove il loro domicilio, non abitano più l'Olimpo.

Il divenire assume due modalità diverse, quella della vita e quella dell'esistenza quotidiana. La prima modalità non ha attinenza col tempo lineare, contrassegnato dalla matematica e dalle rilevazioni scientifiche, il cosiddetto tempo delle concordanze e degli accordi finzionali. La seconda modalità ha attinenza con l'incorruttibile tempo puntuale, con la durata che la nostra coscienza intuisce come "trascorrere". Il fare è vuoto perché pieno soltanto di senso e privo di tensione, di qualità. Non è destinato a qualcosa di concretamente valido se non come strumento per andare oltre. La durata nel tempo di quello che faccio è una illusione, solo attraverso l'azione posso intuire il suo modulo significativo profondo, ma con questo devo abbandonare il fare a se stesso. Vivo immerso nel fare e il fare mi nasconde la vacuità degli sforzi che indirizzo al fare stesso. Questo nascondimento è giustificato dall'utilizzo che ricavo dal possesso dei risultati. L'agire ha bisogno del fare ma il fare non ha la stessa necessità. La grande parte della gente vive nel fare e non sa nemmeno che è della qualità. Grattacapi ed espedienti vengono considerati la vita, e io creo il mondo a partire da questa fanghiglia. È ovvio che fuggo ogni volta che questa considerazione diventa più chiara, ma non è detto che ciò mi convince ad andare oltre. Se gli errori esistono, e questo è dubbio, essi hanno un responsabile. Di regola non sono mai io a sbagliare, per cui mi vedo costretto a cercare un responsabile al posto mio. Ciò è naturale ma costoso. Se considero che tutto il fare è quasi un colossale errore, diventa ridicolo pensarlo invece come una dissonanza o semplicemente come qualcosa fuori posto. Cancellare questo ragionamento è indispensabile per coinvolgermi, in caso contrario sono sempre portato a chiamarmi fuori, a giustificare i miei colpevoli impulsi a mettermi al sicuro. Non è questione di essere nel vero, questo è ovvio. Montaigne non poteva arrivare alla qualità, lo scetticismo glielo impediva, ma all'abbandono sì. Lo ha realizzato molte volte. Per lui era facile una critica negativa del possesso.

Appare chiaro che l'esistenza finzionale o coatta, in cui siamo imprigionati, ha bisogno di punti di riferimento ideali: misurazioni, protocolli, corrispondenze, ecc., su cui basare la costruzione della cultura della miseria, via via in corso di impoverimento. È questa cultura impoverita che comunque oggi più che mai apre la strada alle realizzazioni di controllo e di dominio. È questa la cultura della scienza e della tecnologia, dell'ideologia che mai dimentica di salvaguardare gli interessi dominanti, dei processi di rimpicciolimento che mettono a disposizione degli esclusi quel minimo indispensabile per "capire" la realtà in base ai moduli prefissati del delirio al potere. Ubbidire al potere significa rafforzarlo, rendersene complice, ricomporre ogni volta la sua faccia nella smorfia della normalità perché non sfugga il ghigno che nasconde, il ghigno dell'onnipotenza. Tutto l'obbligo è malefico e contraddittorio, ha intenzioni ortopediche e conclude aumentando le storture. La conoscenza vede tutto questo e abbaia come un cane alla luna. Capisce e nasconde, quindi è anche peggio di chi non capisce e lascia trapelare. Così il male cresce e si fortifica e si copre di bene, e il bene lo coccola come pargolo e lo aiuta a diventare alto albero nella foresta delle sciagure. Solo l'eccesso che non calcola e quindi travalica può rompere questo abbraccio e desiderare un altro orizzonte, la qualità che scioglie il cuore lontano dal pensare e dal riflettere, lontano dalla logica e dalla corrispondenza che bilancia e pareggia. Nella qualità non ha più senso il fatto, non so più come ricondurlo al suo significato, l'azione non si commisura mai dai suoi risultati, le ridondanze dell'opera sono non verificabili ed è vano affannarsi a cercarle, così il sapiente, abituato a queste indagini, annaspa nel vuoto.

La cultura della miseria ha rinunciato a ogni desiderio di totalità, a ogni afflato di bellezza e di qualità. Immiserendosi nella pigrizia e nella rinuncia, ha cristallizzato le pulsioni vitali all'interno di capsule mutate dal sistema complessivo che regola il mondo economico e sociale, dichiarando poi del tutto fuori corso le proprie origini e i propri fondamenti. Tutto spaventa la cultura della miseria, questa roccaforte di mediocri, questo rifugio di imbecilli. Tutto quello che ricorda i giganteschi progetti di una volta, i sogni di "capire" effettivamente la realtà, al di là degli schemi e dei protocolli che oggi circolano liberamente come rispecchiamento della vita. Qualche mosca ancora attaccata alla carta assassina e mille intorno alla bestia uccisa, troppo furbe per farsi allettare dal tranello. Di fronte, in un negozio di fiori, un furore represso attende con flemma che qualcosa accada, un errore di uomo non di mosca. Il furore ha una sua mente, pensa e nel pensare incanta se stesso, come fa il serpente con il piccolo topo. Tutto intorno inconsci, insensatamente, passanti frettolosi si arrabattano con la vita. Si sono inventati fantocci e li imitano nei gesti e negli scopi, mentre affogano nella banalità sapendolo e dolendosene. Non hanno pensieri come il furore che aspetta, pensano in altro modo, affidano il proprio futuro a progetti strampalati e reboanti che il destino si incaricherà di radere al suolo come castelli di carte. Non hanno un punto verso cui andare e così corrono a destra e a manca come pula disseminata dal vento. Solo il furore, aspettando, ogni tanto dà un'occhiata alle nuvole e misura la distanza che lo separa dalle mosche. Nella sua tasca la Moira riposa fredda come al solito. Quando verrà alla luce porterà con sé i giorni di tenebra senza fine, i giorni indesiderati ma inevitabili. La

vita è un battito di ciglia, un soffio maligno per imbiancare i capelli, poi l'alito definitivo. Prima che il buio arrivi l'uomo che osserva le mosche spegnerà una luce, poi altri passanti andranno per gli affari loro e altre mosche resteranno attaccate sulla carta assassina.

Ma prima di questa chiusura miserabile c'era l'infinito dell'idealizzazione possibile. Noi conosciamo sempre attraverso schemi mentali, ma prima che questi schemi si sporcassero della miseria culturale, c'era una sollecitazione verso schematismi ancora da venire, e questa sollecitazione derivava direttamente dalla vita, dai bisogni e dalle prospettive che il mondo della vita suggeriva senza interruzione di sorta. Chiuso nell'esistenza coatta, quell'infinito è diventato l'infinito falso dell'idealizzazione, una larva grigia che aspetta continuamente di venire riempita da un completamento impossibile. L'uno è, nel suo essere è infinito, ma l'infinito del mondo da me creato è una falsa infinità, qui l'uno è ma non è percepibile che come incompiutezza, come impossibilità di chiudere il processo modificativo, come assenza. La presenza dell'altro, cioè dell'assolutamente altro, sta nel territorio desolato della cosa, cioè nella qualità, che è anch'essa incompleta per me, in quanto posso solo intuirlo come modo di essere colto, mai viverla a pieno, e in quanto la voce dell'uno, pure presente, non si manifesta nella pienezza ma soltanto come ridondanza che rimanda ancora più avanti. Che l'uno sia esistono segni nella qualità, l'assoluta desolazione e la voce, l'impossibile accumulo, la non permanenza spaziale e temporale, l'inutilizzabilità della parola. Questi segni sono riferimenti a quell'essere che è, ma partono da deformazioni prodotte nel mondo, sono prolungamenti filtrati attraverso il coinvolgimento. Ognuno di loro può essere ripresentato nella rammemorazione con la parola, ma qui rivela in maggior misura il suo essere segno di qualcosa di più intrinseco, di più sostanziale. La parola è quindi, almeno nella rammemorazione, segno di altri segni, ma non importa perché il riferimento al segno è unico, non si può essere segno due volte, la parola che riflette la parola è solo parola. L'uno solo, che non trema, è in questi segni, ma attraverso di essi non posso ricostruirlo, esso è anche nel mondo, ma attraverso il mondo non posso incontrarlo né capirlo. Altri percorsi devo affrontare, cunicoli di tensione che accetto nel momento in cui mi coinvolgo e che non posso più separare da me. Questa intuizione può essere perfetta e semplice, ma non lo è mai perché il mio cuore trema e oscure diventano sempre di più le ombre della sera che calano su di me. Mi sogno integralmente perfetto e canto la mia gioia di essere libero, ma non stringo nelle mani la libertà, incontro ostacoli e pesantezze di cuore, del mio stesso cuore, del mio stesso coraggio.

Indagare la cultura della miseria, significa mettere in risalto la confusione del processo culturale che è venuto a immiserirsi. In un certo senso significa ricostruire i processi culturali che si sono cristallizzati in privative correnti, rifacendo oggi quello che è accaduto nel corso del tempo, in modo inconsapevole, per cui quei moduli vengono presentificati nella loro passata potenzialità, cioè vengono esposti per come potevano essere e non sono stati, potenzialità la quale, nel momento che torna alla luce, riprende in se stessa la vitalità perduta e diventa, per il coraggioso disposto ad attaccare, strumento consapevole e palese della propria possibile liberazione. La completezza del mondo, che affascina gli imbecilli,

è un'apparenza che non può presentarsi come tale, perfino un imbecille si mettere in sospetto. Il meccanismo produttivo, come tutti i meccanismi, è provvisto di una falsa rigidità interna che lo fa apparire autonomo, cioè alieno da compromessi o deviazioni. Mi affido volentieri a un meccanismo perché è un servo scemo che lavora al mio posto e che non mi lascerebbe mai a secco. Bisogna però vedere i limiti di questo meccanismo, di qualsiasi meccanismo, e se esso è reale, cioè se funziona o è un parto della mia fantasia bisognosa di protezione. La prova della sua realtà è la limitazione del proprio funzionamento, se al contrario si presenta come completo in se stesso e diretto a un completamento necessario, è di certo un'apparenza. Ma, a prescindere dalle questioni di apparenza o meno, la realtà suggerisce fantasmi e completezze avvolti in realtà di approssimazione e di incompleta determinazione. Questo è il fare, che se così viene accettato mette a disposizione la parte migliore di sé, quella fabbrica di strumenti che la volontà tende a minimizzare o nascondere perché ne conosce a fondo la capacità di liberazione.

Ciò vuol dire che un differente divenire si prospetta di fronte alla cultura, e a noi che della cultura vogliamo impadronirci, al di là delle ribalte illuminate e delle costruzioni murarie in corso, con le quali gli inclusi vogliono tenerci lontani dai significati della realtà. Ciò è possibile perché questi significati possono essere riportati a nuova vita, una volta liberati dalla tirannia degli omuncoli, e lo possono perché non sono mai morti, ma si sono solo immiseriti, ridotti allo stato larvale. In altri termini, penetrando nella cultura della miseria, scendendo nell'avvilimento, impadronendoci di questa cultura poveramente ridotta in brandelli di potere e di controllo, possiamo ripresentarla a noi stessi, rivissuta sotto il suo nuovo accento liberatorio, facendo rivivere un passato che il potere considera ormai messo in archivio, e facendolo rivivere in maniera esplicita, palesemente cosciente, al contrario di quanto accadeva nel momento in cui questa cultura era disponibile ma non coscientemente utilizzabile come strumento di liberazione. La cultura ridotta allo stato di miseria una volta non era in queste condizioni disperate: fioriva diversamente fra le incrinature. Molti pensano che il progresso (specialmente quello scientifico) costituisce comunque un avanzamento, per cui la cultura (e la scienza) di una volta, poniamo di trent'anni fa, non può essere paragonata al gelo di quella di oggi. È un'illusione come un'altra. L'immiserimento della cultura non è una sua parziale distruzione, o un occultamento di parte di essa (almeno, non è solo questi due aspetti), principalmente esso deriva dalle conseguenze di impoverimento che avvilitiscono l'uomo in generale, dallo stile di vita epilettico, dallo spirito latrante del tempo. Difatti, per "alcuni", in generale per una elite di potere, per buona parte degli inclusi, questo grottesco impoverimento è modesto o non esiste del tutto, anzi ci sono accrescimenti che, se non arrivano a potersi identificare come progresso in modo specifico, sono pur sempre avanzamenti nella strada per capire la realtà. Ma la miseria è dietro le porte, la cultura della miseria è l'impoverimento per tutti gli altri, per una maggioranza tanto consistente da fare diventare risibile la sfatta "cultura pregiata" in possesso di pochi, "cultura pregiata" che di fronte alla miseria generalizzata non può neanche essere impiegata come tale, cioè non produce gli effetti da pesce rancido che potrebbe produrre,

obbligata com'è al ruolo di poliziotto e precettore. Nell'evidenza non sono in grado di pensare me stesso in maniera coinvolgente, mi osservo sempre come oggetto, anche se come oggetto che osserva gli oggetti. Nell'intuizione questa evidenza illusoria viene a mancare, non penso oggetti ma provo sensazioni. Se nella critica negativa voglio sostare da qualche parte e fissare dei punti fermi sono costretto a ricorrere ai concetti quantitativi che sto appunto criticando. Questo è un limite visibile dell'interpretazione, la quale è ancora legata al mondo che sta cominciando a negare. Senza questo mondo non sarebbe nulla, in quanto non è ancora in grado di sperimentare pienamente il suo contrario, cioè la qualità. Intuisco a tentoni ma colgo immediatamente alla radice. In altre parole non mi muovo in maniera chiara ma in profondità radicali la mia critica avanza dove il fare non ha accesso. La critica toglie al fare qualcosa, ma che sia questo togliere non lo so fino a quando non sarò in grado di realizzare l'oltrepassamento, di essere nell'azione, cioè nella qualità. Non è una riduzione che il fare viene a subire ma una messa tra parentesi del controllo, un abbandono di fronte alla volontà di possesso, una riduzione provvisoria di potenza.

Rimettere i piedi nel contesto solito di un passato che viene visto con gli occhi di oggi, proprio da noi, non dal potere, è operazione di grande importanza. In passato il nostro discorso era intenzionalmente inadatto a capire la realtà, inadeguato, mancava in modo allarmante di consapevolezza, non aveva le forze della riflessione di oggi, riflessione che può trarre insegnamento dalle amare esperienze degli anni Novanta. Oggi possiamo ripensare le condizioni culturali di epoche passate, e farlo con la possibilità che solo ora ci viene offerta, quella di dare spazio alle proprie pulsioni vitali. La nostra condizione presente – vista la cultura della miseria che abbiamo davanti – corrisponde a quella del passato solo perché nel passato non avevamo la capacità di “capire” quello che la cultura dell'epoca ci poneva sotto gli occhi, oggi possiamo farlo, solo a condizione di tenere presente non la cultura di oggi, per cui dovremmo restare mutoli per sempre, ma quella del passato, una cultura che il potere fa di tutto per radere al suolo. L'enigma di fondo del fare è l'agire. Io non posso conoscere l'agire in base alle regole del fare, ma se non rompo queste regole, che posso conoscere, quindi se non faccio oltre il fare, se non mi avventuro nel territorio che è del tutto estraneo al fare, se non agisco, il mio fare sarà muto a me stesso, resterà chiuso nella tomba della mia morte e non avrà avuto, alla fine di un conteggio fittizio di anni, che la consistenza di un fantasma. L'essenza del fare è l'agire e quella dell'agire è il fare. Senza quest'ultimo non avrò nulla su cui basarmi per andare oltre, per agire. Per questo motivo l'apparenza sta alla base della realtà e la realtà è apparenza. Non appena tocco l'essenza qualitativa, questa scompare, non appena inizio ad accumulare la quantità, questo accumulo non ha mai fine. La rammemorazione è il nodo del ritorno, allo stesso modo, e corrispondente esattamente, al coinvolgimento che è il modo dell'andata. Col rammemorare cerco di evitare il pericolo che si prospetta di fronte alla rottura improvvisa dell'avventura nella cosa, cioè il pericolo di dimenticare, dimenticando tornerei esattamente al fare iniziale, precedente alla critica negativa, rammemorando ripristino la critica negativa e traduco in termini conoscitivi, cioè fattibili. L'avventura nella cosa, cioè l'azione che resterebbe incomprensibile

altrimenti.

Se leggiamo un messaggio che ci proviene dalla lontananza di duemila anni e più, e lo leggiamo con l'occhio miserrimo di oggi, allora quel messaggio resta nell'oblio sconfortante che aveva per noi trenta o quarant'anni fa. Se lo leggiamo collegandolo con la sollecitazione vitale che oggi crediamo possibile cogliere nella realtà, la prospettiva è diversa. Non la storia ci parla, attraverso quei duemila anni e più, ma la vita dell'uomo, di cui la storia è uno dei tanti tentativi di cristallizzazione. Lo scintillio di quell'accadere lontano, non proprio il fatto, che tramonta sempre nel di già visto, quanto il significato, il contenuto di quel fatto, la pazzia, l'eccesso, l'arbitrio, il sentimento eterno che dietro quel fatto, e grazie ad esso, vengono alla luce: ecco lo scintillio, la seduzione che, al di là del tempo, si presentalizza anche oggi, forse meglio che mai, di sicuro meglio di quanto poteva accadere quando quello scintillio era opacizzato dagli ingredienti dell'accadere. Sul punto in cui mi metto a disposizione di ciò che andrà a trasformare la mia vita, cioè l'assenza fino a questo momento incomprensibile, non c'è più nulla per me che può accadere nell'ambito della modificazione. Tutto quello che ho fatto ha avuto un senso, ora non lo ha più, io, soltanto io, ho un senso, un nuovo senso, e questo senso non è leggibile in termini di fare. Era questo il senso profondo del senso del fare? Non lo so. La grande massa dorme sotto le ultime vicende delle stelle e non dà segni di avvedersi di nulla. Qual è il destino che l'accompagna? Non so, non mi pongo domande del genere.

Capire la vitalità significa riuscire a cogliere quello che nella vita è breve, quello che passa e che non può essere afferrato con tutti gli accorgimenti flemmatici del quantitativo, quello che non ha un proprio tempo a disposizione, che non aspetta indugi o paure, che non ti dà tregue. La vitalità è la festa, il dono di un istante, la felicità di essere felici, ora e qui, non garanzie per il futuro, non la bambagia di promesse e impegni. Questi possono esserci, ma sono modi di enfatizzare il presente, accrescimenti di un ritmo che non ci è congeniale e che quindi ci sconvolge nel momento che lo avvertiamo dentro di noi, maniere puerili di trattenere (cosa impossibile) l'intrattenibile, il fuggevole per definizione, la vita. La stupidità è la morte. Per questa malattia dell'anima la gente muore a grappoli, prima ancora della propria scadenza, va a male, semplicemente, come un prodotto scaduto con la data falsificata. La stupidità è inarrestabile come una colata lavica dell'Etna, essa è egualitaria, colpisce ogni genere di persona, bella o brutta, ricca o povera. Rende le persone oggetti inanimati, oggetti stupidi come mortadelle, occupate a indossare gli stessi vestiti e a pensare o dire le stesse banalità. La vita dentro cui sono immerso, e un carcere [2006] è osservatorio privilegiato, una poltiglia di apparenze, ognuno si dà l'aria di essere quello che non è, che non può essere. Nella vita la gente muore, perchè è la vita stessa a essere infetta, ad avvelenare il respiro e a produrre pezzi di polmoni disfatti. Fantasmi ambulanti, intronati, mi sfiorano qui, al passeggio, ma lo stesso facevano quando ero libero. Se ho rispetto di me stesso devo dire queste cose, parlare di questi ectoplasmi e della colla che li tiene insieme in un balletto oscuro. La mia meta è remota, non sta qua, non mi sollecita a battere i tacchi, a dire sì, è lontana tanto che la sua lingua mi è quasi ignota. Desolata

è la mia meta, come la qualità, anche se non so né come né quando la raggiungerò. Non conosco confini perché non li riconosco, loro li piantano, io li spianto, quando mi riesce li distruggo.

Anche il divenire dell'esistenza, il ripetersi dei moduli protocollari, è caduco e non può essere né completato da benefiche divinità, né tesaurizzato fino in fondo. Il divenire dell'archivio e del codice è anch'esso destinato alla sua logica conclusione, alla morte, come il divenire della felicità, l'intuizione della vita, tutto è destinato alla morte, e questo lo sappiamo, ma quello che non sappiamo, o che dimentichiamo facilmente, è che il vivere secondo il protocollo è morte anticipata e che l'illusione principale dell'esistenza è quella della vita, vita che l'esistenza possiede solo per riferimento protocollare, non per se stessa, come intrinseca costituzione del suo essere, in quanto la modalità dell'esistenza è propriamente la morte. L'ambizione di diventare migliore, o peggiore, distrugge l'unica prospettiva accettabile, quella di diventare ciò che si è. Ma quest'ultima eventualità non è una competizione, nemmeno con me stesso. Per arrivare all'intenzione occorre abbandonare ogni interesse di possesso che rode e lacera lasciandomi insoddisfatto. Aspettare che dalla morte resti qualcosa, un retaggio se non proprio una eredità, è da ingenui. La morte consegna un pacchetto chiuso. A coloro che lo apriranno il compito di ripensare, ricostruire, deformare e, alla fine, dimenticare. L'impossibilità di diventare quello che si è, alla peggio si è concretizzata. Capire è un esercizio faticoso che a un certo punto deve essere interrotto. Non posso continuare a capire, passo successivo, ma non conclusivo, del conoscere, devo andare avanti, cioè smettere di conoscere e quindi di capire. Devo svegliarmi e trovare qualcosa di diverso, la mia realtà mi si presenta con maggiore intensità.

La festa sconvolge i paradigmi, e impedisce che la cultura della miseria si presenti a spegnere tutto. L'illogicità della festa scalza dai loro seggi dominanti la regola e l'ordine (se essa è festa sul serio, non semplice week-end di periferia), e fa saltare tutte le coordinate di riferimento. La felicità è cosa concreta, ma richiede l'uccisione del custode, cioè del me stesso che custodisce l'ordine della mia coscienza immediata, in altre parole, della mia volontà. Io devo uccidere la mia volontà, ecco la festa, devo non volere la festa, non costringermi alla festa, in quanto l'inopinato costringermi alla festa significa codificare quest'ultima nell'ambito dell'ordine e del controllo. La festa è violenza non solo su di me e sugli altri, ma anche sulla cultura che regola la vita comune, la miserabile cultura da sparpieri di cui stiamo parlando. Il contenuto della festa è nella festa stessa, non nell'acidità di uno scopo da raggiungere grazie a essa. Non c'è niente al di là della festa, se non la sua inutilità, ma di questa inutilità nessuno sa bene cosa farne. Se sottraggo alla festa il contenuto ultimo (passatempo, ad esempio), ho la festa e basta, la felicità e basta. Non posso festeggiare a comando (odio le ricorrenze, i regali, le annotazioni sul calendario, ecc.), come non posso essere felice a comando. L'accesso alla cosa è un istante nell'istante. L'esperienza della qualità è il riflesso della presenza dell'uno inattuabile, la gioia e l'insensatezza si incontrano, la gioia dell'ignoto che non può essere conosciuto e l'insensatezza di ciò che è conservato e tutelato nella sicurezza del deperimento. L'odio per tutto ciò è essenziale, non può es-



sere lasciato ribollire all'infinito, deve trovare uno sbocco, e l'analisi critica lo permette. I mostri che stanno a guardia dell'apertura verso la cosa sono anch'essi creati da me, sono il riflesso dei miei desideri frustrati che ribollono, si gonfiano e si sgonfiano, bloccandomi ancora una volta. Intuisco che quella famelica folla mostruosa sono io, risale dall'abisso dell'assenza per confermarmi che la mia fantasia rabbiosa e crudele si è sostituita alla realtà di un mondo che ho voluto ordinato e perbenista.

La brevità della festa, la quale, a prescindere dai momenti introduttivi (preparativi) e finali (ritorno all'ordine), ha durata molto concentrata per come è possibile vedere nelle singole intuizioni dei festeggianti, lascia il segno del proprio esserci stata e si manifesta come condizione della vita, sistematicamente uccisa dalla necessità dell'ordine e del controllo. Ascoltare le pulsioni vitali è sempre una festa. Quando gli altri avvertono la condizione della follia (di regola la festa è l'occasione perché la follia appaia e scompaia, balenando tempestosamente fra gli uomini), corrono subito ai ripari, vogliono riconoscerla in quanto festa, in quanto messaggio codificato (sospensione, ad esempio, della precettistica morale che regola i comportamenti considerati "civili"), ma non possono permettersi di riconoscerla come messaggio, o intuizione, della vita. Potrebbero fare ciò soltanto se la "mia" festa fosse anche la "loro" festa, cosa questa che può essere e può anche non essere. L'evolversi della festa, sia pure nella sua puntualità in cui intuisco le condizioni libere della mia vita, può anche sfuggire al divenire codificato che rende possibile la stessa individuazione della festa in termini di manifestazione dell'esistenza. In questo caso potremmo avere anche un riconoscimento da parte degli altri, non come riconduzione all'ordine codificato, ma in termini di scatenamento della loro vitalità irta di spilli, cosa quest'ultima che metterebbe subito a tacere ogni interesse a qualsiasi tipo di riconoscimento. L'esperienza che coinvolge è gioia e sofferenza nello stesso momento. Non si potrebbe immaginare la desolazione della qualità senza i tormenti della ricerca e la gioia della rinuncia, dell'abbandono. Solo chi possiede la conoscenza può metterla da parte e andare avanti. Ciò non avviene senza smarrimenti e silenzi carichi di significati non traducibili in parole.

L'innocenza della festa è quella della vita, è un catapultarsi della libertà nel regno del codice, con tutte le conseguenze del caso. Il riconoscimento, sia mio che degli altri, del procedere esistenziale della festa, è un fatto convenzionale prima che culturale. Fra i due movimenti non sembra possano esistere rapporti. Eppure il rivivere la cultura in modo presentificato è importante in quanto permette di cogliere sfumature vitali altrimenti non percepibili, se non sotto l'aspetto irrimediabilmente mortuario della codificazione. La prima condizione da mettere in rilievo è che la vita non può essere sottoposta alla comprensibilità in termini di pretese di dominio dettate dalla paura. In fondo, nella nostra esistenza quotidiana, la totalità delle protesi più o meno sdentate che impieghiamo, in primo luogo quella culturale che tutte le riassume nella loro differenziazione, è diretta a far fronte alla nostra inquietudine davanti ai pericoli del divenire. Se noi pensiamo di presentificare la cultura della miseria (nel desiderio di renderla viva) sotto l'incubo dell'inquietudine per il futuro, siamo sulla strada sbagliata. Aspetteremo all'infinito il ruggito di un leone di pezza,

riprodurremo la medesima miseria. L'insolubile appare dappertutto, non appena rifletto nel modo in cui è congegnata la vita. Ecco il motivo per cui molti si scavano una nicchia e ci muoiono dentro come tante lumache. Intuire una possibilità diversa dietro l'insolubile non rende più solubile quest'ultimo, solo mi mette in gioco, e da questo punto in poi l'insolubile divento io. In me stesso si apre una via sconosciuta che non ha confini. Ogni limite aumenta la mia cattiveria, difatti per essere tale, un limite deve limitare la mia coscienza, devo cioè farlo mio, diventare più povero e immeschinirmi nei compromessi per ridurre i danni. Tutto questo non si può sopportare senza diventare disperati acrimoniosi.

La scelta che dobbiamo fare di fronte alla vita è quella della sovrabbondanza, dell'eccesso, del "tutto e subito". La scelta, al contrario, che facciamo di fronte alle necessità codificative dell'esistenza è quella dell'impoverimento delirante. Ecco perché abbiamo nelle mani soltanto una cultura della miseria, perché abbiamo la cultura che lo Stato impone attraverso i suoi gangli: insegnante, giudice, poliziotto. La creazione che la vita sollecita continuamente, la sollecitazione a produrre qualcosa di qualitativamente vivo, non semplici moduli di rifacimento (validi nel campo che tutti ci ospita protocollandoci crudelmente senza riserve), è l'ingenua forza creatrice che si trova dentro di noi. Niente riesce a distruggere fino in fondo questa forza, neanche la nostra stessa paura, condizione per altro unica per ogni tendenza al controllo e alla garanzia. Il rifiuto della misura comporta l'eccesso, nel bene come nel male. Oppure il rinvenimento di una misura ulteriore qualitativamente in grado di sostituire la prima. L'eccesso fa parte del mondo e si presenta sempre come qualcosa di abnorme, di fuori della norma, di mostruoso. Ricorda, in questa sua mostruosità, la solitudine della desolazione da cui è caratterizzata l'azione. Ma questo eccesso, nel mondo, non è necessariamente foriero di una intuizione di oltrepassamento, può essere più semplicemente insofferenza e paura, fascino per l'ordine spinto alle sue estreme conseguenze, e molto ancora. L'eccesso freddo, determinato è un fare che getta scompiglio nel fare e promuove le condizioni del superamento. La volontà controlla questo genere di eccesso, ma ne rimane turbata perché viene a sua volta obbligata a verificare i confini della misura.

Ma la festa può essere veramente condizione valida per tutti? Possono veramente tutti intuire il richiamo della vitalità, quindi della festa? Il gioioso e spaventevole urlo carnivoro di Dioniso che sollecita allo sbranamento, può essere veramente ascoltato da tutti, senza inorridire per lo spavento? Ho riflettuto a lungo su queste domande, con alterne risposte nel corso della mia vita. La cultura della miseria produce miserabili, come un raffreddore produce starnuti. Una società della miseria alleva spie e poliziotti. L'esistenza miserabile è l'esistenza che racchiude nei cordoni sanitari dell'uniformità e della riduzione dello sforzo. Lottare sempre di meno, ottenere quello che ci appare come indispensabile all'esistenza quotidiana, chiedere il massimo possibile a chi ci governa, sono moduli della miseria: sciat-teria, volgarità, espressioni di schiavitù. Può lo schiavo ribellarsi? Può il miserabile ribellarsi? Avere poco non esclude di essere poco, spesso vanno assieme. Avere molto non include di essere molto, raramente vanno assieme. Comunque non esiste un criterio assoluto, un meccanismo di garanzia. I miserabili possono ribellarsi, ma possono accettare di essere an-

cora più miseri. Molti immaginano che la semplice esistenza sia un dono sufficiente di per sé, non è vero. Spesso un dono del genere somiglia a quello dei Parti. Poiché ribellarsi a volte è l'unica strada possibile non è una garanzia avere poco alle spalle. Non avere niente è una buona sollecitazione. Ma questo niente deve essere di recente venuto alla luce. Se non si ha niente da molto tempo la nullità rende non in grado di ribellarsi. I pirati, e forse anche i Romani nelle guerre cartaginesi, bruciavano le navi alle proprie spalle, ma prima le navi c'erano ed erano un punto di riferimento. Il guaio è che la ribellione ha ancora una volta per scopo il possesso, la nave avversaria al posto della propria.

In linea di principio sì. Ma solo in linea di principio. Nella pratica è difficile per un disilluso del mondo, un amareggiato, un recriminante privo di soddisfazioni, un pover'uomo baldanzoso soltanto di speranze frustrate, un mattatore da operetta ricco di muscoli ma povero di cervello, un malcapitato della natura, un visionario pauroso che vuole invece apparire provvisto di fegato e di cuore, ecco, per un uomo del genere, riccamente angariato dalla sorte e dalla propria imbecillità, ecco, per un uomo del genere, ribellarsi è difficile. Resterà schiavo per tutta la vita. E altri uomini, e donne, della stessa specie, possono rifiutare la propria miseria, possono smettere di ingozzarsi di rammarico e di maldicenze come le serve di Molière e guardare in faccia la realtà, con coraggio e discernimento? Penso di no. L'impoverimento della vita per tanta gente è un dato inevitabile, come per lo schiavo le sue catene. La creatura mal riuscita, non nell'acciaccio fisico, che questo non è mai ostacolo, ma in quello mentale, nella povertà dello spirito non in quella delle anche (oddio, fino a qual punto può arrivare la stupidaggine umana, e l'incapacità di leggere perfino l'evidenza), la creatura indigente, povera di vita come un dente del giudizio, rinsecchita nell'astio e nell'odio dettati dall'invidia non dalla voglia di azzannare il nemico, la creatura che da sempre guazza fra le quinte dello spettacolo spingendo avanti col muso gli altri, alla ribalta, per poterli utilizzare prima e insultare dopo, la creatura fallita, che tutta la vita ha desiderato mettersi in prima fila ma che nessuna dote la matrigna natura le ha fornito per assumere questo ruolo, la creatura che ama la distruzione perché non ha avuto niente dalla propria esistenza, quindi vuole che nemmeno gli altri abbiano qualcosa, la creatura che è feroce perché odia il mondo, non una parte del mondo, la parte che regge e domina le sue sorti, questa creatura penso di no, penso che non possa ribellarsi. Nell'abbandono non realizzato per incapacità intuitiva c'è un desiderio di fuga che si dissolve nella stupida minaccia della noia, della dissoluzione che distrugge ciò che può essere accumulato ma non salvaguardato. Posso essere aggressivo e corrosivo, ma alla fine è contro me stesso che tutto si concentra ed è inverosimile in queste condizioni individuare nemici. L'inquietudine è una forza del possesso, provocata dalla smania di possedere non ha contenuto specifico se non un vago senso di ansia. In genere si traduce in un impulso produttivo ulteriore, come se non potesse estinguersi da sé. Il mondo lo avrei creato diverso se non fossi di già stato inquieto prima della sua volontaria creazione. Se rifletto su questo movimento mi limito a discettare sul nulla e ciò alla fine aumenta il mio non sapere che fare di fronte all'inquietudine stessa. Le panacee relative, disponibili, sono in genere ingiuste e meschine, soltanto

chimica. Spostarsi altrove, avere un punto di osservazione diverso, comporta un gusto di inanità generalizzato. Mi sembra ridicolo rimettere in discussione il fare partendo dalla preoccupazione dell'inquietudine. Non è una vertigine, è un dolore di testa.

La vita non ha accesso in questa direzione. Non riesce a sfondare la dura scorza dell'imbecille, non affiora – se non a sprazzi indecifrabili – nella mente dell'idiota, non pulsa nel cuore del vigliacco, ha difficoltà a farsi ascoltare, a venire fuori, a farsi portatrice di una qualche proposta vitale, creativa, trasformativa. Il mondo è affollato in modo inverosimile da individui di questa fatta, per tale motivo la cultura della miseria è perfettamente adatta a loro, che non si danno pensiero di leggersi dentro, passando, le modeste esibizioni del suo manifestarsi, come leggere brezze sul loro naso a cetriolo. Non posso mai dire l'ultima parola, è sempre disponibile qualcuno a dire una parola in più. Questa logica affermazione è il dramma e il limite del fare, tutto può essere accettato, amici e nemici, carnefici e suppliziati. Per non confonderli in una melassa giustificativa dovrei cancellare tutte le mie esperienze. Resto così chiuso nei miei convincimenti. Devo scuotermi, mettere un po' di coraggio in quello che faccio, distruggere il salotto buono dove studiavo da piccolo, proporre sempre nuovi sentimenti della vita, veramente, non aggrapparmi alla prima tavola della *Medusa*, nuotare al largo, dire le esperienze, anche quelle spiacevoli e pagare i miei debiti, anche quelli scomodi. Devo molto a teorici maledetti e certe volte ne ho quasi vergogna, ma ciò dimostra solo che non riesco a raschiare un fondo di meschinità dentro me stesso. Comunque mi batto ancora, in tutti i modi, perché è per la vita che lotto, per la mia vita. Se dovessi rinunciarvi la mia vita svanirebbe subito, senza lotta sarebbe una ridicola farsa, un minuetto che qualche volta mi accade di ballare per meglio assestare il colpo decisivo, netto, irrimediabile, anche se non mortale.

L'eccesso, l'arricchimento inconsulto e improvviso, il tutto che trabocca per sovrabbondanza, la forza creatrice che non tiene conto dei limiti che vorrebbero imporle, tutto ciò costituisce il tessuto su cui potrebbe riversarsi la cultura della miseria per essere rinvigorita e quindi perdere il suo puzzo di grasso fritto. Ma per fare ciò occorrerebbe che noi stessi, per primi, noi stessi che siamo i custodi e i tenutari del controllo miserrimo e pertinace che ci circonda, smettessimo di fare secondo le regole, di accumulare riconoscimenti straccioni e statuti. Se la forza creatrice è forza della distruzione, lo è perché improvvisamente si riversa sui limiti e li abbatte. Non tollera barriere, né vetusti contrassegni o coordinate tranquillità. Per questo motivo la vita, nell'ambito dell'esistenza codificata che tutti ci racchiude, non ha valore alcuno, almeno non ha valore secondo i criteri che restano validi all'interno del rettangolo dei codici e dei protocolli. In altro modo non avrebbe significato il continuo "giocarsi la vita" anche per motivi che non sono ben compresi, nell'ambito delle operazioni di controllo esercitate dalla coscienza immediata. Portando con me il contenuto del fare mi introduco nell'interpretazione, cioè pongo in una luce differente quello che prima consideravo patrimonio comune, coordinazione collettiva del mondo da me creato. Ora considero quello che nella dimensione intuitiva sono capace di porre sotto una nuova condizione percettiva in modo che mi possa indicare un'altra prospettiva, non più come

la vecchia percezione orientata ma nemmeno come la fine della separazione tra quantità e qualità. L'intuizione è risveglio di una capacità percettiva diversa che il controllo della volontà aveva soffocato. Come questo soffocamento avveniva mi è chiaro, o comincia a essere chiaro, solo adesso. Mentre resta oscuro, o almeno indeterminato, quello che l'intuizione stessa mi propone. Eppure con la nuova condizione critica conosco per sempre un lato nuovo della realtà del mondo, la sua illusoria capacità di completamento, conoscenza che mi riduce di molto l'inquietudine e mi pone davanti a un compito meno controllabile. La riservatezza modificativa mi impediva di uscire allo scoperto, di giocare il gioco della mia vita, non sono più chiuso nelle coordinate del fare, ora mi preparo a diventare me stesso.

Eppure quasi tutte le espressioni codificate nell'esistenza quotidiana hanno una loro felice origine vitale. Sono antiche pulsioni idealizzate in processi logici (corrispondenze e protocolli) e poi fatte diventare processi di accumulazione, oggetti determinati, prodotti dal fare coatto e inseriti in un processo all'infinito, mai completabile e sempre portato avanti con lo scopo del completamento. La disponibilità di questi oggetti prodotti è sempre crescente perché la cultura (nel suo insieme e il linguaggio in particolare, inteso in termini di mezzo d'espressione e di comunicazione) la rende possibile. Oggetti miseri producono una cultura misera, una cultura della miseria produce oggetti caratterizzati dalla miseria. Nessuna correttezza di corrispondenze può guardare lontano. Si avvicenda e si intreccia con le miserie del mondo e le piccole dei suoi interessi. La conservazione è proprio questo corrispondere ottuso, questo garantire e mantenere. La volontà di possedere è dominio e non può mai negarsi come volontà di niente, la volontà vuole, è condannata a volere, e qui esercita la sua potenza e la sua limitazione. Non posso nemmeno fermarmi nell'acquisizione, non posso mai dichiararmi soddisfatto, sono quindi condannato a volere sempre di più, a cercare di chiudere un cerchio che si rifiuta di essere chiuso. Mi sento sicuro non perché sono al sicuro, ma perché un meccanismo di sicurezza mi garantisce che prima o poi lo sarò. La sicurezza è questa garanzia e non un muro più alto o una cassaforte più solida. Quando scopro l'inquietudine non è perché un evento di pericolo si è materializzato ma perché mi sono accorto che il meccanismo non si chiude, non mantiene le promesse, e non le mantiene proprio come meccanismo, cioè per come è organizzato, non per un caso o un difetto di funzionamento.

Ma l'origine vitale è stata dimenticata: l'amore può essere una fitta che ci fa trasalire, ma anche un modo di dire, un accomodamento e perfino un contratto. Non c'è chi non veda come la miseria sia contagiosa e oltraggiosa. Dimenticando l'origine vitale di molte esperienze (e oggetti, la cosa qui non fa differenza) della nostra esistenza, ci aggiriamo in un mondo pieno di specchi, questi ultimi creano fantasmi e noi li scambiamo continuamente con la realtà. A operare lo scambio, a renderlo possibile e a fortificarlo con l'uso, è il linguaggio, strumento culturale. Non è detto che la miseria dei fantasmi peggiori l'esistenza di un imbecille, al contrario, la rafforza e la rende accettabile. Dopo tutto, che mezzi possiede il nostro pover'uomo per capire quello che gli passa davanti al muso? L'esperienza altr

non può diventare pubblica, nel senso di un influsso diretto e trasformativo sul mondo del quotidiano. Resta un fenomeno nascosto. Resta in me, anche quando lo chiamo fuori, nella rammemorazione. Quello che emerge non è che una piccola parte di ciò che resta sotterraneo. È la profondità dell'intuizione che scandisce i movimenti dell'esperienza diversa, e non c'è nulla che contrassegni dall'interno il coinvolgimento, se non riflessi successivi su comportamenti fattivi che appaiono, spesso inesplicabilmente, cambiati. È la profondità pertanto che indirizza la mia esperienza nella qualità, la remota presenza dell'uno è quello che c'è di più nascosto. Io non ne partecipo minimamente, ma la sua voce velata mi arriva perché è essa a risuonare nella desolazione della cosa. Mille fantasmi mi danzano attorno, e io con loro continuo la mia recita dell'apparenza, ma se nascostamente sento una voce dissonante, e compio azioni che non avrei potuto neanche immaginare come diretta conseguenza dei vecchi strumenti approntati nel fare, allora attorno a me si deposita una copertura che solo io posso sollevare, e che per gli altri persiste incomprensibile.

Il linguaggio fissa in modo ideale gli oggetti dell'esperienza, cioè quello che il fare coatto produce e smercia nel mondo patinato della modificazione e del controllo. Il raccordo di fondo, tra linguaggio e realtà, diventa in questo caso inconsapevole, si parla ma ci si illude di parlare, si conosce ma ci si illude di conoscere, si hanno opinioni di gomma ma ci si illude di avere idee. La cultura della miseria può certamente essere sottoposta ad analisi, approfondita e notomizzata quanto si vuole, ma il risultato è sempre quello, un utilizzo più o meno felpato nell'ambito del dominio e del controllo. Non ci sono alternative, occorre un diverso punto di partenza. Un escluso, inserito nel ciclo culturale degli inclusi, finisce per diventare un incluso, non una torpedine o una mina vagante. Non c'è profilassi bastevole a uscire da questa alternativa se non partendo da un diverso modo di concepire la vita, la propria vita. Pur sembrando un decollo affatto inusuale è proprio questo il punto di separazione tra una cultura degna di questo nome e la cultura della miseria. Un'avventura, quale che sia, un viaggio, sia pure un viaggio poco avventuroso, ha bisogno di un esegeta o rischia di cadere via come pioggia di marzo. Ci sono elementi alchemici nel viaggio, unione che non riesce a crogiolarsi e resta nella sua condizione separata per paura e insufficienza. Ci sono molti risvolti sconosciuti nel viaggio verso la cosa, e non tutti riesco, di volta in volta, a scoperciarli nemmeno larvatamente, occorrerebbe migliore fantasia. Ma bisogna pure dire che il mistero del viaggio lo posso sciogliere solo io, perché io stesso sono il mio viaggio. Gli altri, comunque, restano lontani a osservare, a stigmatizzare, i peggiori. Un viaggio è tale perché traccia ipotesi di percorso, magari non realizzate, falsa itinerari, crea dal niente punti di partenza e giustificazioni di meta, raschia via la verità di quello che si è fatto e la sostituisce con un immancabile fulgido avvenire da destare invidie velenose. In tutto ciò c'è spazio per una certa leggiadria di intenti, qualcosa che vada via per sempre dal calduccio del punto di partenza e si metta a rischio fino a risultare incomprensibile, mentre le nefandezze immediate vengono religiosamente catalogate con ideologica ottusità.

La nostra esistenza è tutta contrassegnata da banalità comuni che strillano come oche, cioè da correlazioni ormai cristallizzate che regolano i comportamenti, ma anche le forme

linguistiche, le connessioni logiche, i contenuti dell'esperienza, ecc. Non c'è quasi nulla che sfugga a questa codificazione, nemmeno la festa e il dono, nemmeno l'incommensurabilmente altro. Nell'ambito culturale (linguistico in senso stretto) c'è sempre una parola per designare, più o meno bene, ogni cosa, senza ripugnanze. Ma il nostro problema non è solo un problema di parole. Sostituire una parola con un'altra non cambia la realtà. Chiamare "operatore ecologico" lo "spazzino" non cambia il suo lavoro. Il problema è alla base, significa porre in maniera assolutamente diversa il nostro rapporto con la cultura della miseria (quindi anche con le parole di questa cultura). In effetti, collocandosi nella cultura della miseria, che potremmo anche definire come "cultura della morte", la vita "deve" restare lontana. Cioè, non si può permettere alla vita di fare improvvise e devastanti irruzioni nell'esistenza da carta moschicida, che deve starci addosso meglio possibile senza sobbalzi inopportuni. Per ottenere questo scopo ognuno deve operare ininterrotte misurazioni di riferimento, cioè controllare in modo che tutti i termini di significato siano a posto, per prima cosa le parole. Il nostro cervello cerca di ottenere ciò in modo più o meno spietato, e molte volte l'intelligenza di una persona si misura dalla sua capacità di rispondere opportunamente (secondo i protocolli vigenti) agli stimoli dell'ambiente. È ovvio che in una condizione simile l'irrompere della vitalità e della stessa gioia (subalterna reazione di fronte alla prospettiva della felicità) non è consentito. Pensare al sapere come a un possesso pone nella condizione di non poterlo difendere. Io non sono il possesso di me stesso, posseggo, e questo è certo fondamentale, senza possesso sarei niente, ma io non sono solo possesso, sono qualcosa di diverso, di qualitativamente diverso da quel possesso che pure, dentro certi limiti, mi costituisce, ed è questa diversità che sono disposto a difendere, e ho difeso, anche davanti ai carnefici. Pensare va oltre, viaggia attraverso la realtà come attraverso la luce e non ci sono vicoli ciechi che possano arrestarlo. Pensare la vita è la gioia del pensiero, e la vita è qualità che si intensifica fino a scomparire nel massimo punto di tensione. Ritrovo sempre me stesso nel pensare, non un problema, non un'idea, ma il mondo, cioè me stesso. Ciò accade sempre grazie a una sconfitta, una perdita di ciò che pensavo di avere conquistato per sempre, o una perdita di conoscenza, un venire meno di quella falsa chiarezza che ci fa tanto pettoruti. I lupi avvisano del loro arrivo ululando, gli imbecilli battendo i pugni sul petto. Meglio i primi che non sono così pericolosi come i secondi. Io non mi sono mai salvato dalle zanne di questi ultimi.

Ogni misurazione è la verifica dell'esistenza di un rapporto ideale al di sotto di ogni esperienza. Questa, nel suo proporsi al cono d'attenzione, alla percezione vera e propria, viene sottoposta a un controllo di legittimità, in altri termini viene "capita". Questo processo è un riscontro in vista dell'accettazione del movimento percettivo in corso, ed è "misurazione" vera e propria, tesa a fare coincidere il modello, di già esistente e codificato, con la novità percepita. Accettare il messaggio della vita significa rinunciare a questa ridicola misurazione, quindi dare libero accesso ad una percezione diversa, almeno più difficilmente riconducibile ai canoni percettivi di già inseriti nel codice del linguaggio. La difficoltà di realizzare questo accesso, di aprirsi alla libertà della sensazione, del sentimento, dello sti-

molo vitale che fa stridere il sangue nelle vene, ci dà la misura indiretta di quanto sia rozza l'opzione che la cultura della miseria ha operato sull'esperienza, di quanto poco possiamo intendere l'esperienza sotto la cappa dei codici che ci permettono di percepirla, mutila e bisognosa di vita come di solito la cogliamo. Ogni girata di spalle al fare è un tentativo di sfuggire alla morte. Ciò che è notevole nell'abbandono è la certezza che quello che può accadere, l'oltrepassamento nell'azione, non può essere distrutto dal tempo. Per accettare questa nuova condizione occorre sbarazzarsi delle regole accomodanti del fare, della tenue intensità del possesso. Sotto il manto del fare, pure nella prospettiva strumentale che è la sola accettabile, seppure circoscritta, si nascondono le vere oscenità del mondo, il desiderio di ricchezza ritengo si possa collocare al primo posto. Frenare le arrabbature è una grande virtù ma solo se permette di meglio calibrare la risposta. Lo stoicismo impone esattamente il contrario, si tratta di una saggezza che mortifica la carne ma non educa alle grandi imprese diverse, alla qualità. La banalità di tante teorie riposa sul pretendersi originali, quando sono semplici truisimi privi di personale coinvolgimento. Anche una tesi banale può diventare un passo avanti verso l'azione se è vissuta paradossalmente in modo originale e disincantato. Imparare a morire è il vero compito della vita, alcuni pensano che sia l'imparare a gestire al meglio ciò che possiedono. Per tale motivo questi ultimi mi appaiono rigidi, non si abbandonano mai e così raggiungono l'apice della loro vita proprio in punto di morte. L'ideologia alla lunga riesce a fare passare un pensiero politico utopico dalla inverosimile condizione contraddittoria che lo ha prodotto, all'ovvia realtà che lo riproduce modificandolo costantemente senza mai rifiutarlo.

Culturalmente parlando, della cultura miserabile a cui tutti facciamo riferimento, la misurazione, nella tristezza della sua opacità, è al di là di ogni possibile dubbio. Resta quindi ovvio il rapporto tra esperienza e protocollo, anzi più la corrispondenza è odiosa e coerente con se stessa, più l'esperienza assume significatività nell'ambito dell'esistenza di ognuno di noi. Gli scarti di significato, cioè le contraddizioni o le non corrispondenze, sono segno di catarro esistenziale, indicano che qualcosa non funziona e che deve essere velocemente ricondotto nella norma. Sollevare questa "evidenza" a problema, farne argomento di riflessione, significa riportare l'esperienza alla sua fonte originaria, cioè alla vita. Non chiedersi in che modo essa corrisponda ai codici comunemente accettati, ma in che modo essa mi porta notizie del me stesso originario, cioè della mia vita. Agendo in questa maniera ogni codice cessa di essere "ideale", cioè funzionante al di là della singola esperienza, valido per tutte le esperienze possibili, e diventa fraterna occasione di esperienza anch'esso. Il codice corre il rischio di essere travolto dall'esperienza sensibile, di ridursi ad avere bisogno esso stesso di una correlazione giustificativa, pena l'incomprensibilità del suo ruolo, quindi la sua inutilizzabilità. Pensate al significato che il codice "abitudine" può assumere una volta che venga revocata in dubbio, o cessi del tutto, la sua condizione di codice, cioè la sua misurabilità. La presenza dell'esperienza viene sottratta al suo tessuto di sicurezza e diventa così continua trasformazione di significati, inserimenti di pulsioni vitali che oscuramente distruggono ogni possibilità di misurazione. L'assenza abita il mondo come una traccia



di quello che è scomparso con l'orientamento. Essa è quindi essenziale al fare perché ne ricorda l'incompletezza, non solo, ma anche la mancanza di chiarezza, cioè quello che caratterizza l'apparenza. Nella realtà del produrre, caratterizzata dall'apparenza, l'assenza non è un contributo all'apparenza, essa rimane nascosta, non ha bisogno che a sommuoverla sia la critica negativa, è essa stessa una negazione. Mille ipotesi si possono avanzare sulla funzione sollecitatrice dell'assenza, ma la più plausibile come funzione nel processo di oltrepassamento è che ciò che manca rimane nascosto nell'assenza, non che l'assenza sostituisce ciò che manca. La qualità è potenza della quantità, non essendo effetto in essa se non assistito dal coinvolgimento. La forza dell'assenza è il suo restare nascosta, il suo essere segno di una entità remota senza apparire in quanto assenza ma come quella remota entità, come nascosta. Se la qualità fosse assente e basta, in questa notazione comunque preparatoria alla interpretazione, non sarebbe che banale constatazione, essa è invece non assente ma, nel mondo da me creato, è l'assenza. Così, restando nascosta nel mondo la qualità gioca il suo ruolo, impone il suo ruolo di assente, afferma il carattere della lontananza. Vivo nel mondo ma non posso dimenticare questa lontananza, il suo essere tale mi impoverisce, mi penalizza e mi impedisce di dimenticare. L'assenza rimane nascosta fino a quando non ne avverto la presenza, ma è della remota qualità il messaggio che avverto, non di un ipotetico contenitore di una qualsiasi mancanza. Così io non possiedo la qualità, cosa impossibile, ma possiedo la quantità e mi sento insoddisfatto di un qualcosa di nascosto che insiste nello svelarsi a me stesso. Non posso mai dimenticare l'assenza, perché non posso dimenticare la mancanza di qualità. Eppure posso continuare tutta la vita a soffrire di questa condizione sospesa, lamentarmi di essa è non fare niente per risolverla, cioè non capire quello che mi manca fino in fondo.

Nell'orgoglioso ambito linguistico (e culturale, o scientifico, se si preferisce) la perfetta corrispondenza tra oggetti linguistici e codici viene sconvolta ammettendo la non esistenza di una correlazione di "pienezza" tra i diversi elementi del discorso. Sollevando dubbi in merito, inserendo processi linguistici sempre più ricchi e sovrabbondanti, si ottengono effetti molto strani. Il contesto significativo fugge verso territori del significato non sempre accessibili in maniera codificata, ed ecco che la cultura comincia a parlare una lingua sua, non del tutto comprensibile, se si vuole, ma vitale sotto molti aspetti. Viene meno lo stile complessivo del processo culturale, stile che costituiva il segno profondo della miseria, il motivo essenziale perché una cultura s'impoverisce e decade nella propria nullità. Lo stile culturale è la corrispondenza complessiva di tutti i raccordi "pieni" di cui facevamo segno prima, di tutte le misurazioni possibili che, codificate, diventano identificabili abbastanza facilmente. Ad esempio, il codice causale è uno dei riferimenti di pienezza più diffusi e caratterizza uno stile di vita. Il suo apparente inverso, l'incertezza, è un altro codice che, pur restando in antitesi al primo, svolge una funzione simile determinando uno stile culturale diverso ma non antitetico. Ogni stile consente l'applicazione di un metodo, molti metodi si intersecano fra loro, sovrapponendosi e reciprocamente sostenendosi o annullandosi, come accade col meccanicismo o col progressivismo, dei quali non si sa bene dove

finisce il sostegno che uno fornisce all'altro, e dove inizia l'ostacolo. Il fondamento del fare è la logica, questa si riassume in un metodo che per il mondo è quello dell'accumulo quantitativo. Volgendo le spalle a questo metodo e muovendo verso la qualità incontro un metodo opposto, quello della logica del tutto e subito. Questo non è un insieme di regole, un procedimento che si accumula, ma un ergersi, un mettere me stesso nella realtà e un restarvi eretto a fare fronte a tutto quello che mi viene contrapposto, l'intero mondo che sto sovvertendo con la critica negativa. L'indirizzo non è più quello fissato dal mio creare il mondo, ma mi viene indicato dalla qualità e dalla solitudine che comincio a intuire. Non ci sono regole che devono combaciare ma desideri che si commuovono alla loro realizzazione. Non c'è niente da verificare, tutto è alle mie spalle, c'è solo da andare avanti mentre comincia a farsi sentire la voce dell'uno che è. Il percorso diverso giace nella sua diversità in modo da consentire questo contatto con la lontananza, non ci sono contenuti ma movimenti intuitivi, per cui non posso dirgermi direttamente ma andare per movimenti nascosti o deformati, è il mondo iniziale della critica negativa.

La cultura fornisce rilievo ai processi di misurazione di cui abbiamo parlato e, da questi ultimi, riceve uniformità e contenuti. La miseria è quindi punto di partenza e punto di arrivo del medesimo processo, dal quale la "sorpresa" è bandita. In nessun caso, in nessuno di questi movimenti, ci si trova davanti a qualcosa di direttamente vitale, si tratta sempre di astrazioni realizzate attraverso la codifica e il protocollo di percezioni preesistenti, attraverso l'utilizzo di oggetti di già fabbricati e conosciuti grazie a processi di misurazione perfettamente funzionanti. Non c'è mai una vera "sorpresa" nella nostra esistenza, non siamo mai in grado di decidere in modo "sorprendente", quale che sia la nostra scelta. Tutta la nostra esistenza è un prodotto di codificazioni malfamate, di accadimenti di già esperiti, anche se per noi, qualche volta, appaiono improvvisi lampi e fremiti sconosciuti. Ma si tratta di tutt'altre faccende. Nell'intuizione l'amore della scienza si remotizza, lo sostituisce un clima solenne e trepido, caratteristico di ogni intrapresa dubbia nel risultato e coinvolgente nel suo iniziare. In contrasto con il metodo delle corrispondenze, specifico della modifica, l'intuizione ha frequenti variazioni di tono, paure, abbandoni, oscure indicazioni e smemoratezze. L'indugiare sui dettagli e gli interstizi è una delle sue caratteristiche, ciò allontana da tutto quello che era solidale con la conoscenza, da qui colori familiari che appartengono al mondo della immediatezza. Qui, nell'intuizione, il senso del vedere tende a sostituire quello del capire. L'antica scia delle parole è lasciata indietro, il desiderio e la nostalgia di completezza si fanno avanti. Il silenzio della cosa sta sullo sfondo.

Tirare su le sospirose sorti della cultura della miseria non può di certo essere nostro compito. Non ci interessa raddrizzare le gambe dei cani, queste sono irrimediabilmente storte. Quello che invece ci riguarda, essenziale punto di partenza per la nostra azione nel mondo, è dare ascolto alla vita, alla forza vitale che ci riempie tutti e che minaccia di disseccarsi non riuscendo a venire fuori fra le superfluità dell'esistenza. Questa forza non ha un movimento finalizzato a uno scopo, anzi la sua caratteristica è quella di essere priva di meta. Il divenire quello che si è ha la caratteristica di svilupparsi nell'ambito dell'essere

se stessi, passando dall'inconsapevolezza alla consapevolezza, movimento che come tutti i movimenti circolari non ha un punto di partenza e uno di arrivo ben distinti, ma questi due punti sono, vicendevolmente, sostituibili uno con l'altro. Sarebbe inesatto anche proporre il nulla come scopo del divenire quello che si è, salvo a volere avanzare ipotesi non dissimili dagli anemici giochi di parole. Un orrore filosofico da dissuadere. Da battitore libero a Torino non riuscirono a inculcarmi un antidoto. Molto più tardi le schermaglie spiritose mi disgustarono e lo status di componente di una equipe di privilegiati lo lasciai volentieri a un imbecille appassionato di topologia. Comunque mi rimase dentro una malia plotiniana, un mondo misterioso che paradossalmente mi veniva incontro insieme alle prime frequentazioni neopositiviste. I due aspetti li vedevo tutt'altro che stranamente fissi e scontrati tra loro. Un culto esercitato in due territori contrastanti che alla fine si dislocava in un tessuto comune. Ecco allora il bisogno di una maggiore libertà dagli emblemi troppo rigidi della sospensione del giudizio. La conoscenza ha certo una sua aurorale ulteriorità che ancora non ho colto in tutti gli aspetti. Insisto nell'ambiguità che metto adesso a fondamento di ogni possibile sconfitta. Ne viene fuori una morfologia distorta e stralunata, su cui non posso costruire nulla che mi garantisca sicurezza. L'inquietudine che avevo una volta, all'epoca della mia avventura torinese, la possesso intatta ancora oggi [2000], dopo quasi mezzo secolo.

La vita è un continuo fiorire di creatività impensabile, di qualità che quasi totalmente va sprecata in inutili accorgimenti di salvaguardia, di forza violenta che non trova il suo adeguato collocamento nei fatti della quotidianità fattiva, i quali utilizzano certamente la forza ma solo per quel poco che torna loro necessario a costituirsi come prodotto che non vuole storie. Il mio fare coatto non è il prodotto di un cadavere, io che faccio sono vivo, cioè non sono morto. Ma tutto questo ha poco, anzi pochissimo, a che vedere con la vita. E l'impianto culturale che lo giustifica può dirsi "cultura" solo aggiungendo la specificazione: "della miseria". Allo stesso modo per il "valore". Solo il fatto ha un valore, e generalmente si tratta di una codificazione produttiva quantificabile. Ma la vita non ha valore, essa non può essere misurata, quindi è riottosa a qualsiasi "valutazione". La critica negativa è il primo passo dei dubbi sulla validità incondizionata del fare. In sé la critica non è uno scopo, è stata spesso realizzata in quanto tale, ma ha costruito mostri di supponenza, quello che una volta ho definito critica critica. Non per nulla quasi tutti i libri di Marx portano la parola "critica" nel titolo. La tolleranza che la critica auspica, se non altro per fare spazio a se stessa, si ribalta facilmente in intolleranza se è pensata come perfezione. L'abbandono aiuta a vivere, cioè a fare, ma lo fa in maniera indiretta. Ci vuole molto coraggio per non spezzarsi di fronte all'incalzare delle modificazioni. Dissolversi nell'abbandono non solo avvicina all'oltrepassamento dell'assenza ma aiuta contro tutte le forme dell'inquietudine. Nell'abbandono imparo a fare a meno dell'asprezza che mi è indispensabile nel fare. Se voglio agire devo imparare a non essere aspro. Duro è altra faccenda, più difficile da dimenticare o mettere da parte. I privilegiati soffrono anche loro, ma la loro sofferenza è incompleta, per questo sono banali.

Restando nell'ambito della cultura dei "valori", dobbiamo per necessità di cose dare conto delle corrispondenze in termini quantitativi. Rifiutando questo raccordo significativo entriamo in un'altra prospettiva, quella della vita. L'unico riferimento carico di significato è adesso quello della qualità, per cui niente dello stile di vita, quindi della cultura, in quest'ottica si propone per significati quantificabili. L'unica cosa che conta, indefinibile e inafferrabile alle mani adunche dei controllori, è la vita, la sua forza, la sua capacità di creare senza limiti e senza scopo. Cercando di imporre la propria volontà alla vita (osservate l'idiozia del portatore di muscoli, o la grazia assennata del curatore di corpi), questa si ritrae. Il modello impone la prospettiva, applica il codice (poniamo, quello della bellezza alla moda), la vita trabocca in altro modo, indica sensazioni quando quel codice non c'è, tace quando si presenta. La vita gioca a rimpiazzare con la nostra volontà, sempre imprevedibile a qualsiasi controllo. La critica negativa tocca me stesso in profondità, non si limita a sconvolgere l'assetto del mio fare e neppure del fare in generale. Mi tocca e mi costringe a mettere da parte ogni controllo e ogni barriera, quindi a stare là, nel mezzo del combattimento. La volontà è così aggirata. Non è possibile che io decida di coinvolgermi, resterei sempre a guardare dall'esterno il fenomeno del mio coinvolgimento. Deve essere un processo totale, dove nessuno osserva nessuno, dove non c'è più separazione di ruoli tra chi osserva e chi è osservato. Solo così viene alla luce lo strato sommerso di ciò che può essere criticato negativamente, in caso contrario, come è accaduto tante volte, la critica è afflato positivo che dà forza al fare e ne rassicura i processi di controllo. Ciò che è la critica negativamente è così filtrato attraverso la totalità del coinvolgimento e gettato in una nuova e straordinaria fucina che sconvolge l'assetto del mondo.

La vita considera apparente la mia esistenza. Le mie pulsioni vitali si prendono gioco dei miei interessi di carriera o di affermazione nel mondo. Se voglio diventare altro da quello che sono (migliore, quasi sempre), la vita se ne infischia, e mi tratta da stupido. In fondo l'unica cosa fondamentale della mia esistenza è la mia vita, non altro.

Trieste, 17 novembre 2000

Alfredo M. Bonanno

“In lunga fila indiana, come quando gli aironi pigliano volo, gli uccelli bianchi correvano ora tutti verso la lancia di Achab; e quando furono a poche jarde, cominciarono a svolazzare lì sull’acqua, roteando tutt’intorno, con gioiose strida d’attesa. La loro vista era più acuta di quella dell’uomo: Achab non riusciva a vedere nessun segno nel mare. Ma, d’improvviso, scrutando giù negli abissi, vide al fondo un punto bianco vivente, non maggiore di una donnola bianca, che veniva su con rapidità prodigiosa e ingrandiva salendo, finché si volse e si videro allora, ben chiare, due file storte di denti bianchi, scintillanti, sorgenti dall’abisso imperscrutabile. Era la bocca aperta e la mandibola ricurva di Moby Dick; il corpo enorme, in ombra, ancor mezzo confuso nell’azzurro del mare. La bocca scintillante si spalancava sotto la lancia come una tomba di marmo scoperchiata, e dando un colpo obliquo col remo da governo, Achab scostò il legno dall’apparizione terribile. Poi, gridando a Fedallah di prendere il suo posto, andò innanzi in prora e, afferrato il rampone di Perth, comandò all’equipaggio di dar mano ai remi e stare pronti a rinculare. Ora, a motivo di quest’opportuna giravolta della lancia sul proprio asse, la prua venne in anticipo portata a fronteggiare la testa della balena ancor sommersa. Ma, come accorgendosi dello stratagemma, Moby Dick, con quella maligna intelligenza che gli attribuivano, si spostò fiancheggiando, per così dire, in un attimo, e cacciò per il lungo il capo rugoso sotto la lancia. Tutta la lancia, ogni tavola e ogni costa, tremò per un istante, mentre la balena, distesa obliquamente sulla schiena come un pescecane che morda, prese lentamente e a tastoni la prora nella bocca in modo che la lunga e stretta mandibola ricurva si levò alta nell’aria e uno dei denti s’impigliò in una scalmiera. Il biancoperla azzurrino dell’interno della mascella era a cinque pollici della testa di Achab e andava anche più in alto. In questa posa, la Balena Bianca scuoteva ora il cedro leggero come un gatto mollemente crudele fa col topo”.

(Herman Melville, *Moby Dick o la balena*)

# Capitolo I

Se Dio è morto, allora tutto è permesso. Sembra impossibile discorrere di vita senza prendere le mosse da questa affermazione. Essa ha indubbiamente il merito di porre la questione nei suoi termini essenziali. Una volta che si prescinde da qualche punto di riferimento assoluto, sarà davvero necessario permettere tutto, oppure si potranno individuare delle limitazioni? L'esemplificazione più nota del problema riguarda le valutazioni morali – come si canta nella *Dama di picche*: “Il bene il mal sono sogni vani” – ma la situazione si presenta analoga nel caso dell'analisi che ci occupa.

Nel momento in cui rifiutiamo l'idea di una realtà trascendente, o di un “occhio di Dio”, o di una soggettività autonoma, o di fatti ed esperienze non contaminate da “pregiudizi” soggettivi, viene meno la possibilità di parlare della validità assoluta delle nostre asserzioni di per sé non considerate. Ogni asserto sarà vero o falso relativamente a criteri che variano da soggetto a soggetto e che non sono confrontabili e valutabili in modo obiettivo. E da questo soggettivismo al nichilismo etico il passo è breve. Se “tutto si può interpretare così e si può anche interpretare viceversa” – si chiede sgomento Josef Knecht nel *Gioco delle perle di vetro* – non è necessario concludere “che non esiste una verità”? Come sottrarsi alla dissacrazione niciana del “Vero”, all'idea che la verità è solo un “mobile esercito di metafore sul fronte della storia”? Proprio questa lezione, infatti, è stata spesso tratta dal recente affermarsi di tesi antifondazionaliste nei campi dell'ermeneutica, della filosofia, della scienza e della teoria della conoscenza.

A ben guardare, però, le cose sono più complicate. Non va dimenticato che buona parte della filosofia contemporanea si è preoccupata di sviluppare risposte alle posizioni critiche vicine al rifiuto dell'oggettività. E nel caso della verità molte di tali risposte, pur muovendo dall'ammissione della morte di Dio, ossia del fondazionalismo di ogni genere (compreso il culto neopositivista dei fatti), si sono appoggiate ad analisi dettagliate della struttura del processo conoscitivo, per mostrare come esso non possa essere costretto in descrizioni del tipo “o tutto o nulla”: o le nostre teorie sono univocamente determinate dalla logica e dall'esperienza, oppure sono prive di ogni fondamento logico ed empirico. O si danno fatti al di fuori di ogni interpretazione, o non vi sono fatti, ma solo interpretazioni. O vi sono regole metodologiche, ontologicamente o trascendentalmente fondabili, oppure le credenze comuni e scientifiche sono il risultato di negoziazioni sociali analoghe a quella che, come notava Alfred Schütz, conduce Don Chisciotte e Sancio Panza a vedere un “bacilelmo” là dove l'uno diceva di vedere un elmo e l'altro una bacinella da barbiere.

In realtà, si può pensare che posizioni radicalmente soggettivistiche e relativistiche sia-

no difficilmente sostenibili, non solo per ragioni filosofiche, come quelle che insistono sui loro “costi” culturali e sociali, ma anche perché esse cozzano contro l’esistenza di vincoli logici interni alla stessa attività conoscitiva e allo sviluppo storico complessivo. In maniera abbastanza sconcertante, però, molte delle recenti discussioni sull’argomento (come quelle sulla famosa beffa fatta da Alan Sokal) non mostrano alcuna consapevolezza del fatto che il discorso sui vincoli ha costituito una costante di tutte le ricerche epistemologiche degli ultimi cent’anni, che tale discorso ha portato allo sviluppo di nuovi ambiti disciplinari, come la teoria delle decisioni razionali, e che, guarda caso, esso risale proprio a quel dibattito sui fondamenti della geometria dal quale si segna l’atto di nascita delle odierne concezioni convenzionalistiche. Sokal, professore di fisica teorica alla New York University, nel 1996 pubblica, sulla rivista “Social Text”, un articolo in cui dimostra da un punto di vista “postmoderno” le implicazioni politiche e filosofiche delle teorie fisiche elaborate nel ventesimo secolo. Poi, in un articolo successivo, rende noto che si trattava di una burla e che l’articolo era soltanto un modo di parodiare il linguaggio e le argomentazioni degli intellettuali postmoderni. Infatti quell’articolo risultava costituito da costruzioni sintattiche corrette dal punto di vista grammaticale, ma prive di senso dal punto di vista logico e del contenuto. Nel primo ventennio del secolo scorso, preoccupazione primaria di un matematico come Poincaré era contrastare non solo la concezione assolutistica della matematica, sostenuta dal giovane Bertrand Russell, ma anche la visione radicalmente convenzionalista dei fatti e delle leggi scientifiche (il cosiddetto “nominalismo”) avanzata da Le Roy, allievo di Poincaré. Per questo egli intese affermare che il riconoscimento del ruolo delle convenzioni nella conoscenza non priva quest’ultima di ogni contenuto oggettivo. «Che volete dire, dopotutto, quando parlate di questa libera creazione del fatto scientifico e quando prendete a esempio l’astronomo che interviene attivamente nel fenomeno dell’eclisse, portando il proprio orologio? Volete dire: l’eclisse ha avuto luogo alle nove? Ma se l’astronomo avesse voluto che essa avvenisse alle dieci, non avrebbe dovuto far altro che posticipare il suo orologio di un’ora. Senonché, l’astronomo, facendo questo cattivo scherzo, avrebbe evidentemente abusato di un equivoco. Quando egli mi dice: l’eclisse ha avuto luogo alle nove, io intendo che le nove sono l’ora dedotta dall’indicazione brutta dell’orologio, previa la serie delle correzioni d’uso. Se mi ha dato soltanto questa indicazione brutta, o se ha fatto correzioni contrarie alle regole abituali, ha cambiato il linguaggio convenuto senza prevenirmi. Se al contrario ha avuto cura di prevenirmi, non ho da lamentarmi, ma allora è sempre lo stesso fatto espresso in un altro linguaggio. Riassumendo, tutto ciò che lo scienziato crea in un fatto, è il linguaggio nel quale l’enuncia. Se egli predice un fatto, impiegherà questo linguaggio, e per tutti quelli che sapranno parlarlo e intenderlo la sua predizione è esente da ogni ambiguità. Una volta lanciata questa predizione, non dipende evidentemente da lui che essa si realizzi o no. Che cosa resta allora della tesi del Le Roy? Resta questo: lo scienziato interviene attivamente nella scelta dei fatti che meritano di essere osservati. Un fatto singolo non ha per lui alcun interesse: ne acquista uno, se pensa che esso potrà aiutarci a predirne altri: ovvero se, essendo stato predetto, la sua verifica è

la conferma di una legge. Chi sceglierà i fatti che, soddisfacendo a tali condizioni, meritano il diritto di cittadinanza nella scienza? La libera attività dello scienziato». (H. Poincaré, *Il valore della scienza*, tr. it., Firenze 1947, p. 211).

In Italia, i filosofi legati allo storicismo di Benedetto Croce si sono mostrati poco sensibili a questo aspetto del problema. Lo stesso rifiuto continua ancora a caratterizzare le discussioni attuali sulla validità oggettiva della conoscenza scientifica (sia tra chi l'attacca, sia tra chi vorrebbe difenderla) e sull'esistenza o meno di fatti indipendenti da ogni interpretazione. Con questo non si vuole affermare che la riflessione sui vincoli possa risolvere il problema del fondamento oggettivo, almeno nei termini in cui viene posto dal nichilismo epistemologico. La questione del rifiuto dell'oggettività è prima di tutto un problema di filosofia che impone, per esempio, il vaglio della fondatezza teorica di una posizione radicalmente nichilista, della possibilità di una posizione del genere di pretendere a una validità che non sia a sua volta meramente relativa. Si possono davvero accantonare interrogativi come questi limitandosi ad aderire alla famosa risposta di Nietzsche, posto che anche la riconduzione della verità a interpretazione "fosse soltanto un'interpretazione – e voi sareste abbastanza solleciti dall'obiettarci ciò – ebbene, tanto meglio"?

Il rifiuto dell'oggettività esprime una posizione, o quanto meno un atteggiamento, di tipo filosofico. Riportando la discussione alle sue radici avrà un senso il tentativo di fornire una risposta. Sarebbe strano se per concentrarsi sull'aspetto filosofico della questione ci si dimenticasse di tutto ciò che più di un secolo di ricerche epistemologiche analitiche e circostanziate ci ha consentito di smascherare nel processo conoscitivo e nell'impresa scientifica, oltre che nelle rispettive coperture ideologiche.

Tornando alla condizione in cui possiamo "parlare" dell'esistenza, c'è da dire che grazie alla scrittura essa diviene più enigmatica, costringendo di volta in volta, in condizioni differenti, a ripresentare possibili letture, spesso totalmente in contrasto con le intenzioni ormai svanite dell'autore all'interno di una corrispondenza rappresentativa del testo che, quanto meno, finisce per apparire dubbia. Ciò segna, in effetti, la nascita vera e propria dell'arte. Ma, per un altro aspetto, segna anche la definitiva stabilizzazione del dominio razionale sul mondo. La condizione felice della vita, tramonta. Lo strumento guadagna definitivamente terreno, e si consolida. Naturalmente qui interessa fissare i movimenti del dominio, non quelli della poesia, l'esame di questi ultimi ci riguarda quindi in maniera indiretta. Non completamente comprese le parole di Giovanni Gentile: «L'arte stessa, che è tra le più elevate produzioni dello spirito, astrattamente considerata, non ha progresso e non ha storia. Omero come spirito poetico non è inferiore a Dante; Dante non è inferiore a Goethe. Alla bella scuola di quel primo signore dell'altissimo canto gli altri due e altri con loro possono stare tutti insieme quasi coetanei e concittadini di un'ideale repubblica poetica. Ma Dante storicamente si stacca di grandissimo tratto da Omero e dal suo stesso Virgilio; e la storia della poesia deve, a farmene intendere l'arte, allogarmelo nel tempo suo, nella sua società, nella sua religione, nella sua filosofia. Non è possibile altrimenti storia letteraria. [...] Ora, se questa storia c'è, come c'è innegabilmente, se ci può essere a patto di rappresentare un



progresso; poiché questo progresso non è progresso artistico, quale sarà la misura della superiorità di Dante? Dante, è una più alta coscienza: una più alta coscienza umana; che è quanto dire, che è uno spirito pervaso da una filosofia di gran lunga superiore. Il Dio di Dante non è quasi più paragonabile al Giove omerico: e chi ci vieta il paragone non è l'arte, per cui può valere più Giove che scende sul monte Ida a godersi lo spettacolo della zuffa tra Teucro ed Achei, che la "profonda e chiara sussistenza dell'alto lume" in cui a Dante par di vedere "tre giri di tre colori e d'una continenza"; non è l'arte, ma quella, per dirla con Dante stesso, "figlia d'Iddio, regina di tutto, nobilissima e bellissima filosofia", che crea e giudica tutti gl'iddii. Omero non avrebbe potuto concepire il Dio dantesco; Dante può concepire gli dei omerici, e ne conserva nel suo canto una cotal religione di tradizione poetica, e può innalzarsi, pel progresso dei tempi intercorsi, alla concezione del suo. Quello sforzo di raffigurare fantasticamente l'ideale irraffigurabile, in cui s'affaticò Dante, finché mancò possa all'alta fantasia, è un problema estetico non sospettato dal poeta antico. E tale differenza non sarebbe sorta, né sarebbe apprezzabile, senza il progresso dello spirito metafisico, filosofico o religioso, che si voglia dire, del cristianesimo, che in massima parte è il progresso della filosofia greca». (*La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze 1975, pp. 119-120).

Aristotele: «Ciò che tutti i significati hanno in comune è che, in tutti, principio è ciò che è punto di partenza, o dell'essere o del divenire o del conoscere». (*Metafisica*, 1013a). In questo modo, cioè sotto forma di guida regolativa, la ragione passa nel mondo latino. Così Seneca: «La ragione è immutabile e ferma nel suo giudizio perché non è schiava dei sensi». (*Epistola*, 66). E Cicerone: «La ragione, per la quale sola ci differenziamo dai bruti, per mezzo della quale possiamo congetturare, argomentare, ribattere, discutere, condurre a termine e concludere, è certamente comune a tutti». (*De Legibus*, I, 10, 30).

Niente è lineare nel movimento della realtà, niente procede dal punto *a* al punto *b* in modo da trovare la via più breve, non perché non sia possibile la linea retta, ma semplicemente perché la linea retta non esiste se non nella fantasia, per la verità piuttosto monotona, dei matematici. Per rendersi conto di questo fatto basta pensare a uno dei maggiori matematici del secolo scorso, Vilfredo Pareto, che, rinnegando le sue attività giovanili, si dedica a scrivere il *Trattato di sociologia generale*, libro che nella terza edizione italiana consta di più di 1900 pagine. Ebbene, il pensiero guida dell'autore è certamente ancora quello matematico, cioè basato sulla possibilità che il linguaggio essenzializzato della matematica eviti gli equivoci, per cui la sua rinuncia riguarda la materia da trattare, l'economia, sostituita, con la sociologia, non il metodo da impiegare. Però, in queste 1900 pagine, almeno 1800 sono dedicate all'attività illogica dell'uomo, a tutto quello che la matematica non può che limitarsi a considerare come irrazionale e incomprensibile. Pareto condanna tutto questo, anzi assomma tanto materiale proprio per dimostrare la dissennatezza dell'uomo, ma quel materiale è lì, a occupare i nove decimi e più della sua opera, come a dimostrare che l'uomo è proprio quell'animale dissennato che egli descrive, per suggerire rimedi che comunque appaiono solo come poche parole fra le righe.

La vita è proprio quella dissennatezza, non il breve grafico estremamente chiaro che ne sottolinea la contraddittorietà. E Pareto, contro la sua intenzione, è andato fino in fondo nel descrivere un comportamento che ufficialmente non condivideva ma che, man mano che le pagine gli crescevano sotto la penna, gli appariva chiaro, fino a fargli dimenticare che lo scopo della sua trattazione era l'altro, quello di costruire una teoria sociologica razionale fondata se non proprio sul linguaggio matematico, almeno sulla chiarezza che si presume raggiungibile da un linguaggio che tiene presenti le essenzializzazioni matematiche. Con precisione spesso sottovalutata, Herbert Marcuse: «Fin dai suoi inizi la teoria critica delle società è sempre stata impegnata in dibattiti filosofici. All'epoca della sua nascita, negli anni trenta e quaranta del secolo XIX la filosofia era la forma più progressiva della coscienza; la situazione reale in Germania era rimasta indietro rispetto a questa forma della ragione. La critica, dell'ordine esistente era iniziata qui come critica di quella coscienza, poiché altrimenti l'oggetto di tale critica sarebbe rimasto ancora sotto il livello storico che i paesi non tedeschi avevano nella realtà già raggiunto. Dopo che la teoria critica aveva riconosciuto i rapporti economici come responsabili per l'insieme del mondo esistente e aveva afferrato la connessione sociale della realtà nel suo complesso, non solo la filosofia come scienza autonoma di questa connessione totale diventava inutile; anche i problemi che si riferivano alle possibilità dell'uomo e della ragione potevano ora essere affrontati muovendo dall'economia. La filosofia appare così nei concetti economici della teoria materialistica. Ognuno di essi è più di un concetto economico nel senso dell'economia come disciplina speciale. È qualcosa di più in forza dell'esigenza di totalità della teoria, che vuole spiegare l'intera realtà dell'uomo e del suo mondo sulla base dell'essere sociale. Non sarebbe però giusto appellarsi a questo per risolvere di nuovo i concetti economici in concetti filosofici. Bisogna invece muovere dall'economia per svilupparne la problematica filosofica che ha rilevanza per la teoria. Questa problematica dà indicazioni concernenti i rapporti, dimenticare i quali metterebbe in pericolo la teoria nel suo insieme. Nella convinzione dei suoi fondatori la teoria critica della società è essenzialmente connessa col materialismo. Questo non significa che essa in tal modo si contrapponga come sistema filosofico ad altri sistemi filosofici. La teoria della società è un sistema economico, non filosofico». (*Filosofia e teoria critica*, in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, tr. it., Torino Einaudi, 1969, p. 87).

“Oh! La rara Balena, tra vento e tempesta,  
sarà sempre a nuotare:  
un gigante di forza, di forza funesta,  
la Regina del mare”.

*(Canto della Balena)*

“Il paragone occasionale tra la balena e l’elefante, per quanto riguarda certi aspetti della coda della prima e della proboscide del secondo, non vorrebbe mirare a stabilire un’egualianza tra questi due organi opposti, e molto meno tra le creature cui essi rispettivamente appartengono. Poiché, come il più poderoso elefante è soltanto un cagnolino di fronte al Leviatan, così paragonata alla coda del Leviatan, la sua proboscide è soltanto lo stelo di un giglio. Il più orribile colpo della proboscide di un elefante non sarebbe che un colpetto scherzoso di ventaglio, di fronte allo schianto smisurato delle pesanti pinne del capodoglio che, in ripetuti casi, hanno gettato all’aria, una dopo l’altra, intere lance con tutti i remi e gli equipaggi, proprio come un giocoliere indiano getta le pallottole. Più considero questa coda poderosa, più devo deplorare la mia insufficienza ad esprimerla. A volte essa ha dei gesti che, quantunque aggrazierebbero di molto la mano dell’uomo, rimangono del tutto inesplicabili. In un branco numeroso questi mistici gesti sono a volte così notevoli, che io ho sentito di cacciatori che li hanno dichiarati simili ai gesti e ai simboli dei massoni, sostenendo che davvero la balena parla in questo modo intelligibilmente al mondo. Né mancano altri movimenti per tutto il corpo della balena, che sono pieni di stranezza e inspiegabili dai suoi più sperimentati cacciatori. Per analizzarla che io faccia, quindi, non posso andare oltre la pelle: non la conosco e mai la conoscerò. Ma se non conosco nemmeno la coda di questa balena, come ne comprenderò la testa? e, quel che è più, come ne comprenderò la faccia, dacché essa non ha faccia? Tu potrai vedermi le parti posteriori, la coda – sembra dire la balena – ma la faccia non me la vedrai. Ma le parti posteriori non posso vederle bene e, insinui ciò chi vuole della sua faccia, io ripeto che la balena non ha faccia”.

*(Herman Melville, Moby Dick o la balena)*

## Capitolo II

La vicenda attuale della parola scritta ha avuto un suo sottinteso svolgimento critico. Non c'è stata, né poteva esserci, una separazione tra l'affannata elaborazione artistica dello scritto, quindi il livello più elevato di utilizzazione della parola, e le necessità di ordine sociale. Nei periodi di maggiore dipendenza dei contenuti, che non sono per nulla quelli attuali, in cui i contenuti sono quanto mai stravolti, il rapporto era più intrinseco, più alla lettera, anche se non necessariamente funzionale. L'argomento trattato era identico, quindi troppo vicine le conseguenze cui si poteva arrivare. Si potrebbe, anche in tale fase che possiamo considerare emblematica, trovare un contrasto con i compiti politici, ma non di contrasto cosciente si trattava, mentre gli scopi repressivi e di controllo ricorrevano a strumenti molto più semplici e immediati, che comunque non sono stati abbandonati neanche oggi.

Questa critica di fondo divenne cosciente contrapposizione solo nel momento in cui l'oggetto stesso dello scrivere si precisò come categoria, ed anche come possibilità artistica, capace di determinare un mondo a se stante, autonomo rispetto a quello deplorabilmente tenuto in piedi dal potere. Da qui un radicalizzarsi senile della critica, corrispondente all'ascesa al potere della borghesia, critica che finiva per essere ancora più radicale, proprio nel momento in cui l'autore si limitava a svolgere soltanto il compito di descrittore, per quanto possibile oggettivo, di alcuni movimenti sociali. Così, il libro divenne un fatto sociale, una moda sociale, proprio nel momento in cui si distaccava assumendo una vita autonoma, immobile e silenziosa, radicalmente critica di fronte alla società che insisteva nel produrlo come fatto separato da sé. Si può anche dire che senza questa contrapposizione forse non ci sarebbe stata una produzione artistica della letteratura. Movimenti paralleli si possono riscontrare nelle arti visive e nella musica, ma costituiscono un riferimento di supporto, in quanto, anche a causa di una sua naturale idiozia, il potere si trova più a suo agio con le parole, preferendo la loro superficialità chiara, alla profondità discutibile della musica, della pittura, della scultura, del cinema, ecc. Solo in epoca recentissima questa impostazione è stata completamente capovolta, ma sempre con una coordinazione essenziale tra parola e mezzo visivo. Notava ai suoi tempi, con precisione raramente superata, Georg Simmel: «Il cambiamento della moda interrompe quel processo intimo di appropriazione e di radicamento tra soggetto e oggetto, che non permette di giungere alla loro discrepanza. La moda è una di quelle configurazioni sociali che uniscono in una particolare combinazione il fascino della differenza e del cambiamento con quello dell'uguaglianza e della coesione. Ogni moda è per essenza moda di classe, cioè essa definisce ogni volta uno strato socia-

le che con l'uguaglianza del proprio modo di apparire si fonde unitariamente al proprio interno mentre si chiude, verso l'esterno, nei confronti di altri strati sociali. Non appena lo strato inferiore, che cerca di imitare quello superiore, se ne è appropriato, essa viene abbandonata da quest'ultimo che ne crea una nuova. Perciò vi sono state delle mode ovunque le differenze sociali hanno prodotto espressioni visibili. Ma il movimento della società da cent'anni a questa parte ha conferito loro un tempo del tutto particolare, da un lato mediante la diffusione di una certa fluidità dei confini di classe e la frequente promozione sociale individuale (che tuttavia a volte riguarda anche interi gruppi), dall'altro con il predominio del terzo stato. Nel primo caso le mode delle classi dirigenti (da questo punto di vista) devono cambiare con estrema rapidità, perché la pressione degli strati inferiori, che sottrae alla moda dominante il suo senso e il suo fascino, è ora quasi immediata. Il secondo momento acquista efficacia in quanto il ceto medio e la popolazione delle città, in contrasto con il conservatorismo degli strati sociali più alti e dei contadini, hanno caratteristiche di grande variabilità. Le classi e gli individui inquieti che premono verso il mutamento, ritrovano nella moda, nella forma dei cambiamenti e dei contrasti di vita, il tempo dei loro moti psichici. Il risultato di questa diffusione della moda, sia dal punto di vista dell'ampiezza che da quello del tempo, è che essa appare come un movimento autonomo, come una potenza oggettiva che si sviluppa con forze proprie, e che percorre la sua strada indipendentemente da ogni singolo». (*Filosofia del denaro, op. cit.*, pp. 650-651).

Così, proprio nel costituirsi dell'autonomia artistica della parola scritta, si verificò una maggiore e diciamo visibile contrapposizione. Con ciò nessuna distinzione netta, solo il crepuscolo è chiaroveggente, mai il sole del meriggio. Ma nessuna insensibilità umana poteva rendere accettabili le condizioni disumane del potere. Prendiamo, ad esempio, Chateaubriand, autore lontanissimo da velleità sociali. Riferendosi alle sue esperienze di oratore alla Camera dei Pari, scrive: "Si può scuotere una camera popolare, una camera aristocratica è sorda. Senza tribune, a porte chiuse, davanti a vegliardi appassiti rimasti lì dalla vecchia monarchia, dalla Rivoluzione e dall'Impero, ciò che usciva dal senso più comune sembrava follia [...]. Io li addormentai, come è naturale. Uno di loro lasciò cadere il cornetto acustico, il suo vicino, svegliato dal tonfo, volle gentilmente raccogliere il cornetto del collega, cadde. Il guaio fu che io mi misi a ridere, benché allora stessi parlando pateticamente su non so più di quale argomento umanitario". In questo passo delle *Mémoires d'outre-tombe* si vede in che modo la critica contro la Restaurazione emerge dal racconto stesso e dall'intelligente visione dell'autore, malgrado che Chateaubriand volesse nei fatti mettersi al servizio dei valori di quel regime. Ma cosa poteva fare, visto che tutti erano in effetti sordi, vecchi e ormai mummificati?

L'elementare esistenza della scrittura costituisce un dardo penetrante nell'istituzione di potere. Il gioco nascosto dei simboli ha da sempre insospettito e spinto al controllo tutti i virtuisti politici, i rivoluzionari in primo luogo. Il pericolo consiste nel fatto che lo scrittore potrebbe non accorgersi di quello che le parole, nel loro contesto autonomo, finiscono per dire, quindi risultare elemento da controllare quanto più si definisce, e si

ritiene, sostenitore del potere in carica. Anche questa scoperta non è stata fatta facilmente da parte dell'istituzione (per primo il "socialismo reale"), ma è stata fatta. La predilezione per il realismo socialista è una scelta puntata sul sicuro. Io stesso, nel 1976, a Terni, ero presente alla proposta che il sindacalista Luciano Lama fece al Sindacato scrittori per conto del Partito comunista, dedicarsi esclusivamente alla redazione di opere realistiche, con un potenziale mercato da sollecitare con prenotazioni di almeno due milioni di lettori. Una cifra incredibile per l'Italia. Esempio, è inutile precisare, che veniva all'ineffabile Lama dalla Russia sovietica.

Ha scritto Lucien Goldmann che "uno scrittore può benissimo non cogliere il significato obiettivo delle proprie opere". (*Il Dio nascosto*). D'altro canto, è evidente che lo scritto deve separarsi dal suo autore, in modo che non sia sempre necessario conoscere chi ha prodotto un testo per poterlo gustare. Ed è proprio questa sua riaffermata autonomia, possibile solo dopo che si sono meglio qualificate e identificate le coordinate artistiche nel mondo moderno, che rende pericolosamente anti-istituzionale la parola. Quando questo processo viene realizzato proprio dal potere, sia attraverso la committenza diretta, sia attraverso un controllo più rigido e perfino la repressione, lo scritto diventa merce vera e propria. L'ultima versione di questa possibilità, ormai certezza, è data dal controllo mercantile della produzione editoriale e della distribuzione, condizione che si è ormai estesa, a livelli di grande business, alle arti visive e alla musica.

Nell'ambito del rapporto fisiologico, cioè nei riguardi di un potere intelligente, poniamo una rivoluzione agli inizi, prima di travalicare in perfetto razionalismo d'ordine, la parola dovrebbe contribuire al perfezionamento democratico, fornendo continue occasioni critiche, impedendo lo sviluppo della burocratizzazione, almeno rallentandola. Per funzionare, ciò presuppone però un'autonomia non soltanto produttiva, ma anche distributiva. Non solo quindi la costituzione d'una coscienza artistica, ma anche una persistente separazione dei cicli produttivi ufficiali. Le due condizioni, malgrado i frequenti scossoni, hanno vita brevissima. Ogni movimento che presuppone di utilizzare la parola per fronteggiare il dilagare dell'istituzione, può tragicamente trovarsi davanti all'alternativa di tacere, mutilandosi atrocemente nelle stesse possibilità di farsi ascoltare, o di sostenere l'impianto in carica, mutilandosi per altra via altrettanto atrocemente. Riflettendo sui limiti del pensiero di Croce, Alberto Caracciolo scrive: «Quantunque però i postulati del concetto estetico del Croce non siano per sé tali da escludere una metafisica trascendente, è pur vero che il Croce speculativamente si sofferma di preferenza su quelli atti a far valere l'arte come forza mondana, e psicologicamente investe di animo prevalentemente terreno il concetto dell'arte. Abbiamo detto "di preferenza" e "prevalentemente", perché [...] nel Croce è più forte l'affermazione sentimentale e morale e speculativa del terreno di quanto non sia la negazione dell'ultraterreno: poiché egli ha intensissimo l'amore e l'impegno della terra e si preoccupa moltissimo che quell'amore e quell'impegno non sia da altri distolto dalla terra, mentre ha un sentimentale e morale disinteresse per l'ultraterreno, disinteresse che non genera una decisa negazione speculativa né un deciso impegno di persuadimento in tal

senso. L'arte invero si solleva dalle passioni che agitano il cuore dell'uomo. E le passioni e gli affetti non si staccano mai, per il Croce, dalla terra: nascono sempre dalla vita che sulla terra si svolge e ad essa ritorna. Quei moti medesimi che sembrano attingere il trascendente, il desiderio dell'eterno dell'infinito della pace della beatitudine, sono dal Croce sentiti come chiusi in se stessi, non attingenti mai la realtà inesistente che vogliono e col loro volere fingono. L'arte ci immerge in un regno di luci di colori di suoni di profumi certo ben lontano – nel fascino divino e triste – da quello in cui quotidianamente viviamo e soffriamo e lottiamo, ma pur sempre al pari di quello corporeo e sensuoso: e ci fa sempre più difficile e squallido il pensiero di un regno di perfezione in cui i nostri occhi più non vedano quello che sulla terra contemplarono e amarono. Essa, che è pure respiro di liberazione dalla terra e arcana vibrazione di infinito, non tanto induce il pensiero di una nostra destinazione a un mondo diverso e più alto, quanto piuttosto abbassa la fantastica realtà di quel mondo su questa terra, essa stessa essendo quel mondo. L'arte contribuisce pertanto, per il Croce, a porre l'autosufficienza della vita terrena. A finale risposta della essenziale domanda postaci all'inizio del nostro cammino, possiamo dunque affermare che il Croce non ha investito il problema dell'arte di un'ansia religiosa di carattere teoretico, cioè critico, e pertanto ne ha lasciato in ombra i postulati metafisici, conferendo così via via ai suoi approfondimenti estetici un carattere essenzialmente empirico e asistemico. Ma pure ha immerso il concetto che veniva via via elaborando dell'arte in una religione che già possedeva come fede e pertanto né ricavava, né con precauzioni e dubbi e critico rigore ricontrollava sull'estetica. In altre parole la religione del Croce non è una filosofia ma una fede. L'immissione del concetto dell'arte in quella religione non è una necessità logica, ma un portato psicologico». (*L'arte e la religione di Benedetto Croce*, Arona 1958, pp. 153-154).

In ogni caso, questo rapporto, o decisione dolorosa, come lo si voglia intendere, non è mai realizzabile attraverso iniziative individuali o collettive. Qui, appunto, la decisione non c'entra. Non è essenziale garantirsi un'estraneità partecipativa, e vi sono esempi indiretti di consistente afflato critico in condizioni tutt'altro che separate, mentre, al contrario, la separazione più radicale non garantisce l'esercizio della critica, salvo che non si voglia intendere con quest'ultima espressione la sommatoria oggettuale di tutte le opinioni contrarie al potere, col relativo cartellino del prezzo attaccato al bottone, compresi tutti gli asfissianti comunicati dei gruppi rivoluzionari. Appena si pensa a qualcosa di più concreto, di effettivamente incisivo, si ritorna all'autonomia dello scritto e alla sua implicita validità artistica, cosa che chiaramente nessuna decisione volontaria può far venire alla luce.

Il piede sballato, con buone probabilità che sballato resti, è proprio quello che si basa sulla scelta apertamente sociale, di critica patetica e realistica. Questa scelta non è in effetti una scelta, è una consegna a domicilio, un lavoro di portapacchi. Un esempio colossale è dato dall'*Opera da tre soldi* di Brecht, in cui lo scopo dell'autore è quello dichiaratamente didascalico di dimostrare il meccanismo dello sfruttamento, facendolo vedere in azione. Il tema dell'impossibilità individuale di superare la divisione di classe annega in una sorta di

ortodossia socialista, la quale proprio per permettere una giusta prospettiva, anzi una conclusione priva di equivoci, finisce per diventare eccessiva e quindi improbabile, un ospizio per anime buone. La critica sociale radicale e negativa, è possibile attraverso la scrittura soltanto quando si mantiene come momento interno alla forma autonoma che questa prende nel suo organizzarsi, di volta in volta, in prodotti precisi. “La visione d’insieme, la cura della totalità, l’unità di vita, l’armonia – questo io l’ho rifiutato. Noi tutti viviamo qualcosa di diverso da quello che noi siamo. Là come frammenti, riflessi: chi dice sintesi, è già spezzato”. (Gottfried Benn, *Il tolemaico*). Se questa autonomia gli viene vietata dagli interessi dell’autore o dal progetto repressivo, allora siamo davanti al documento didascalico, all’analisi che pretende chiarezza, al vestito della domenica, all’elogio funebre. Nessuno di questi momenti è critico, limitandosi a veicolare, anzi a pretendere di veicolare, contenuti i quali, si presume, debbano in se stessi contenere una critica sociale. Questa conclusione potrebbe essere inesatta.

Fin quando insisteremo nel cercare nella parola, e a maggior ragione nello scritto, una dichiarata funzione sociale, questa dovrà necessariamente individuarsi nella sua significanza immediata, e se questa presuppone la denuncia come momento esclusivo, finisce per annullare la funzione. Un uccello che s’è scordato di volare. È ancora una volta il problema, falsamente impostato, della chiarezza. L’oggetto scritto, provvisto di una fedele capacità di adeguamento che si chiama realismo, si presta, in questa eventualità, a dar vita più consistente alle oscure perplessità delle manipolazioni ideologiche. L’oggetto scritto è parte della produzione modificativa, non può rispecchiare la modificazione stessa. Ne comporta interamente l’impostazione ideologica, fino in fondo. Può essere travisato, ed allora si istituisce una religione. “Fu come se una cortina fosse stata scostata sul santo dei santi e l’ancora indicibile si offrisse alla percezione”, scrive Edgar Salin a proposito della poesia di Hölderlin. Occorre ricondurlo a una fase diversa, quella della coscienza critica, perché possa diventare strumento per la trasformazione, ma questo difficilmente avviene a opera dello stesso autore. Così, scrivendo, si lavora a un’opera che non si conosce, o che non si comprende del tutto.

Considerare lo scritto come un tutto completo in se stesso, sufficiente perché autonomo, e quindi dare per scontata la penosa isolabilità di questa autonomia, significa trasformare l’oggetto in manufatto al di là dell’intenzione modificativa che l’ha prodotto. Tenendo conto che questa intenzione non è unitaria, ma risulta proveniente sempre da contenuti scissi, orientati in funzione di condizioni differenti, e questo è evidente per il semplice fatto che l’autore vive in una società e produce in essa, si capisce come lo stesso contenuto dell’autonomia vada interpretato, allo scopo di penetrare dentro quegli ostacoli che il controllo fissa per impedire lo svelamento ideologico. D’altro canto, la stessa autonomia dello scritto è una conseguenza dell’impianto ideologico in cui questo si trova a operare, venendo a confondersi in una genericità senza tempo, una volta tratta fuori da contesto sociale che l’ha prodotta, genericità che ridiventa capace di assumere nuove autonomie, se sottoposta a nuove interpretazioni. Che poi sarebbe la prova indiretta della validità dell’opera, al di là



delle contingenze che possono averla prodotta. Così Leopold von Ranke facendo parlare Federico il Grande: «Voi non giungerete mai alla verità col dare semplicemente ascolto alle dichiarazioni estreme. La verità è sempre assente dal luogo in cui si deve trovare l'errore. Né da tutte le forme dell'errore sarebbe possibile estrarre la verità. Questa deve essere cercata e trovata per se stessa, nella sua propria realtà». (*Das politische Gespräch*, ns. tr., Halle 1925, p. 13).

Quello di cui bisogna rendersi conto, e che forse nel passato più recente ci è sfuggito, è che la scrittura opera a produrre oggetti, e che questi, come fondali di colonne dipinti, non hanno la possibilità di chiarire definitivamente le relazioni sociali. Semplicemente essi si pongono all'interno di queste relazioni col peso della loro oggettualità, che per il libro ha caratteristiche particolari, innaturali. Concetto lineare, ma di difficile comprensione. Come oggetto, lo scritto è nel mondo della produzione e ne condivide il destino, che è quello dell'accumulo.

La fruizione, a posteriori, non dovrebbe separare il risultato finale, cioè l'unificazione della tesi col modo in cui è stata sviluppata, dall'opera scritta e dai suoi traballanti benefici. Solo attraverso un percorso interno a questi due momenti, uno delegato e l'altro autonomo, si riesce a cogliere la qualità. «Non si può parlare di concetti singoli per sé, di singole conoscenze come di un sapere. Possono esserci una moltitudine di singole conoscenze empiriche. In quanto sapere dell'esperienza, esse mostrano la loro giustificazione nell'esperienza, cioè nell'identità del concetto e dell'essere, del soggetto e dell'oggetto. Non sono sapere scientifico proprio perché trovano questa giustificazione in una identità limitata, relativa e da un lato non si legittimano come parti necessarie di un tutto organizzato nella coscienza, né dall'altro l'assoluta identità, il rapporto in esse con l'assoluto, è stata riconosciuta dalla speculazione». (G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, tr. it., Milano 1971, pp. 21-22). Lo scritto ha sempre regole sue che possono anche non essere accettate dalle leggi ufficiali, dominanti in materia linguistica o artistica. Nel caso in cui lo strumento è stato utilizzato esclusivamente come veicolo di una tesi, non tenendo in alcun conto i problemi specifici del linguaggio, la scrittura avrà una sua autonomia, quasi sempre quella dell'atteggiamento didascalico, ma potrà perderla per ritrovarne un'altra, nei meandri dell'intima composizione artistica, e ciò in modo del tutto inconsapevole per l'autore, che si abbandona fidente alle proprie idee.

Qualcosa del genere succede con Zola, particolarmente in *Germinal*. Egli vuole ricostruire un mondo di sfruttati che è ormai lontano ed estraneo da qualsiasi convivenza civile ufficialmente riconosciuta. Si tratta di un universo, quello della miniera, degli uomini neri, che si avvicina di più agli strati marginali e sottoproletari che non alla classe operaia vera e propria. D'altro canto, gli intendimenti politici di Zola sono quelli di un blando riformismo socialdemocratico, una riconciliazione del popolo, concetto quanto mai confuso, con le istituzioni repubblicane. Insomma, egli è un radicale possibilista e pieno di scrupoli morali. Ma questo materiale gli si rivolta fra le mani. I dannati della terra sono quello che sono, non corrispondono a nessuna delle categorie sociali che ideologicamente l'autore propone.

La loro condanna è definitiva ed estrema, la loro rivolta senza speranza di compromessi futuri con la società, senza futuro essa stessa in quanto rivolta. Zola è quindi costretto a raccontare questa irrimediabile frattura, e lo fa da naturalista, senza incomprensibili sussurri. L'atteggiamento didascalico, secondo cui il recupero sarebbe ancora possibile nell'avvenire socialista realizzato dalla scienza positiva al servizio del popolo, viene non solo contraddetto, ma esautorato dalla necessità descrittiva di dare corpo e spazio a questa impossibile riconciliazione. Il romanzo regge e resiste, la teoria del romanzo sostenuta da Zola, come ha giustamente considerato Lukács, non regge e non resiste. Difatti il critico marxista finisce per condannare il progressista Zola e per esaltare il reazionario Balzac.

Il meccanismo produttivo può facilmente impadronirsi di ogni prodotto ideologico, accumulandolo e riproducendolo in mille modi, ma deve arrestarsi davanti ai movimenti con cui la coscienza sta interpretando gli oggetti e li sta proponendo per una possibile trasformazione del mondo. La vita riprende i suoi diritti sull'esistenza. Per fare questo, nell'ambito del problema libro, ci si deve prima di tutto porre diversamente il problema dell'oggetto libro. E ciò assegna non tanto un futuro diverso alla realizzazione produttiva, che può restare la stessa, per quanto anche su questo ci sarebbe molto da dire, ma fissa, fin da subito, un limite alla rozzezza spensierata dei mezzi da impiegare. Non si può tenere d'occhio solo l'intento didascalico, pena il ricadere pienamente nell'ambito dell'oggettualità che dovrebbe parlare da sé. Hamann (*Metacritica del purismo della ragion pura*, principalmente i *Memorabili socratici*) rimproverava a Kant di avere scritto una critica della ragione quando avrebbe fatto bene a scrivere una critica del linguaggio. In effetti Kant, però, non ha fatto altro che dire: "Il nostro linguaggio, fatto per trattare col mondo materiale, col mondo dei fenomeni, è stato costantemente esteso a discorsi intorno al noumenico". Kant pone quindi la questione se la conoscenza in questa sfera è possibile. Lo strumento critico penetra negativamente, pur nel rispetto dei propri limiti, che in questo caso sono quelli della scrittura, e dei propri intenti, che non possono essere solamente didascalici, solo a condizione di proporre interventi perpetrati con intelligenza, cioè non immediatamente irriducibili, né immediatamente conciliabili. Edulcorazione e taglio sono aspetti estranei alla critica.

Concedo pure che questa regola appare più evidente negli aspetti costruttivi e meno in quelli distruttivi, e che siccome la critica si appunta su questi ultimi, in fondo potrebbe reggere anche in maniera diretta, dicendo le cose per quello che sono, la moglie che tradisce, il marito geloso, il traditore. Difatti, narrando del mondo futuro, quasi mai ci si salva dall'intendimento didascalico, specie perché chi piglia a darci queste narrazioni, dalla fantascienza in su, è un partigiano dell'utopia più o meno comunitaria o organizzativa, non un artista sul serio. La semplice lettura di questi testi, tranne casi rarissimi, è un'esperienza pallida e scialba. «Oggi la parola "ideologia" ha una denotazione spesso negativa. Con questa parola si intende generalmente un modo di pensare che guida l'azione, soprattutto politico-economica, ma che ha perduto il contatto con i propri fondamenti. E invece "ideologia" ha un significato più profondo, come la parola stessa suggerisce. Le ideologie sono in crisi non perché non siano più capaci di stare in relazione al loro fondamento,

ma perché il concetto stesso di fondamento è in crisi. Appunto la crisi dell'*epistème*. Dire che l'*epistème* è destinata al tramonto perché rende impossibile il divenire, significa che il divenire rende impossibile la volontà dell'*epistème* di essere un sapere incontrovertibile e assolutamente indipendente». (E. Severino, *Il destino della tecnica*, op. cit., pp. 241-242). I guai ideologici di cui gli scritti utopici sono afflitti più spesso del dovuto fanno venire subito voglia di non arrivare mai a vivere in una situazione del genere, sarebbe la peggiore delle disgrazie, tanto ogni cosa si maschera in un rituale che respinge o in una genericità che non soddisfa, e quindi infastidisce. Mentre la critica, narrando del mondo presente, può andare direttamente al centro del problema. Ma temo che anche qui si nasconda un equivoco.

Nella *Famiglia Schroffenstein* di Heinrich von Kleist c'è un tenue sguardo rivolto a scoprire ciò che sta dietro la porta tenuta sempre accuratamente chiusa dal perbenismo borghese e razionalista. La parola qui, con tutte le sue varianti perfino ironiche e superficiali, serve come tentativo di venire fuori da questa paura, strada e mascheramento insieme della cognizione. Il mondo appare paurosamente lontano e inaccessibile, oltre che infranto da una contraddizione perenne, insanabile, quella tra capacità e possibilità di capire. L'incubo in cui la realtà si è trasformata, o che è sempre stata, non può essere capito, la macchina può essere smontata nei suoi movimenti, ma non capita. I movimenti stessi della macchina sfuggono, singolarmente presi, allo scopo che la macchina inalbera come giustificazione e fondamento, l'accumulazione. Ma questi segnali non arrivano realmente a giustificare né a fondare il meccanismo. Lasciano la macchina per quello che essa è, un congegno di controllo brutale e senza qualità. Chi cerca di approfondire, per mettere ordine e sollevarsi al di sopra del bruto accumulare, viene posto davanti all'alternativa tipica del labirinto. Da quale parte muoversi? Non è possibile orientarsi. L'unico orientamento che si possiede è quello obbligato del senso, la corazza della coscienza può essere rotta solo revocando in dubbio il meccanismo di questo orientamento, di questa necessità, da cui spunta l'inquietudine. Seguendo le vicende comuni dei due rami della *Famiglia Schroffenstein* si nota una specularità del mascheramento, per cui anche l'accadimento più banale di una quotidianità, spesso ostentata, diventa l'indicazione pratica dell'inquietudine che si muove alla cieca, anche fra le piccolezze e che per emergere non ha bisogno dei grandi traumi. L'equivoco su cui si basa tutta la trama, l'uccisione di un bambino di una stirpe da parte di un esponente dell'altra, causa una serie di fatti che non possono più essere fermati, nemmeno dalla scoperta dell'errore di fondo. Il perché dell'accumulazione resta fermo, privo di risposta. L'autore fa vedere l'impossibilità pratica, per la coscienza immediata del singolo, di superare la propria inquietudine e di andare a verificare la consistenza di quanto sta dietro quella porta chiusa. La realtà, come fatto concluso, come elemento di una conoscenza fenomenica, viene riconosciuta inattuabile, secondo l'insegnamento kantiano, ma in modo rovesciato in quanto è proprio quel limite, tanto rassicurante in altro luogo, che qui scatena l'inutilità del mondo, l'origine della perdita.

Ogni proposta negativa non può arrestarsi alla semplice dichiarazione di inattuabilità

del reale. Sarebbe sfondare porte aperte. Né, a costituire il passo avanti, possono bastare le pezze d'appoggio cadaveriche, il corredo documentario che tanto ci ha assimilato a sé in questi ultimi anni. Né, infine, tagliando la testa al toro, il ribaltamento positivo, perché nessun cominciamento è possibile da queste parti. «Del resto, la stessa ricerca metodica della verità è il risultato di quei tempi in cui le convinzioni si combattevano reciprocamente. Se l'individuo non avesse tenuto alla *sua* "verità", cioè al suo aver ragione, non esisterebbero metodi di ricerca; invece, con l'eterna lotta dei vari pretendenti alla verità assoluta si avanzò passo passo, per trovare quei principi incontestabili in base ai quali esaminare la validità di quelle pretese e comporre la contesa. Dapprima si decise in base all'autorità, più tardi ci si criticò a vicenda sulle vie e sui mezzi con i quali la pretesa verità era stata trovata; in mezzo ci fu un periodo in cui si trassero le conseguenze della proposizione avversaria e forse le si trovò dannose e apportatrici d'infelicità: dal che doveva poi risultare per il giudizio di ognuno che la convinzione dell'avversario conteneva un errore. Infine *il conflitto personale tra i pensatori* ha talmente affinato i metodi, che realmente fu possibile scoprire delle verità, e che sono stati svelati agli occhi di tutti gli errori dei metodi precedenti». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 634). La critica deve quindi andare avanti sulla strada della negatività, sviluppando un'interpretazione, destino comune di ogni scrittura, attraverso altre esperienze della scrittura stessa, movimenti diversi che costituiscono il contenuto non didascalico della negatività.

Così, l'affermazione, o se si preferisce la costruzione, l'elemento sostitutivo della negazione, comincia proprio in un territorio diverso, del tutto incomprensibile ai mercanteggiamenti ideologici. La scrittura stessa, con la sua tendenza a coagularsi, fornisce, diciamo come regola, questa seconda versione. Qualsiasi scrittura, anche la più remota. Difatti, com'è stato detto, non esiste libro che non fornisca un qualche insegnamento. Il primo libro che ho letto a fondo sono state le *Prediche* di Paolo Segneri, e mi fecero un'impressione indimenticabile. Fra i libri più estranei ai miei interessi, ma fra i più affascinanti, per quel che qui posso confermare, ci sono i *Sermons* di Jacques Bossuet, esercizio di pazienza e di scoperta, percorso vastissimo che ancora oggi ricordo con spavento e desiderio. Con acume il già citato Henri Gouhier: «L'assoluto mistico non può ripetersi, ma deve essere imitato e consultato. È, dunque, modello e rivelatore. Come modello, la filosofia lo ha incontrato, poiché essa risale a lui attraverso esperienze vissute a imitazione di Gesù Cristo. Come rivelatore, la filosofia dovrà consultarlo, poiché esso è il testimone privilegiato del Dio vivente. Nell'*Energie spirituelle* si è visto che il superuomo intravisto nella bruma mattutina della storia umana sarebbe, lui solo, capace di illuminare la filosofia sul centro da cui scaturisce l'evoluzione creatrice dei mondi. Ma *Le due fonti* ci insegnano che questo superuomo esiste: è il Cristo dei Vangeli. Chi è il suo Dio? Bergson non ci ha spiegato perché Cristo sia il mistico perfetto. Senza dubbio ha pensato che riferirsi al Sermone della montagna bastasse. Là, senza contaminazione filosofica, senza un simbolismo che esiga un'iniziazione, ma con immagini e parole che tutti capiscono immediatamente, qualunque sia il loro grado di intelligenza e di cultura, si esprime nella sua purezza l'amore mistico

dell'umanità, che significa la presenza di Dio perché è il Dio medesimo». (*Bergson et le Christ des Evangiles, op. cit.*, pp. 119-120). E più avanti, con altrettanta perspicacia : «Dio è amore: ciò significa che l'oggetto amato non è mai causa del suo amore, ma che la causa del suo amore è nel suo essere, è il suo essere stesso. Dio, certamente, ama gli uomini, ma d'un amore che non si ferma ad essi, anzi, non mira neppure ad essi, ma li trascina nel suo slancio senza fine. Osserviamo come amino i mistici cristiani, poiché da quell'amore il loro cuore è posseduto: in questa o quella forma, è sempre il cantico di San Francesco, che vede ogni creatura alla luce di una carità non saziabile dalla creazione intera. Tale è "l'amore in cui il mistico vede l'essenza"». (*Ib.*, pp. 160-161).

Questo programma è soltanto in apparenza facile. In sostanza pronuncia una sentenza di condanna verso la dimostrabilità. Il procedimento della ragione analitica resta tutto da questa parte, nell'ambito delle necessità. La critica non è tale, né è negativa, nel momento in cui si limita a raccontare, essa deve dimostrare o cambiare i connotati. Naturalmente non può farlo con i mezzi dell'analisi e con tutte le conseguenze oltraggiose che questi comportano, ma deve farlo. Finito questo itinerario ideologico, che inevitabilmente si conclude nella produzione dell'oggetto critico, sorge il problema della diversità interpretativa. Nessun accesso alla qualità è dimostrativo. Qui ci si limita a registrare le condizioni dell'itinerario, come se fossero lampeggiamenti. Ancora Nietzsche: «Dalle *passioni* nascono le opinioni; *la pigrizia dello spirito* le fossilizza in *convinzioni*. Ma chi si sente di spirito *libero*, instancabilmente vitale, può impedire con un continuo mutamento questa fossilizzazione; e se nell'insieme è addirittura uno che pensando getta palle di neve, in testa in genere non avrà opinioni, ma solo certezze e ben soppesate possibilità. – Ma noi, che siamo nature miste e ora siamo bruciati dal fuoco, ora raffreddati dallo spirito, vogliamo inginocchiarci innanzi alla giustizia come innanzi all'unica dea che riconosciamo sopra di noi. Il *fuoco* che è in noi di solito ci rende ingiusti e, nel senso di quella dea, impuri; mai dobbiamo, in questo stato, toccare la sua mano, mai allora cade su di noi il grave sorriso del suo compiacimento. Noi la veneriamo come l'Iside velata della nostra vita; vergognosi le porgiamo il nostro dolore come ammenda e sacrificio, quando il fuoco ci arde e vuole divorarci. È lo *spirito* che ci preserva dal bruciare e carbonizzarci completamente; di tanto in tanto ci strappa all'altare sacrificale della giustizia o ci avvolge in un tessuto di amianto. Allora, liberati dal fuoco, procediamo, portati dallo spirito, di opinione in opinione, attraverso l'alternarsi dei partiti, come nobili *traditori* di tutte le cose che in genere possono esser tradite – e tuttavia senza senso di colpa». (*Umano, troppo umano*, I, 637). Ogni aspetto è proposto, non giudicato. Il pensiero si muove liberamente, quindi non consegna alle verifiche la mappa dei propri movimenti smarriti. In fondo, l'interpretazione, lasciando ingenuamente tutto in sospenso, propone un ventaglio d'iniziative alla comprensione della qualità, all'azione vera e propria. Ma questa operazione interpretativa non deve considerarsi un momento successivo, da applicarsi in modo uniforme, possibilmente su materiale di già consolidato. Non vale per l'oggetto fabbricato, per quello su cui si sono accumulate le affermazioni processuali dell'ideologia, ma vale anche, e principalmente, per quello che

l'immediatezza sta realizzando. Non c'è uno specializzarsi del rito propiziatorio, un luogo sacro a Hermes, ma un lavoro continuo e non traducibile in cristallizzazioni oggettuali, salvo che come proposizione di un altro oggetto, il quale potrebbe anche essere una nuova scrittura. Ma l'interpretazione di una scrittura non è una critica a sua volta letteraria, non ricorre alle parole, almeno non necessariamente. Non ci riferiamo a questo quando parliamo di qualità, al contrario, ci riferiamo al movimento diretto verso l'azione. Esaurientemente Heidegger: «A base dell'interpretazione ontologica dell'Esserci che abbiamo dato, ci sarà forse una particolare concezione ontica dell'esistenza autentica, un ideale concreto dell'Esserci? Appunto. Questo fatto, non solo non deve né esser negato né ammesso a denti stretti, ma deve esser compreso ed elaborato nella sua necessità positiva a partire dall'oggetto tematico della ricerca stessa. La filosofia non deve ripudiare i suoi "presupposti", ma neppure limitarsi ad assumerli. Essa deve rendersene conto e chiarire esplicitamente, assieme a questi presupposti, ciò in virtù di cui essi sussistono. È questo il compito delle riflessioni metodologiche che seguono. Con la decisione anticipatrice, l'Esserci è stato reso fenomenicamente visibile quanto alla possibilità della sua autenticità e della sua totalità. La situazione ermeneutica richiesta dall'interpretazione del senso dell'essere della Cura ha raggiunto l'originarietà richiesta. L'Esserci è ora disponibile nella sua originarietà, cioè nel suo poter-essere-un-tutto autentico. La pre-visione orientatrice, l'idea dell'esistenza, ha raggiunto la sua piena determinazione attraverso la delucidazione del suo poter-essere più proprio. Con l'elaborazione concreta della struttura dell'essere dell'Esserci, la difformità ontologica di quest'ente rispetto alla semplice-presenza si è fatta così limpida che la pre-cognizione concettuale dell'esistenzialità dell'Esserci possiede ora un'articolazione sufficiente per condurre con sicurezza l'elaborazione concettuale degli esistenziali. La strada finora percorsa dall'analitica esistenziale ha provato la fondatezza della tesi dapprima semplicemente prospettata: l'ente che noi stessi siamo è ontologicamente il più lontano. La ragione di ciò sta nella Cura stessa. Il deiettivo esser-preso ciò di cui ci si prende innanzitutto cura nel "mondo" guida l'interpretazione quotidiana dell'Esserci e copre onticamente l'essere autentico dell'Esserci, privando delle sue basi adeguate l'ontologia di questo ente. Perciò l'accesso fenomenologicamente originario a questo ente è tutt'altro che immediatamente "evidente", visto che anche l'ontologia segue innanzitutto le orme dell'interpretazione quotidiana dell'Esserci. La determinazione dell'essere originario dell'Esserci deve essere strappata a questo ente, con un procedimento opposto alla tendenza ontico-ontologica dell'interpretazione deiettiva. Non solo l'esibizione delle strutture più elementari dell'Essere-nel-mondo, la definizione del concetto del mondo, la chiarificazione del più prossimo e medio Chi di questo ente (il Si-stesso), l'interpretazione del "Ci", ma, in primo luogo, le analisi della Cura, della morte, della coscienza e della colpa comprovano che la comprensione comune del poter-essere propria del prendersi cura e la relativa modalità di apertura (cioè di chiudere) si sono insignorite dell'Esserci. Il modo di essere dell'Esserci esige quindi un'interpretazione ontologica che si proponga come fine l'accesso all'originarietà della sua manifestazione fenomenica, sì da cogliere l'essere di quest'ente contro

la tendenza al coprimento che gli è propria. Rispetto alle pretese, ai facili accontentamenti e alle rassicuranti ovvietà dell'interpretazione quotidiana, l'analisi esistenziale assume sempre un carattere di violenza. Questo carattere, particolarmente proprio dell'ontologia dell'Esserci, è d'altronde inerente all'interpretazione in generale, visto che il conoscere che la caratterizza ha la struttura del progettare. Ma in tal caso non si richiederanno una guida e una regola appropriate? Da che mai i progetti ontologici desumeranno la garanzia dell'adeguatezza fenomenica dei loro "reperti"? L'interpretazione ontologica progetta l'ente in questione nell'essere proprio di esso, per portarlo sul piano concettuale in relazione alla sua struttura. Dove sono le indicazioni per la direzione del progetto? Dov'è la garanzia che esso investa l'essere? E se l'ente che funge da tema dell'analitica esistenziale fosse tale, nel suo stesso modo di essere, da nascondere l'essere che gli è proprio? La risposta a questi problemi deve prima di tutto limitarsi alla chiarificazione, da essi richiesta, dell'analitica dell'Esserci». (*Essere e tempo, op. cit.*, pp. 455-458).

Quindi, il legame tra scritto e interpretazione è soltanto di natura effettuale, ed è questo momento effettuale che bisogna saper cogliere nello scrivere, quando chi scrive, all'interno delle proprie scissioni teoriche e deformazioni linguistiche, si pone il problema e lo scopo dell'azione, anche attraverso lo scritto. Così, ogni opera e ogni comunicazione, se vogliamo essere precisi, o viene abbandonata a se stessa, o viene avviata all'impiego qualitativo, e questo può avvenire anche nel corso stesso della formazione dell'opera costituendo quello che si chiama interazione tra autore e opera.

Con lo scritto, questa possibilità è considerevolmente difficile proprio a causa della tendenza che hanno le parole a depositarsi in contesti piuttosto statici. Ma non è da escludersi. Uno scritto può acquistare e perdere molteplici volte un completamento effettuale, diventare di nuovo oggetto come gli altri o restare strumento di diversità, non esistono regole precise che impediscano uno sbocco attivo della parola, né il posto che l'intenzione predominante, ma non esclusiva, dell'autore ha dato alle parole ha un significato precludente nei riguardi della dominanza sociale. Può concorrere, insieme all'imbecillità, sempre all'angolo della strada, a bloccare o rendere più difficili ignote aperture, ma non a escluderle per principio. Ciò non toglie che uno scritto dichiaratamente didascalico si presti poco ad un utilizzo qualitativo. Gli imbecilli sono sempre soddisfatti di sé ma non entrano nel merito delle proprie ragioni, lo sono e tanto basta. Io spesso sono soddisfatto di me, quando dopo una lunga battaglia di accumuli e di possessi, alla fine si profila la sconfitta. Mi sembra un'attitudine demenziale preoccuparsi per la perdita, è questo l'unico obiettivo meritevole di essere perseguito. Ma per realizzarlo occorre tanto impegno proprio nel fare, quello stesso fare che ospita i contenuti altisonanti di tanti pettoruti imbecilli.

In una situazione come quella presente, torna ancora una volta, per il motivo inverso a quello che determinò le tossine culturali del movimento trent'anni fa, il pericolo di una scrittura unilateralmente ideologica. È una conseguenza della pretesa del potere di regolamentare fin nei minimi dettagli la produzione. Per rigetto, cercando di evitare questa riduzione istituzionale, la scrittura si fa monocorde, accetta la collaborazione e diventa

semplice portavoce dell'infallibile ideologia dominante. Ha scritto Karl Mannheim: «Solo in un senso del tutto circoscritto, l'individuo crea da sé il modo di parlare e di pensare che noi gli attribuiamo. Egli parla nella lingua del suo gruppo: egli pensa nella maniera in cui pensa il suo gruppo. Egli trova cioè a sua disposizione certe parole e certi significati. Questi non solo determinano, in larga misura, le vie di accesso al mondo circostante, ma indicano, nel contempo, da quale angolo di visuale e in quale contesto d'attività la realtà sia stata finora compresa da un certo gruppo o dall'individuo. Il primo punto da mettere subito in evidenza è che la sociologia della conoscenza non parte di proposito dal singolo individuo per poi procedere, come fanno i filosofi, alle cime astratte del "pensiero come tale". Piuttosto, la sociologia del sapere cerca di comprendere il pensiero all'interno di una situazione storico-sociale, da cui la riflessione individualmente differenziata emerge solo per gradi. Così, non dobbiamo credere che siano gli uomini "in generale" o le persone isolate a pensare, ma gli uomini che, inseriti in certi gruppi, hanno poi sviluppato un particolare stile di pensiero e caratterizzato la loro posizione, attraverso un progressivo adattamento a determinate situazioni tipiche». (*Ideologia e utopia*, tr. it., Bologna 1957, pp. 4-5). Ma il problema è di già acuto nello stesso contrasto. Questo diventa la sola ragione d'essere delle parole, e chi le scrive si ritiene in salvo solo per il semplice fatto di averle messe sulla carta, come di avere seguito un prezioso consiglio. Quando il nemico si fa più evidente, almeno per quella piccola parte di umanità che non ha ancora perso la vista, il semplice indicarlo può diventare tautologico senza affaticarsi le meningi. Nella catastrofe che stiamo vivendo, l'irreggimentazione potrebbe raccogliere anche le file disperse, cioè quelle che mai accetterebbero di abbassare la propria bandiera (non per coraggio ma per propria ineffabile scemenza), proprio sostenendo il modo indiretto di fargliela alzare quanto più in alto possibile.

La tragica rigidità cadaverica di tanti comunicati dei partiti combattenti di un passato non proprio recente, costituisce un fenomeno che è sempre bene tenere davanti agli occhi. Non ci siamo ancora meravigliati abbastanza di quell'ottusità. Per essere analisi della realtà, quelle codificazioni protocollari erano meno della realtà, difatti suggerivano, nella loro colossale inefficacia, allusioni spaventose a una possibile convivenza mostruosamente appiattita sotto un dominio del genere. Lettura dei testi sacri, marcia e canto corale. Le tonache svolazzanti degli antichi padri domenicani non erano tanto lontane. Leggere la seguente pagina del padre Raymond Saint-Jean riguardante la filosofia dell'azione di Blondel: «L'*Action* presenta i prolegomeni ad ogni apologetica perché sviluppa non soltanto tutti i motivi che ha l'intelligenza di credere – compito che l'apologetica classica ha convenientemente assolto –, ma anche i motivi che la volontà ha per agire, motivi d'azione costituenti spesso sorgenti di luce per l'intelligenza. Accanto all'*intellige ut agas* e dell'*intellige ut credas*, Blondel ha valorizzato l'*age ut intelligas* e l'*age ut credas*. Ciò gli era possibile in quanto la filosofia dell'azione è infinitamente più comprensiva della filosofia della conoscenza. In definitiva conoscere (con-naître) è rigenerarsi-convertirsi, di modo che il nuovo io sia in armonia con l'Essere che desidera. E quando il soggetto ha fatto tutto per eguagliare l'og-



getto che persegue, la rivelazione di cui ha l'idea potrà diventare effettiva per lui, dato che avrà fatto posto in sé a Dio. È concesso all'uomo nascere alla fede in proporzione al suo sforzo di nascere al suo io vero. La preparazione ascetica che condiziona l'illuminazione è una lenta crescita. Come ogni genesi si gradua nel tempo. D'altronde la volontà si svolge nel tempo, dal presente al futuro, mentre il pensiero puro risale il tempo, cosa che lo fa sembrare intemporale. L'*Action*, che è una filosofia della volontà, esamina le fasi di crescita della credenza in noi sino al punto in cui è divenuta possibile la fede. Questa fede non è "un grido" di disperazione o riconoscenza che l'uomo emette dal fondo del suo essere, ma la scintilla che sgorga allorché si incontrano l'anima del tutto spogliata del suo proprio volere e l'"istituzione" che cercava senza saperlo, fin dall'origine della sua ricerca. Allora, poiché non ha atteso passivamente che Dio lo riempia, ma poiché si è messo risolutamente in cammino, l'uomo comprende che soltanto colui "che fa la verità viene alla luce" e si trova trasfigurato da essa». (*Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893*, ns. tr., Louvain 1965, p. 238).

Esercitazioni o utopie del necessario? Non è importante dare una risposta. Ognuno ne tragga le conseguenze che vuole. Il vento che si ode fischiare fra le rovine non annuncia nulla di nuovo. E questo libro non ha certo la forza di arrivare tanto lontano. Mai la critica negativa può prescindere dall'uomo, neanche quando si figge l'istituzione più lontana, lo Stato, la struttura politica per eccellenza. L'uomo è il termine verso cui indirizzarsi, quindi sono nell'individuo i difetti indecorosi dei meccanismi che si criticano. Occorre sempre dimostrare cosa costano questi difetti in termini di distruzione dell'umanità nell'uomo, ciò riporta continuamente a una riflessione sui limiti del dato di fatto e da questa si perviene alla riflessione sui limiti dello scritto in quanto oggetto. L'apparenza del fare è alla fine una limitazione del meccanismo percettivo stesso e un accurato gioco di copertura realizzato dalla volontà che teme di perdere il controllo che ha sulla mia vita e sul mondo da me creato. Ma non esistendo una copertura assoluta, la copertura stessa consente determinati aspetti dell'apparire, deformati dalle condizioni imposte dalla volontà, comunque capaci di venire fuori. L'apparenza è pertanto una realtà deformata ma è sempre una realtà, sia pure sottoposta a un velamento. La critica negativa si incarica di ribaltare questa condizione. Non consente di fare luce, non illumina definitivamente, ma sollecita a guardare più a fondo. Alla fine l'insieme interpretativo produce una perspicuità che era possibile nel semplice fare. Riesce a vedere le condizioni accumulative del possesso da prospettive diverse, in base alle quali il pensiero stesso mostra i propri limiti e non insiste molto sulle presunte capacità di completezza dell'accumulo. Sul punto non so, nella fase critica, se è ingannevole la non completezza o la pretesa di possedere fino in fondo la realtà. La critica negativa è un cambio di posizione logica, una parte del coinvolgimento, questo è il punto.

Nel *Prologo* del *Faust* Goethe ha una fantastica intuizione che presagisce le conseguenze sulla scrittura della vita moderna, dell'accelerazione della stampa, dei giornali e dei libri illustrati. Tutto questo, come drastica riduzione della nostra facoltà d'immaginare e di fantasticare, quindi come impoverimento dell'uomo, è la condizione e il prezzo dello sviluppo.

Oggi, ci si va convincendo sempre di più che non è possibile superare la barriera informatica dominata dai grandi mezzi d'informazione. In quei tragici comunicati di cui sopra, c'era l'altrettanto tragica presunzione di utilizzare strumenti di larga diffusione parodiandoli a proprio uso e consumo. Questa ipotesi, assolutamente infondata, ha avuto tragiche conseguenze per le possibilità concretamente rivoluzionarie degli anni Settanta. Inoltre, essa costituiva un errore specifico, riguardo la natura e la funzione dello scritto in una società democratica fondata sulla diffusione diretta delle notizie. Riguardo i limiti della comprensione, così Gottlob Frege: «[...] la parola "legge del pensiero" induce a ritenere che queste leggi reggano il pensiero allo stesso modo come le leggi della natura reggono il mondo esterno. Se così fosse, esse non potrebbero risultare che leggi psicologiche, poiché il pensiero è un processo della psiche. Però, se la logica avesse a che fare con queste leggi psicologiche, essa sarebbe una parte della psicologia: e così viene di fatto oggi interpretata. Accettato questo punto di vista, le leggi del pensiero possono venir concepite quali norme, pel fatto che indicano il modo comune, intermedio, di pensare; alla stessa maniera come potrebbe venir indicato in che modo proceda nell'uomo la digestione sana, o in che modo si parli in forma grammaticalmente esatta, o in che modo ci si vesta modernamente. Allora si può dire soltanto: a queste leggi si conforma, in complesso, il criterio di verità accettato oggi comunemente dagli uomini, per quanto almeno a noi conosciuti; se dunque si vuole restare d'accordo con la media, ci si regoli secondo esse. Ma, come ciò che oggi è moderno potrà forse fra qualche tempo non esserlo più e forse non lo è oggi stesso fra i Cinesi, così – secondo un tal modo di vedere – anche le leggi logiche vanno accolte come decisive solo con qualche restrizione. Sì, anche noi potremmo condividere questo punto di vista, se nella logica si trattasse soltanto di ciò che noi stimiamo per vero, non di ciò che è vero. Queste due cose, per l'appunto, confondono i logici della scuola psicologica». (*Logica e aritmetica*, tr. it., Torino 1965, pp. 485-486).

In questo contesto, l'epoca che si apre dopo la fine del millennio è caratterizzata dal declino della scrittura e dallo sviluppo di una massa di prosa comunicativa nella quale i contenuti, sempre più standardizzati, potrebbero essere trasmessi con formule e protocolli ripetitivi. La scemenza è diventata un culto. I sussulti di questi ultimi decenni hanno presagito quello che poteva essere un possibile sbocco e hanno inteso proporre un rabbioso tentativo di denuncia. Non è stato sufficiente. Forse sarebbe stato meglio un tentativo di diversificazione. Non è stato fatto e, spesso, la denuncia è andata ad accatastarsi nell'archivio, assieme alle altre carte del meccanismo burocratico. La splendida collaborazione tra scrittura e immagine, intuita genialmente da Blake, non illustrazione o commentario, reciproca affermazione di due aspetti altrettanto degni della comunicazione, si è capovolta nel suo contrario, o almeno nel contrario di ciò che intendeva correggere. La fluidità di Blake, l'articolazione creativa del caos come rifiuto dei confini e delle subordinazioni, è finalmente diventata prevalenza dell'immagine, il suo libro nuovo, sintesi di creatività tipografica e grafica, operazione di parole e spazi, disegni e movimenti, si è capovolto nel muto libro nuovissimo, il fumetto. Nell'eccesso avverto l'urgenza di andare oltre, una spinta enorme a

ogni grano che aggiungo, a ogni nuova tensione che avverto. Allontano da me la tentazione temperatrice, l'ideologia sistematica che copre l'ordine come foglia di fico. Spingo oltre, la stessa fuga liberatoria non mi basta. L'azione sovente mi brucia l'anima e sogno la folle desolazione della qualità, l'estraneità per sempre da ogni paura e delusione. Nessuna sollecitazione esterna, dentro di me sta il caos, ora, non dopo o prima, ma adesso, proprio ora, remoti i ragionamenti condotti bene a conclusioni condivisibili, le metafore convincenti, i sillogismi abbaglianti. Non ho bisogno di bastoni o protesi su cui contare, sono forte e vivo, prima e più di tutto sono vivo, e questi figli di puttana di cui odo l'orribile rumore con cui chiudono la mia libertà non sono ancora riusciti a uccidermi. Non sono ancora morto. E a salvarmi, ogni volta, è la mia fiducia nell'eccesso, nel rifiuto di ogni obsoleta e svenata giustificazione delle tante assennatezze che mi sono buttato dietro le spalle nel corso della mia lunga vita.

Tutto ciò è avvenuto, forse senza un piano determinato o comunque preciso, ma è avvenuto malgrado tutti i tentativi di ripristinare aspetti creativi della scrittura, sollecitando non solo le collaborazioni cui faceva riferimento Blake, ma anche i ritmi polifonici di Nietzsche. La cachessia onirica di tante fanzine fa il paio con l'asineria incontenibile da cui siamo assediati. Nulla, a quanto sembra, ha potuto fermare questa inevitabile ascesa dell'appiattimento. Inutilmente si può contrastare un processo che utilizza i propri difetti e i propri limiti come materiale da costruzione, trasformandoli in altrettanti spunti per andare avanti. Così, l'impovertimento, che potrebbe anche diventare mancanza di sviluppo, quindi contraddizione, è terreno produttivo di nuove esperienze di dominio, terreno che alimenta il movimento complessivo di ciò che fino a ieri, nell'ottica storicistica, si era confuso col progresso e che invece non è altro che uno spostamento privo di meta e forse di significato.

Lo scopo del libro era sempre stato quello di contribuire allo sviluppo dei processi intellettuali nei lettori, nei possibili fruitori della comunicazione. Sviluppo che si legava direttamente con l'idea di un più ampio movimento direzionale cui lo sforzo intellettuale partecipava, senza volerlo né rappresentare né guidare, ma solo cercando di farne parte. «Le nostre particolari esperienze non sono per nulla ciarliere. Esse non potrebbero comunicarsi neppure se lo volessero. Il fatto è che manca loro la parola. Noi siamo altresì già ben oltre le cose per cui abbiamo parole. In ogni discorso c'è un granello di disprezzo. Si direbbe che il linguaggio sia stato inventato solo per cose di qualità media, mediocre, per qualcosa di comunicabile». (F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli, Scorrubande di un inattuale*, 26). Così, lo scrittore, senza distinzione di grado o selezione di valore, nutrive il medesimo proponimento e, spesso inconsciamente, anche nei casi di decisiva intenzione reazionaria, lo affidava al movimento della realtà. Oggi questa circolazione intellettuale, questo proficuo scambio tra movimento complessivo e specifica produzione, sono stati interrotti, o stanno per esserlo, completamente.

Nell'idea di Barthes che "nel fondo della scrittura c'è una circostanza estranea al linguaggio, c'è come lo sguardo di una intenzione che non è già più quella del linguaggio", si può vedere questo riferimento filtrato attraverso la spontanea, doppia, intenzione dello scritto-

re, di colui cioè che si affida alla scrittura. Ma ciò accade quasi inevitabilmente. Un certo quadro viene presupposto, ed è quadro esterno all'intenzione, ma il presupporlo è ulteriore intenzione, alla prima implicita. Differenze occorrono perché questa implicita intenzione si agganci a qualcosa di concreto, uno scontro sociale, non soltanto immaginario. Non so se oggi sia leggibile un accadere storico da cui trarre riferimenti precisi, autorizzazioni davanti allo specchio filosofico della scrittura, che intende autonomamente prendere la sua strada. Oppure se questa strada non è bloccata fin dall'inizio, su un progetto disegnato e perfino desiderato dagli stessi critici di ieri.

Utilizzando la scrittura, non dico il linguaggio ma propriamente la scrittura, ci si illude di tenere sotto controllo una serie di relazioni che dovrebbero garantire il tessuto connettivo dell'oggetto definito come libro. Si tratta di altri oggetti, di volta in volta individuati con movimenti di rinvio, inserimenti nella realtà dalla quale ricevere proposte di trasformazione e alla quale apportare lo stesso genere di proposte, non semplici portatori di tirso, ma elementi propulsivi dell'azione. Un concetto ne esprime un altro, rinviando a quello e traendo giustificazione da uno precedente con cui si mantiene in rapporto. Questa rete subisce i movimenti e i flussi di affievolimento che conosciamo, incide sulla realtà e la rispecchia, intuizione e ottusità nello stesso tempo. Quindi resta legata agli avvenimenti quotidiani, anche a quelli che non riusciamo a capire perché per noi troppo affievoliti. Arriviamo così a un punto in cui non è possibile andare oltre. Forse il flusso della realtà passa proprio lì accanto, ma non lo avvertiamo, manca la relazione che ce lo potrebbe significare. Ha notato Søren Kierkegaard: «Mentre il pensatore oggettivo è indifferente rispetto al soggetto pensante e alla sua esistenza, il pensatore soggettivo, come esistente essenzialmente interessato al suo proprio pensiero, è esistente in esso. Perciò il suo pensiero ha un'altra specie di riflessione, cioè quella dell'interiorità, della possessione, con cui esso appartiene al soggetto e a nessun altro. Mentre il pensiero oggettivo pone tutto in risultato, e stimola l'intera umanità a barare copiando e proclamando risultati e fatti, il pensiero soggettivo pone tutto in divenire e omette il risultato, in parte perché proprio questo è il compito del pensatore, poiché possiede la via, in parte perché come esistente egli è sempre in divenire, ciò che del resto è ogni uomo che non si è lasciato ingannare a diventare oggettivo, a diventare la speculazione in modo disumano. La riflessione dell'interiorità è la riflessione-doppia del pensare soggettivo. Pensando, il pensatore pensa l'universale; ma come esistente in questo pensiero, che se lo appropria nella sua interiorità, egli s'isola in modo sempre più soggettivo. A sua volta, voler esprimere questo direttamente sarebbe ancora una contraddizione, perché la forma diventa diretta malgrado la riflessione-doppia di ogni proposizione». (*Po-stilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia, op. cit.*, pp. 270-271). Interessante è il trasferimento, nei limiti del possibile, dalle condizioni immediate dello scrittore a quelle del lettore. L'inquietudine non vuole accertarsi di qualcosa riguardo il movimento storico, oppure ricorrere a pretestuose giustificazioni psicologiche o fisiche, vuole soltanto conoscere il territorio immediato della scrittura. Adesso il lettore, da scrittore capovolto, cerca soltanto il punto dove è cominciato tutto questo. Pesca un filo conduttore, uno dei tan-

ti, e s'illude di risalire all'origine, alla genesi. Ogni luogo della cultura diventa così una irrefrenabile occasione di conoscenza, ma anche di apertura. Purtroppo l'illusione è data dalla nuova veste di spettatore, la quale sollecita all'espressione lo scritto, costruendo un ulteriore contributo, parallelo a quello iniziale, spesso non corrispondente. Quasi sempre questi conati alternativi, dato che il ritorno alla posizione precedente non è mai un identico riconfermarsi del ruolo, sorgono e cadono nello stesso modo.

Se il libro è uno spaccato di relazioni espressive, per usare questo termine improprio, ma che qui possiamo permetterci trattando indirettamente il nostro argomento principale, solo l'insieme completo di queste espressioni dovrebbe costituirlo, quindi non solo la scrittura ma le possibili letture, compresa la lettura limite, quella per definizione sconcertante, cioè la lettura del potere. Entriamo a questo punto nell'ambito dei progetti redazionali. Lo scrittore vive tutte le sue possibili letture, o almeno cerca di farlo ricorrendo a un trucco. Prevede le future condizioni in cui il suo libro verrà a trovarsi, e fa ciò partendo dalla maschera precaria, ma proprio per questo privilegiata, della scrittura. Non ci sono regole precise per fissare nella penombra il luogo esatto del primo processo verso le altre possibili esistenze del libro, ma queste ultime saranno tutte condizionate da dove chi scrive colloca questo luogo immaginario, da cui deve pur prendere l'avvio per passare, attraverso una catena, alle espressioni successive realizzate da possibili letture. «L'aforisma, la sentenza, in cui io sono il primo dei maestri tedeschi, sono le forme dell'"eternità"; la mia ambizione è quella di dire in dieci proposizioni quel che ogni altro dice in un libro – quel che ogni altro non dice in un libro...». (F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, 1889).

Queste espressioni devono essere ricondotte per la collottola alla primitiva espressione della scrittura, l'originario movimento che tutte le produce come fonte diversa, come collegamento o passaggio tra un mondo di incerta accumulazione e un altro mondo di incerta diversità. Non eventuali discordanze, contrasti o deformazioni, ma veri e propri completamenti, continuazione che manifesta, concretizza, traduce, non si limita soltanto ad alludere. Interpellando l'eventuale si traggono fuori dall'avversa sorte i caratteri estremi della scrittura, il suo modo di essere come insufficienza che invece si traveste di attitudine definitiva. L'espressione, come in una serie di specchi, viene respinta così all'infinito, costretta a tornare a esprimersi, spremendo quello che era di già prodotto della precedente spremitura. Altrove, irrimediabilmente altrove, Baudelaire: "I ciechi"

Guardali, anima mia: son proprio spaventosi;  
buffi anche, un poco, e simili a fantocci in vetrina;  
orridi, incongrui come sonnambuli, e camminano,  
saettando sul nulla i globi tenebrosi.

Abbandonati ormai da ogni lume celeste,  
fisse a un punto remoto levan l'orbite spente:  
chinassero una volta sola, pensosamente,  
sul selciato la soma delle povere teste...

Così solcano il buio senza fine, fratello  
dell'eterno silenzio: o tu che nel rovello  
del piacere urla, e ridi, e strepiti, e l'anelo  
cuore torci, o città, fino allo strazio estremo,  
io mi trascino, vedi, più d'essi ebete, e gemo:  
"Che cercano, che vogliono, tanti occhi ciechi, in cielo?"

Così, il nucleo originario dell'oggetto scritto finisce per annullarsi nei trasferimenti. Questi, dapprima lo criticano, mostrandone le insufficienze espressive, poi, lentamente, gli si sovrappongono, infine, lo sostituiscono direttamente. Lo scritto scopre la sua origine esterna, lo scrittore la sua dipendenza dall'ideologia, non solo in termini di protocolli, ma anche di accumulazione vera e propria, insomma di contenuto dello scritto. Il mondo del quotidiano diventa interprete dell'oggetto, quell'oggetto che dapprima pretendeva riflettere il mondo in se stesso, deformandolo in una produzione. Il movimento complessivo dimostra l'irrappresentatività di se stesso e l'illusoria natura dello scritto, che così tradisce anche il suo duplice intento mistificatore, nei riguardi della parola, nei riguardi della realtà. L'apertura alla diversità è prima di tutto un'apertura sull'assenza, una rottura dell'assenza che segna il limite originario, non finale, della produzione quantitativa. Questa apertura avvolge la desolazione dell'azione e mi respinge invece di attirarmi soltanto. Mi fa intuire che la desolazione è il regno dell'azione ma è anche l'uno che è, l'effetto dinamicamente scomposto che celebra l'indifferenza a qualsiasi ricomposizione. Tutti i miei desideri adesso sono prigionieri della desolazione, si espandono esplodendo nella loro intrinseca creatività con un ritmo inconsueto. Dalla mia consueta capacità di produrre sono nella inutilità assoluta della cosa, pronto ad affrontare l'uno che è. Il cuore del tutto, perfino di quel misero mondo che mi sono creato, è nell'uno e la raffigurazione allegorica di questo enigma è nel desiderio che si allarga all'infinito e resta sempre quello che è. L'uno esce da sé e diventa il mondo, ma è sempre l'uno che è e non può non essere. L'intuizione mi sollecita a trovare nuove strade, a cercare l'ignoto, l'impulso degli impulsi primitivi, il cuore vergine di ogni estensione desolata. Partecipa di questa landa, mi dissolvo in essa, sono io stesso il fervore estremo della qualità, l'emozione infinita della libertà priva di confini e contrassegni. L'esperienza diversa è esaltazione dell'incognito, amorosa ricerca dell'assoluta negazione che ha di già distrutto il mondo che avevo progettato e realizzato, dove restano a ruminare le mandrie degli uomini prigionieri dell'illusione che il loro pascolo quotidiano sia più importante della propria vita.

Il mondo si rivela così irrepresentabile, se non dietro la preventiva decisione di trarlo davanti ad un'esclusione, un modo di dimostrare l'impossibilità di ogni possibile dimostrazione. «La mente nasce nel processo sociale solo quando questo processo entra o è presente, nel suo insieme, nell'esperienza di ognuno degli individui coinvolti nel processo stesso. Quando ciò accade, l'individuo diventa cosciente di sé e ha una mente; egli diventa consapevole delle sue relazioni con questo processo nel suo insieme e con gli altri indivi-

dui che con lui partecipano a esso; egli diventa consapevole di questo processo in quanto è modificato dalle azioni e interazioni degli individui – lui compreso – che lo stanno portando avanti. La comparsa evolutiva della mente o intelligenza si manifesta quando l'intero processo sociale di esperienza e comportamento è portato all'interno dell'esperienza di ciascuno degli individui in esso implicati, quando cioè l'adattamento dell'individuo al processo è modificato e raffinato dalla consapevolezza o coscienza che egli ha di esso. È per mezzo della riflessività – il ritorno dell'esperienza dell'individuo su se stessa – che l'intero processo sociale è così trasferito nell'esperienza degli individui coinvolti in esso. La riflessività, dunque, è la condizione essenziale, all'interno del processo sociale, per lo sviluppo della mente». (G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, ns. tr., Chicago-London, 1970, p. 134). La rappresentazione si dimostra quindi possibile soltanto dietro una serie di filtri mistificatori, lo scrittore li usa senza avvedersene. La coscienza avveduta, ma ancora immediata, fa lo stesso con una seria inquietudine. Non sempre chi si affida alle parole lo fa con incertezza, quasi sempre si tratta di lavoro d'archivio, dove la sicurezza dell'idiozia fa funzionare tutto più o meno alla perfezione. La parola stessa è una parte di questi filtri di copertura, crivelli selezionatori esorbitanti che garantiscono il passaggio soltanto a trascurabili aspetti dell'espressione. Il movimento inverso, continuo anche se non avvertito, pulisce le parole di volta in volta degli aspetti troppo scopertamente riconoscibili. Il lavoro intenzionale in questa direzione mette a nudo la reale fonte significativa e fa capire come lo scritto faccia comunque parte dell'accumulazione culturale e venga gestito dal sistema produttivo nel suo insieme.

Irritare l'atteggiamento circospetto della lettura è quindi essenziale per trarne fuori gli aspetti rappresentativi che appartengono al libro. Non proprio portare il lettore di sghebo, ma quasi. La tecnica compositiva in senso stretto, anche la semplice scelta della distribuzione del materiale, non è mai senza conseguenze da questo punto di vista, che per me è molto importante. Il raddoppiamento è impossibile. Nessuna condizione relazionale si duplica, né di lettura né di semplice vita, respirazione, attività sessuale, animale, vegetale. Niente è costringibile al modello, neanche la copia, e la lettura non è mai copia, neanche nei casi limite del modello eventualmente suggerito. Il lettore rabbrivisce leggendo, prova un senso di paura, sensazione che normalmente si ha a contatto coi cadaveri. Avverte un messaggio d'oltretomba, un segnale dall'estremo territorio dell'oggettualità. Per attirarlo nella trappola preventiva delle sue prevedibili sensazioni, occorre metterlo di fronte a condizioni per lui difficilmente prevedibili. Queste fanno parte dello scritto allo stesso titolo dei cosiddetti contenuti, anzi ne sono l'elemento espressivo, cioè la parte che consente la trasmissione. Ancora una volta l'impraticabile Baudelaire: "Allegoria"

È una donna assai bella, dalle spalle opulente,  
e i crin nel vino scorrere lascia indolentemente:  
smussano le unghie dell'amore e i veleni  
della bisca sul liscio granito dei suoi seni.

Lei disprezza la Crapula e dileggia la Morte,  
mostri la cui ferocia raschia e falcia ogni sorte,  
ma scalfire non osa, nell'allegro massacro,  
dell'erto e saldo corpo il rude simulacro.  
Se cammina, è una dea; se giace, una sultana;  
nel culto del piacere si fa maomettana;  
e fra le braccia aperte, che ricolma col petto,  
offre con gli occhi a tutta l'umanità ricetta.  
Crede e sa, questa vergine dall'amplesso infecondo,  
eppure indispensabile al cammino del mondo,  
che la beltà del corpo è un altissimo dono,  
che d'ogni turpitudine sa impetrare il perdono.  
D'Inferno e Purgatorio non chiede e non s'avvede,  
e quando nella Tenebra dovrà mettere il piede,  
fisserà le sembianze della Morte e del Nulla,  
senz'odio né rimorso, come un pargolo in culla.

Il contesto relazionale, quello che una certa filosofia ha chiamato l'essenza storica, non si può riassumere tutto nella lettura che la scrittura ipotizza e fa propria, quindi come movimento costitutivo a priori, ma in questa quel contesto manifesta il contatto diretto con la specificità dello scritto, quindi si ha una specie di traduzione in codice con particolare riferimento proprio a quell'insieme di parole che, con maggiore o minore diritto di senso e gradevolezza, si sono riunite nello scritto. Naturalmente questa risposta sarà tanto più prevedibile, e quindi presente nello scritto, quanto più lo scritto stesso si presenterà come copia della realtà. «L'elaborazione umanistica fa del pragmatismo una teoria metafisica della realtà, e va molto al di là della modesta analisi pragmatica della natura della funzione conoscitiva. Questa analisi può essere accordata altrettanto armoniosamente con una concezione meno umanistica della realtà. Una delle prerogative caratteristiche del pragmatismo è la sua natura puramente epistemologica, esso deve accettare le realtà date, ma non formula conclusioni affrettate sulla loro essenza, e le più diverse metafisiche possono servirsi di un fondamento pragmatistico. È certo però che non c'è nessuna particolare affinità tra pragmatismo e solipsismo». (W. James, *Pragmatism, op. cit.*, p. 34). Il destino asfittico del realismo si capisce meglio qui in quanto si abbassa di valore ogni tentativo di acquisire elementi del contesto esterno relazionale, visto che siamo davanti ad una specie di reportage che ha la pretesa di niente lasciar sfuggire. Non per caso nel realismo è assente ogni tentativo di irritare il lettore, anzi questo viene attirato con ogni sorta di blandizia nell'ambito di un'adesione ideologica ai principi espressi con e nello scritto, piuttosto che ad una vera e propria lettura.

Lo scrittore si crea il lettore, se lo inventa, se lo educa e alla fine lo uccide. Nelle condizioni verso cui ci avviamo, in una prospettiva di rovine, nel migliore senso umoristico del



millenarismo, non c'è altro da fare. Precisa Emanuele Severino, nel testo già citato: «La tecnica è oggi la forma più potente di salvezza dell'uomo. Proprio per questo non può rimanere un semplice mezzo subordinato ad altri scopi e quindi logorato da essi (visto che, nel rapporto mezzo-scopo, lo scopo è ciò che si vuole far permanere, mentre il mezzo viene usato e logorato per far vivere durevolmente lo scopo): è destinata a diventare lo scopo supremo ed è quindi destinata – al di là di tutti gli ostacoli – a porsi al centro della memoria globale e della comunicazione; cioè a porre al centro di esse il proprio carattere salvifico e la propria trasformazione da mezzo in fine. Al fondamento di ciò che essa comunica nel suo render tutto noto e nel suo trattenere tutto nella memoria globale, la tecnica comunica il messaggio fondamentale: il proprio carattere salvifico, la propria inevitabile trasformazione da mezzo in fine, il proprio essere memoria e comunicazione totale. Comunica la propria potenza. Nella memoria e nella comunicazione totale informatico-telematica, il messaggio essenziale della tecnica è dunque la tecnica stessa e quindi la sua capacità di organizzare i messaggi della memoria e della comunicazione totale. Il messaggio autentico è cioè costituito da quello che comunemente si considera come un semplice mezzo, come un medium che serve alla trasmissione dei messaggi. Al di là della consapevolezza che Marshall McLuhan può averne avuto, questo è il significato più profondo dell'affermazione che “il medium è il messaggio”. Dire che l'apparato della tecnica è destinato a trasmettere la propria capacità di trasmettere qualsiasi messaggio significa che è destinato a trasmettere la propria destinazione al dominio. Infatti – si riassume così – è destinato al dominio perché è destinato a diventare lo scopo supremo. Ma il dominio esige la conoscenza del dominato e la memoria globale. E dunque esige la capacità di impedire che le forze della tradizione si impadroniscano di tale memoria. E questa capacità esige a sua volta che al centro della dimensione informatico-telematica – che è la dimensione pubblica della comunicazione – sia posto il messaggio della destinazione della tecnica al dominio e a quella forma di dominio che è la capacità crescente di trasmettere messaggi. Tutti gli altri messaggi, da fini, diventano mezzi». (*Il destino della tecnica, op. cit.*, pp. 16-17). Alla lunga, il lettore non può essere tenuto totalmente presente nel libro, troverà un modo per liberarsi, e liberatosi si ritroverà nelle condizioni della lettura negata, degli strumenti di conoscenza negati, o ridotti all'autolimitazione. E poiché il riassumere le scorribande di lettura è operazione che inventa il lettore, creando interessi e identificazioni, alla lunga il filo troppo esile di questo rapporto capovolto è destinato a rompersi perché l'essenza storica, come dicevo, il contesto relazionale, ripropone ostinatamente la propria natura di rudere. In fondo, quello che mantiene in vita il lettore, e lo educa come tale, e perfino lo riproduce come specie, è proprio la possibilità di non riconoscersi nello scrittore, cioè di trovare spazi di sufficienza critica, o quello che lui pensa sia la critica sufficiente. Una penetrazione preventiva dello scritto nel territorio del contesto relazionale toglie respiro alla lettura, lasciando soltanto i termini ristretti delle regole fissate dal potere, mattoni vuoti che nessuno scritto può prevedere perché non sono pensabili, quindi neanche prevedibili. Da ciò la morte del lettore.

Da oggi non è possibile più scrivere libri, salvo che non siano contenitori tipografici per la distribuzione dei protocolli, per altro tecnicamente in ribasso in quanto esistono ormai sistemi molto più avanzati di codificazione che soppiantano egregiamente il libro. Petrarca era sicuro dell'immortalità per le sue opere latine, l'*Africa* in particolare, mai avrebbe sperato nel *Canzoniere*. L'unica strada resta quella di pubblicare piccoli contributi transitori, destinati a essere inghiottiti ben presto dalle sabbie mobili del potere, oppure restare simili a escrescenze superflue nell'ambito di circolazioni ristrette, opportunamente controllate e svuotate dai sistemi di dominio.

Oppure, se si è tanto folli da pensare ancora a un lavoro consistente, cancellare i segni di corruzione della parola per fare scomparire finanche il concetto. Non libro, ma pur sempre libro, costruzione non evidente, ma pur sempre leggibile, com'è evidente un labirinto. Nel gioco delle maschere l'architettura gotica di un progetto cosciente, anche se nei limiti oggettuali, solleva ostacoli al recupero proponendo lontananze e falsi orizzonti subito sostituiti con altri, e così via. La struttura dell'inganno appare l'unica via d'uscita nell'epoca della partecipazione totale. Non i bagliori di Aragon o di Genet, gioielli freddi e artefatti, ma il percorso sviante, la salsa infernale. Portando l'intenzione indagatrice del potere, intenzione eterogenea e impura, nel bosco dove tutto si confonde, il moltiplicarsi continuo d'una eco infedele, proprio perché artificialmente distorta, potrà sottrarre qualcosa alla perfezione del controllo. Se vogliamo realizzare fino in fondo la possibilità d'una lettura preventiva operata all'interno della scrittura, il potere è costretto a seguirci.

“Sempre allegri ragazzi, non vi manchi la lena,  
quando il buon ramponiere colpirà la balena!”

*Canto di Nantucket*

“La decapitazione di un capodoglio è un’impresa scientifica d’anatomia di cui provetti chirurghi balenieri vanno alteri, e non senza ragione. Considerate che la balena non ha nulla che possa chiamarsi propriamente collo; al contrario là, dove la testa e il collo sembrano unirsi, proprio in questo punto è la sua parte più spessa. Ricordate inoltre che il chirurgo deve operare dall’alto, separato dal paziente da otto o dieci piedi, e che questo paziente è seminascosto in un mare livido, mosso, e sovente tumultuante e gonfio. Tenete a mente ancora che questi, in circostanze tanto poco propizie, deve tagliare nella carne a una profondità di parecchi piedi; e che in questo procedimento sotterraneo, senza nemmeno una sbirciata nello squarcio prodotto, che è in contrazione continua, deve evitare abilmente tutte le parti adiacenti, proibite, e dividere con esattezza la spina a un punto critico vicinissimo all’attacco col cranio. E non vi meravigliate dunque della vanteria di Stubb, che lui non chiedeva più di dieci minuti per decapitare un capodoglio? Appena staccata, la testa viene allascata indietro e trattenuta qui da un cavo finché il corpo non è tutto spellato. Finito questo, se la balena è piccola la testa viene issata in coperta per maneggiarla liberamente. Ma con un Leviatan adulto è impossibile far ciò, poiché la testa del capodoglio raggiunge quasi un terzo dell’intero volume dell’animale, e tentare di sospendere completamente un peso come quello, sia pure con gli enormi paranchi di una baleniera, sarebbe altrettanto vano che tentar di pesare un granaio olandese con una bilancia da gioielliere”.

(Herman Melville, *Moby Dick o la balena*)

## Capitolo III

Pierre Reverdy ha scritto: “Il linguaggio è una corrente in cui nulla è chiaro né pesante. In cui tutto si mescola, scorre, e il tempo stesso scintilla”. E ha suggerito di correre il rischio della lettura come si corre un rischio passando un guado, dove l’acqua insorge attorno alle pietre inerti che pretendono spezzare la corrente. Il discorso sarebbe coerente se non inviasse un messaggio diretto al lettore, avvertendolo della strada da seguire per arrivare allo scritto. La struttura dell’esperienza è qui tenuta presente, come indistruttibile patrimonio comune del lettore e dello scrittore. Il risveglio può essere estremamente pauroso.

La produzione d’un oggetto non può prevedere, nello stesso tempo, la sua non produzione. Qui non voglio reintrodurre in modo generale il principio di non contraddizione, voglio solo ricordare che nell’ambito produttivo la realtà espelle subito un simile progetto. Bene Severino, nel libro citato: «Il destino della verità vede che Parmenide ha in se stesso il proprio Nemico. Il Nemico che abita nel petto del “padre” e lo lacera, spinge l’Occidente lungo il “sentiero della notte”, lontano dallo sguardo che in Parmenide vede l’impossibilità che l’essere non sia. Che smisurata grandezza! In Parmenide abitano, insieme, la Follia e la prima testimonianza della Non-Follia. Egli muove il primo passo lungo il “sentiero della notte” e, insieme, il primo lungo il “sentiero del giorno”». (*Il destino della tecnica, op. cit.*, p. 250). Il movimento di espulsione avviene sia a livello preventivo, ostacolando la coscienza immediata che per motivi suoi interni volesse por mano a simile fattività contorta, sia a livello successivo, rendendo leggibili proiezioni differenti dove quella contraddittorietà dilaga fino a estinguersi nell’esistenza di molteplici oggetti che la rifrangono senza consentirle una vita propria.

Il contrario di un oggetto è, fuori di ogni dubbio, un altro oggetto. Il contrario di un libro è un altro libro. Ma questo, essendo contrario a tutto ciò che il contesto relazionale, cioè l’insieme dei significati dell’esistenza, presuppone essere un libro, pur presentandosi come libro porta in sé tutte le incomprensioni che lo determineranno come contrario del libro. “Ho scelto di essere per essenza malintenzionato”, scrive Artaud. L’oggetto che esce dai confini dell’utilizzabilità, che è anche la materializzazione della sua oggettualità immediata, diventa inutile, cioè non oggetto, il contrario di un oggetto, che poi sarebbe un altro oggetto. L’oggetto e il suo contrario, hanno differenze dal punto di vista dello scopo, ma sono prodotti nell’ambito dello stesso meccanismo, in base alle medesime regole. Se la struttura riesce a dare uno scopo all’oggetto, poniamo trovandogli un mercato, cosa che sappiamo benissimo è accaduta nel campo dell’arte visiva e della musica contemporanea, tutto torna al suo posto e l’utilità si ricostituisce.

Se ne ricava l'insegnamento che uno può produrre oggetti assurdi senza utilità, come questo libro, e poi ritrovarsi nell'ambito dell'utilizzabilità. Per la scrittura bisogna pure essere coscienti della sua specificità. Occorre "pietrificarsi in sostanza", come dice Genet. Infatti, il paragone con il quadro o la scultura, perfino con l'esecuzione musicale, non regge, in quanto fin dal primo momento di produzione, quando esce dalla tipografia, esiste in una serie molteplice di copie le quali, bene o male, finiscono per acconciarsi a un mercato. Solo che, e questa distinzione qui riprende il suo significato originario, se la distribuzione non è realmente commerciale, la tiratura e la stessa possibilità di comunicazione sono talmente ridotte che riportano il prodotto alle sue condizioni di possibile mancanza di utilità. Per questo motivo, e per diversi altri aspetti, quando ci riferiamo all'utilità, non prendendo in considerazione grosse tirature e grandi case editrici, le quali per altro non saprebbero bene cosa fare con un fuscillo come questo, intendiamo parlare di utilità di lettura e basta.

La riduzione a zero di questa utilità è quindi progetto possibile. Tutto sta a come realizzarlo. Una inutilità assoluta è pensabile soltanto nel titolo, come ho fatto col mio *Trattato delle inutilità*. La soddisfazione di una voluttà epidermica traspare a questo punto evidente. Occorre andare al di là. Ma come? Innanzi tutto non pensando il prodotto come destinato a un utilizzo, che è pulizia d'intenti soltanto, me ne rendo conto, ma indispensabile primo passo. Poi non sviluppando in modo adeguato al presumibile scopo l'insieme strutturato del libro. La non adeguatezza è sempre segno di inaffidabilità per la lettura. Questa cerca segnali di proseguimento, ormai sacralizzati da una lunga complicità con la scrittura. Non può non trovarli, perché la scrittura è essa stessa, ineliminabilmente, segnale, quindi complicità, ma può trovarne altri al posto di quelli che dovrebbero esserci, monocromi e asciutti come da regolamento. Il "tormento perpetuo" di Emily Brontë. Il modulo protocolare degli obblighi da rispettare può falsarsi, venendo così a corrispondere a finalità che non sono più identiche agli scopi universalmente conosciuti dello scritto.

L'irragionevole conquista della lontananza rinvia a differenti creazioni della materia di cui è costituito lo scritto. Rinuncia alle regole della ragione e alla duttilità vellutata dei concetti. Questi due punti nodali di ogni ribaltamento dell'antica complicità sono costruibili con buona approssimazione. Sul primo, bisogna intendersi. L'apertura delle possibilità è praticamente infinita, ma l'atmosfera desolata del suicidio, desolata perché priva di sfumature oggettuali, ed è questo che bene o male bisogna mantenere, si rarefà ben presto. La rinuncia deve quindi essere più che altro un depistamento. Non mi limito a osservare il mondo per conoscerlo, voglio che il mondo, attraverso i suoi meccanismi, mi conduca, correndo il rischio così di farmi omologare. Ma è un rischio necessario alla mia vita. La mia stessa capacità di percezione dipende da questo riconoscimento, come aveva capito Hegel. Certo il riconoscimento è un punto essenziale della relazione umana, ma non è il solo, non si chiude in se stesso come base essenziale. C'è chi non accetta non tanto il riconoscimento quanto l'omologazione in base alla quale esso viene realizzato. Il mondo parla di esseri sfortunati, ma questa è una delle tante maschere che il mondo indossa per nascondere i suoi ghigni di soddisfazione, oltre a questi esseri che non hanno riconoscimento ci sono

anche quelli che non lo vogliono, pochi, per carità, ma ci sono. Io sono uno di questi. La mia schiena si è piegata, a volte, lo so, ma solo nell'illusione di strappare all'altro lo strumento, illusione prometeicamente funesta, qualcuno potrebbe rimbeccare, ma tale o non tale, la mia schiena si è prontamente rialzata anche davanti a condizioni di abbruttimento non facilmente descrivibili, anche davanti alla tortura e alla morte. Rigida la schiena e duro il cuore. Ciò è certamente segno di poca civiltà, di cattivo umanesimo, di trascurabile educazione sociale, lo so e ne meno vanto. I dannati della terra non sono solo quelli che la condizione di nascita ha reso tali, ma anche quei pochi che si sono calati nel profondo della melma per essere davanti alla vera realtà del mondo, per cercare quella qualità che dalla melma è stata bandita per sempre.

In fondo, le regole della ragione non sono tanto grammaticali, quanto di adeguatezza al contenuto. Questo viene retto dall'esterno e costituisce il punto verso cui convergono le attenzioni dell'essenza storica, per tornare all'impiego di un termine più che discutibile. Si capisce così perché non siano stati significativi i progetti che consideravano sufficiente storno dall'adeguatezza soltanto l'elemento linguistico in senso stretto, molto spesso solo in senso grammaticale. Intervenendo sui processi organizzativi del materiale, per come vengono imposti dalle condizioni del materiale stesso, si può arrivare ad una sufficiente rinuncia ai principi dell'adeguatezza.

L'aver fatto respirare il contenuto, e l'averlo proiettato verso fini suoi specifici, con potente slancio chiarificatore, ha consumato i significati del disordine preliminare posto come condizione per un mondo criticamente diverso. Tesi troppo precisa per non essere insufficiente nella sua pienezza. Dimostrazione d'incapacità a cogliere il vero nesso implicito nella realtà, il vero movimento che non è espropriazione e dolore, ma neanche gioia piena di sé, ottusa coscienza di essere arrivati naufraghi nell'universo che si deve scoprire, e perfino tutto ciò insieme. Nessuno di noi ha lasciato veramente la briglia al collo del corsiero che ci eravamo sognati di montare. «Perché mentire – ha scritto Artaud –, perché cercare di porre sul piano letterario una cosa che è il grido stesso della vita, perché dare apparenze della finzione a ciò che è fatto della sostanza inestirpabile dell'anima, che è come il lamento della realtà». (*Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, tr. it., Milano 1966, p. 22). Ci siamo sempre tratti in tempo, risalendo velocemente le rive di un piccolo bicchiere tempestoso. Puntualizzando le differenze che erano le nostre, quelle della virtù oltraggiata dall'ineguaglianza e dal terrore che il potere, da parte sua, con estrema conseguenza, applicava tranquillamente.

Abbiamo lasciato ormeggiato un battello che avrebbe dovuto salpare, e con questo abbiamo documentato non solo la nostra incapacità rincitrullita, ma anche il rispetto sacrale nei riguardi del contenuto e la fedeltà al nostro compito immediato, quello antico della cultura dominante. Per quanto le intenzioni erano quelle di dimostrare tutte le possibilità di navigazione d'una nostra prospettiva nautica, non abbiamo lasciato il porto delle tempeste, non abbiamo liberato dalla realtà e dai suoi parapetti qualcosa che poteva agire diversamente da un semplice e continuo battere di ali, insomma come nel *Bateau ivre* ci siamo ancorati

alla stessa intenzione pia di Rimbaud, per cui adesso, alla medesima maniera, dovremmo tacere e dedicarci a diversa attività. Il tante volte inconfondibile Guy Debord, questa volta lo si può senz'altro condividere: "C'è oggi della gente che si lusinga di essere autrice di film, come si poteva esserlo di romanzi. Il loro ritardo rispetto ai romanzieri sta nell'ignorare la decomposizione e l'esaurimento dell'espressione individuale nel nostro tempo, la fine delle arti della passività. Si sente lodare la loro sincerità perché mettono in scena, con maggior profondità personale, le convenzioni di cui sono fatti. Si sente parlare di liberazione del cinema. Ma che ci importa la liberazione di un'arte di più, nella quale Pierre, Jacques, François possano allegramente esprimere i loro sentimenti di schiavi? L'unica impresa interessante è la liberazione della vita quotidiana, non solo nella prospettiva della storia, ma per noi e subito. Questo passa per il deperimento delle forme alienate della comunicazione. Anche il cinema è da distruggere".

Neanche l'altro aspetto, eminentemente sinuoso, abbiamo saputo allargare fino a sprigionarne le considerevoli possibilità di depistaggio. Ogni concetto può essere espresso in molti modi, sempre più sfumati man mano che ci si allontana dalla brutalità di quello che si pensa sia la sua evidenza. Noi abbiamo scelto il modo realistico, presupponendo, nell'ingenuità dell'urgenza, di arrivare direttamente al nocciolo dei problemi, come fossero mucchi di laterizi. Ma la nudità è sempre negazione dell'erotismo. L'aspetto duro e teso della denuncia dei mali della terra è quasi sempre il preludio della sua stessa caricatura. Non esiste una valida gerarchia dei concetti, come non esiste gerarchia nella realtà politica e sociale che non sia resa valida con la forza, mentre da per se stessa svanirebbe nel nulla. «Con la *décadance* si è codificata la contronatura come istinto». (F. Nietzsche, *Anticristo*, 11). Adesso paghiamo, con implacabile puntualità, gli interessi.

Lo scritto mutua impropriamente dalla produzione in cui si tortura, oltre che dalla sua costituzione oggettuale, questo è evidente, la funzione diretta ad uno scopo. Di per sé, questa anomalia fisiologica è uno spostamento nel regno puramente e semplicemente oggettuale, in cui anche gli aspetti espressivi dell'oggetto sono funzionali essi stessi allo scopo da raggiungere, o almeno dovrebbero esserlo. Difatti, man mano che questo connubio di funzionalità si alleggerisce, ne viene fuori un contrasto che trattiene l'oggetto in due movimenti separati, costringe magari a sedersi scomodamente su una sedia, in nome della bellezza artistica che quest'ultima pretende incarnare. San Francesco in punto di morte parla francese, la sua lingua materna. Lo scritto porta a estreme conseguenze questo dualismo fittizio. "Suggerire invece di dire, fare lungo la strada delle frasi un crocevia di tutte le parole". (Alfred Jarry).

La critica negativa, la sola che può creare aperture, quindi processi di radicale trasformazione, se non altro in chi la persegue, non è attacco diretto contro la realtà, se non come fase pargoleggiante. Quest'insegnamento non è stato portato alle sue conseguenze estreme, come invece avrebbe dovuto fare chi pone mano a scrivere. Quello che è valido nella sfera personale non ha altro statuto nell'ambito collettivo di una fruizione generalizzata dello scrivere. Non era chiaro tutto ciò perché non era chiaro neanche il primo momen-

to, essendo tutti trascinati dall'illimitato convincimento che l'urgenza primaria era quella della semplice comunicazione, mentre l'evidenza avrebbe fatto il resto. "Il corpo rappresenta l'ultima costrizione e la profondità della necessità, porta il presentimento, sogna il sogno. Assolutamente evidente nella creazione il carattere di turgore: con esso ha creato le sue coordinate e va in cerca, nelle sue ebbrezze, di una forma. Tutto trova la sua forma partendo dal geroglifico: stile e conoscenza; tutto dà il corpo: morte e piacere. Esiste solo un'*ananke*; il corpo; solo un tentativo di rottura: i turgori, quelli fallici e quelli centrali; solo una trascendenza: la trascendenza del piacere sfingoide". (G. Benn, *Intorno alla natura della poesia*). Come ogni convincimento fideistico, anche questo è nella gloria del maggior potere.

Il rifiuto delle regole del dominio, più volte posto come decisione irrevocabile del nostro coinvolgimento, è restato momento retorico, semplice epiteto, neutralizzato dal contesto e dalla sua stessa assurdità omogeneizzante. Questo non ha rinunciato alle sue possibilità di partire proprio da quella connessione logica, che non siamo stati capaci di abbandonare a se stessa, pensandola troppo interna alla natura della verità per essere realmente utilizzabile dal potere. Come se fossimo stati noi soltanto i tenutari della sacra sapienza, semplicemente evidente a se stessa. Lasciando illesa la logica dell'"a poco a poco", chiedendo giustizia per coloro che erano stati colpiti dall'ingiustizia, abbiamo prestato il fianco proprio al medesimo meccanismo che nega la giustizia con tanto di ragione. Il meccanismo del dominio che niente lascia illeso, senza nemmeno fare ricorso agli *auto da fé*. "Decisamente sono molto lontano da una folla di letterati – perfino da Rimbaud, temo, caro amico – L'arte è una sciocchezza". (Jacques Vaché).

La pretesa analitica di ogni scritto che si rispetti è il corrispondente visibile delle intenzioni di dominio del suo autore. Nell'ambito dell'eminamente futile, il gioco del potere si riduce a questi minuscoli aspetti, rapporti di produzione e di razionalizzazione. L'abbandono di questo territorio segna l'inizio dell'assurdo. Tutti coloro che l'hanno tentato, direttamente, ancora una volta hanno sentito il bisogno di chiedere l'assoluzione in punto di morte, giustificandosi in mille modi. I surrealisti sono illeggibili proprio per questo loro doppio aspetto, che li insegue dappertutto, anche oltre il limite di Vaché. Breton ha scritto: "L'immaginario è ciò che tende a diventare reale". Coglie in questo modo due limiti: il primo, dal lato del reale che resta l'obiettivo da attanagliare, come in qualsiasi realismo da trivio, il secondo, dal lato dell'immaginario che resta racchiuso nel suo servizio religioso d'immaginazione, senza pretese di pervenire a qualcosa di più concreto. La società del futuro, in questo modo, resterebbe per sempre a mezz'aria, sballottata tra l'immaginazione di oggi e la realtà di domani, ambedue provviste di cancelletti di legno. "La lingua non è mai soltanto comunicazione del comunicabile, ma anche simbolo del non-comunicabile". (W. Benjamin).

Logica e dominio si guardano rispettivamente negli occhi, la prima riflettendo nell'altro la ragione, il secondo confermando la ricezione del messaggio. Difesa o dissipazione non fanno grande differenza, come l'incitamento agli investimenti e quello al risparmio. Ab-



bandonare la ragione dominante non vuol dire accettarne una dominata da quel dominio che è sempre ragione in atto. Ha notato Max Scheler, con la solita sottigliezza: «Assai pochi pensatori si sono sottratti a quel pregiudizio [della separazione tra ragione e sensibilità], e anche quei pochi senza giungere a una costruzione positiva. Nomino tra essi Agostino e Pascal. Troviamo invero negli scritti di Pascal una idea che, come un filo rosso, tutti li attraversa, indicata da lui ora con le parole “ordre du cœur”, ora con le parole “logique du cœur”. Egli dice infatti: “Le cœur a ses raisons”. E intende con ciò una eterna ed assoluta conformità alle leggi del sentire, dell’amare e dell’odiare, assoluta come quella della pura logica, ma in nessun modo riducibile alla legalità intellettuale. Degli uomini che divennero intuitivamente partecipi di questo ordine e lo espressero nella vita e nella dottrina, egli parla con grandi, sublimi parole. Rilevando poi quanto più rari essi siano stati dei geni della conoscenza scientifica, esprime l’opinione che stiano rispetto a questi geni in un rapporto analogo a quello dei geni verso la media degli uomini. Queste parole di Pascal furono peraltro stranamente fraintese da molti suoi espositori. Le si interpretarono come se egli volesse dire: “Il cuore ha pure qualcosa da dire, dopo che la ragione ha parlato!”. Punto di vista ben noto, e condiviso anche da quei filosofi che assegnano alla filosofia “il compito di fornire una concezione del mondo che soddisfi egualmente l’intelletto e l’animo”. Si intendono cioè le “raisons” in una certa sfumatura ironica. Pascal – si pensa – non voleva già dire che il cuore avesse “ragioni”, ossia qualcosa di veramente equivalente, per significato e per dignità, ai principi razionali, e tanto meno “ses raisons”, i suoi propri principi, che esso non mutuerebbe dall’intelletto; ma voleva piuttosto suggerire: non dobbiamo cercare ovunque delle ragioni o qualcosa di equivalente, bisogna qualche volta lasciar parlare anche il cuore, il cieco sentimento! Ebbene, questo è esattamente il contrario di quello che pensa Pascal. Sulle “ses raisons” batte l’accento della sua proposizione. Non una scrupolosa condiscendenza del pensiero verso i cosiddetti “bisogni del cuore e del sentimento”, neppure un successivo complemento della cosiddetta “visione del mondo” mediante accettazioni suggerite dal sentimento come “postulati” (e fossero pure postulati della “ragione”) in questioni che l’intelletto è incapace di risolvere: non è questo sicuramente il senso di quell’affermazione. Ma piuttosto: c’è una modalità dell’esperienza, i cui oggetti sono completamente inaccessibili all’intelletto, che è cieco nei loro riguardi come l’orecchio e l’udito rispetto ai cuori; ma quest’esperienza ci presenta oggetti autentici, disposti in un ordine eterno e gerarchico, che sono appunto i valori. Le leggi poi di questo procedimento sono determinate, precise ed evidenti come quelle della logica e della matematica; ossia, ci sono evidentissime connessioni ed opposizioni tra i valori e gli atti, sorgenti sulla loro base, del preferire, del posporre, dell’amare, dell’odiare, ecc.; e su tali connessioni ed opposizioni diventa possibile, anzi necessaria, una fondazione dei fenomeni morali e delle loro leggi. A questa idea di Pascal noi ci riannodiamo». (*Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, tr. it., Milano 1943, pp. 48-49). I due aspetti della medaglia si equivalgono. Sentirsi liberi è sempre possibile, in quanto movimento interno alla coscienza che accumula e sogna i larghi spazi incontaminati delle ferie di metà anno. Poi il sogno si seppellisce, ri-

confermando la superiorità del reale, neutralizzando quest'ultimo nell'apparente libertà onirica. L'interrezza dello scritto così pensato e composto, come illusoria evasione, è interrezza del mondo reale con tutta la sua falsità evocativa di altri mondi possibili, sempre dietro l'angolo. La metafora dell'isola deserta è un altro modo di formulare il dover essere. La ragione che si essenzializza per non negarsi, riducendosi alla sola logica possibile, salvo complicazioni, quella della sopravvivenza.

Il mostro che nega la ragione, realmente, come dissonanza radicale delle corrispondenze, come puntigliosa escursione di tutte le possibili diversità, è tale perché esercita sulla realtà l'efficacia d'una identificazione diretta, di una esistenza certa non deformata dalla riproduzione dell'identità, sempre differente ma sempre vista come uguale. "Emergere solo nell'atto, esser presenti e poi affondare". (G. Benn, *Il tolemaico*). Tutti i provvedimenti legali, diretti a porre rimedi ortopedici al dilagare della mostruosità, hanno lo scopo di impedire una rappresentazione ben altrimenti efficace, un'estrazione profonda di quello che la realtà porta in sé di mostruosamente affidato alla perfezione superficiale dell'ordine garantito dal potere.

Lo scopo che allo scritto venga garantita una coerenza interna è di natura strumentale, interessando soprattutto la sua esistenza empirica come oggetto di fruizione immediata, possibilità di accesso, segnale di orientamento. Se di frammenti si deve parlare, che lo si faccia in modo chiaro, fin dall'inizio. Il frammento ha una sua autorevole tradizione ed ha rivestito di acconci vestiti logici pensieri che potevano anche avere modulazioni differenti. Ciò non importa, noi deformiamo la realtà a nostro uso e consumo, siamo saccheggiatori e dominanti. Perché chiedere spiegazioni ai vincitori? Abbiamo scritto la storia proprio per nasconderci dietro la realtà e non fornire giustificazioni. "Per noi, tutto corre, ed anche la materia, inerte per definizione, anzi per ciò velocissima come il pensiero; dacché questo solo è capace di foggiarla a quello scopo di utilità e bellezza per cui esiste. Per noi, allora, non giovano né i concetti delli antimilitaristi per tornaconto, né i rumori dei guerra-fondai per necessità, pochezza di mente e libidine di servire: a noi si fa obbligo un giudizio assolutamente nostro, indipendente e non definitivo, sì da esserci un indice di differenziazione, rispetto a quelli dei plurimi". (Gian Pietro Lucini).

Allo stesso modo, la distribuzione del contenuto deve rispondere a coerenze imposte dall'esterno, sempre strumentali. L'accessibilità, prima fra tutte, è una di queste obbligatorie condizioni. Lo scritto le richiama all'applicazione, l'autore le accetta come strade più facili, come soluzioni di problemi ritenuti, a torto, secondari di fronte al problema principale del contenuto. Esattamente, Georg Simmel: «Il fraintendimento che confonde relativismo con scetticismo è grossolano tanto quanto attribuire scetticismo a Kant per il fatto di aver considerato le categorie di spazio e tempo come condizioni della nostra esperienza. Bisogna naturalmente valutare entrambi i punti di vista, se si ritiene che il loro opposto fornisca l'immagine incondizionatamente corretta della realtà, in modo che ogni teoria che neghi questa immagine appaia come alterazione della "realtà". Se il concetto di relativo è costruito in modo da postulare logicamente un assoluto, non si può evidentemente eliminare

quest'ultimo senza contraddizione. Se si ammette per ora che il nostro conoscere possa disporre in qualche luogo di una norma assoluta, di un'ultima istanza legittimata solo da se stessa, e che però il contenuto di questa debba rimanere per effetto del progredire delle nostre conoscenze in una condizione di flusso continuo, in modo che ogni contenuto momentaneamente raggiunto ne indichi un altro, ancora più profondo e più adeguato allo scopo – questo non è scetticismo più di quanto non lo sia il fatto, generalmente accettato, che tutti gli eventi naturali ubbidiscono in ogni caso a norme senza eccezione e che però tali norme sono sottoposte a continua correzione, che i contenuti a noi accessibili di tale normatività sono sempre storicamente determinati e che esse mancano di quel carattere di absolutezza implicito nel concetto generale. Analogamente questi presupposti ultimi di una conoscenza conchiusa non possono valere come veri soltanto in modo condizionato, soggettivo o relativo, però lo può e lo deve ogni singolo presupposto che si presenti a noi in ogni momento particolare come realizzazione di questa forma». (*Filosofia del denaro*, op. cit., pp. 158-159). La stesura deve dare tranquillità, piacere all'occhio, sicurezza. Non appena lo si guarda l'indice deve essere la guida per il lettore. L'esposizione di tutta la gamma delle sfumature, grossolanamente riprodotta in sedicesimo nei capitoli, paragrafi e tutto quanto viene considerato indispensabile accessorio. Il canovaccio logico esterno sembra essere elemento secondario nei riguardi del canone portante. In effetti non è così. Il primo cattura il secondo imponendogli un ritmo oggettuale fin dal suo nascere, senza discussione, senza possibilità di apertura.

Lo scritto deve dare anche una risposta immediata sulle sue conclusioni, essere tollerante, disponibile, malleabile, proporre successioni gradevoli, sfumate, dal meno difficile al più complesso, non deve essere perentorio, né trasandato, non apparire eccentrico, né limitarsi a fornire asserzioni ingiustificate. Deve essere informato, documentato, apparire capace di dominare il contenuto, incastonarlo, metterlo in risalto come un cammeo, sostituirsi per lui. *Korân* significa "lettura", come *Bibbia* significa "libro". Niente violenza nei passaggi. Se questa deve apparire, occorre preavvertire il lettore, per non traumatizzarlo. Niente discontinuità, prima di ogni altro aspetto, in modo da garantire una pigra passività alla possibile fruizione. Il meccanismo produttivo stesso, con atteggiamento sornione, s'incarica di suggerire un modello commerciale facile facile in grado di entrare nei complessi meccanismi distributivi come olio fra gli ingranaggi. "La lettura delle gazzette è la preghiera del mattino dell'uomo moderno". (G. W. F. Hegel).

Il concetto di mediocrità entra dappertutto, nell'insieme e nelle parti, la prudenza, il riserbo, la parsimonia, il risparmio, la gradazione, il rispetto per gli altri, la tolleranza delle idee, il chiaroscuro, le tinte, le sfumature di luce. Un catalogo di minutaglia e idiozie ben congegnato e soprattutto molto rispettato. Per un altro aspetto, anche la perentorietà e le scosse violente sono accettate, purché le si annunci con un tono generale, le si proponga in una sorta di esortazione al lettore, e poi le si collochi nel taglio giusto e nell'argomento giusto. Il gusto preconstituito come un formaggino fuso. Urtare soltanto per mantenere viva la sorpresa. Uno scritto letterario tutto questo lo presuppone. Chi compra un romanzo

spende i suoi riveriti soldi per sorprendersi. Se lo scrittore non desta la sua meraviglia, sono soldi sprecati. Chi compra un testo come il libro che sto scrivendo non sa bene perché deve spendere i suoi soldi, quindi molto probabilmente non li spende, ed è questo di già un primo punto contro la logica, contro le regole della ragione, contro ogni pubblicità che domina il mondo. «Tutti questi temerari uccelli che volano là in lontananza, in estrema lontananza, – di sicuro! a un certo punto non potranno più andar oltre e si appollaieranno sull'albero di una nave o su un piccolo scoglio – e grati per giunta di questo misero rifugio! Ma a chi sarebbe lecito trarne la conclusione che dinanzi a loro non c'è più *nessuna* immensa, libera via, che essi sono volati tanto lontano quanto *si può* volare! Tutti i nostri grandi maestri e precursori hanno finito per arrestarsi, e non è il gesto più nobile e leggiadro quello con cui la stanchezza si arresta: anche a me e a te accadrà così! Ma cosa importa di me e di te! *Altri uccelli voleranno oltre!* Questa nostra consapevolezza e fiducia spicca il volo con essi facendo a gara nel volare in alto, sale a picco sul nostro capo e oltre la sua impotenza, lassù in alto, e di là guarda nella lontananza, antivede stormi d'uccelli molto più possenti di quel che siamo noi, che aneleranno quel che noi anelammo, in quella direzione dove tutto è ancora mare, mare, mare! – E dove vogliamo dunque arrivare? *Al di là* del mare? Dove ci trascina questa potente brama, che per noi è più forte di qualsiasi altro desiderio? Perché proprio in questa direzione, laggiù dove fino ad oggi sono *tramontati* tutti i soli dell'umanità? Si dirà forse un giorno di noi che, *volgendo la prua a occidente*, anche noi *speravamo di raggiungere le Indie*, ma che nostro destino fu quello di naufragare nell'infinito? Oppure, fratelli miei? Oppure?». (F. Nietzsche, *Aurora*, 575).

Mi rifiuto di attirare il lettore fuori dalla sua cloaca, fosse anche piastrellata d'azzurro non potrebbe mai fornirgli i mezzi per attingere fino in fondo il mio discorso contro la ragione e contro la logica analitica. I surrealisti insegnavano attraverso i propri fallimenti. Preferisco lasciare i lettori nella loro troppo uniforme certezza delle impressioni, che li trattiene e li sorregge, come lettori e come cittadini, nella difficile fatica di sbarcare l'esistenza, immobilizzati davanti a qualsiasi sorpresa della vista o dell'udito, perché dell'intuizione, col relativo corredo d'inquietudine, è meglio non parlare.

“Van gli equipaggi al gioco della morte:  
Rodmondo leva in alto l’infallibile  
acciaio aguzzo e cerca la sua sorte”.

*Il Naufragio*

“Oh, Starbuck, è un vento dolce dolce, e un cielo dall’aspetto dolcissimo. In un giorno simile, di altrettanta dolcezza, ho colpito la mia prima balena: ramponiere a diciott’anni! Quaranta, quaranta, quaranta anni fa! Quarant’anni di caccia continua. Quarant’anni di privazioni e di pericoli e di tempeste! Quarant’anni sul mare spietato! Per quarant’anni Ahab ha abbandonato la terra tranquilla, per quarant’anni ha combattuto sugli orrori dell’abisso! Proprio così, Starbuck; di questi quarant’anni non ne ho passati a terra tre. Quando penso a questa vita che ho fatto, alla desolazione di solitudine che è stata, all’isolamento da città murata di un capitano, che non ammette che ben poche delle simpatie della verde campagna esterna ... oh, stanchezza! Ho peso! Schiavitù africana di comando solitario! ... quando penso a tutto questo, sinora soltanto sospettato, non mai veduto così chiaro, e come per quarant’anni non ho mangiato che cibo secco salato, giusto emblema dell’asciutto nutrimento della mia anima! Mentre il più povero uomo di terra ha avuto frutta fresca quotidiana e ha spezzato il pane fresco del mondo, invece delle mie croste muffose ... lontano, lontano oceani interi da quella mia moglie bambina che ho sposato dopo i cinquanta, mettendo la vela il giorno dopo al Capo Horn e non lasciando nel cuscino nuziale che un’infossatura ... Moglie? Moglie? Vedova piuttosto, col marito ancor vivo! Sì, quando ho sposato quella povera ragazza io l’ho resa vedova, Starbuck. E poi, la pazzia, il delirio, il sangue in fiamme e la fronte bollente, con cui in migliaia di discese il vecchio Ahab ha dato la caccia furiosa, schiumosa, alla preda, da demonio più che da uomo! Sì, sì! Che stupido è stato per quarant’anni, che stupido, che stupido, che vecchio stupido è stato Ahab! Perché questo sforzo della caccia? Perché sposare, paralizzare il braccio al remo, al rampone, alla lancia? È più ricco o migliore ora Ahab? Guarda. Oh, Starbuck! Non è duro che, con questo grande peso che porto, una misera gamba mi debba essere stata strappata di sotto? Via, tira via questi vecchi capelli; mi accecano che sembra che io pianga. Capelli troppo grigi vengono soltanto da ceneri! Ma sembra davvero molto vecchio, tanto, tanto vecchio, Starbuck? Mi sento stracco a morte, piegato, ricurvo come se fossi Adamo, barcollante dal tempo del Paradiso sotto il cumulo dei secoli. Dio! Dio! Dio! Spezzami il cuore! Sfondami il cervello! Beffa! Beffa! Amara beffa dei capelli grigi; ho forse provato abbastanza gioia da dovervi portare, e sembrare e sentirmi tanto insopportabilmente vecchio? Più vicino! Stammi accanto, Starbuck; fammi guardare un occhio umano; è meglio che guardare nel mare o nel cielo; è meglio che guardare in Dio. In nome della terra verde, in nome del focolare acceso! Quest’è lo specchio magico, marinaio; vedo mia moglie e mio figlio nel tuo occhio. No, no; resta a bordo, a bordo! Non ammainare con me, quando Ahab marchiato darà la caccia a Moby Dick. Tu non dividerai quel rischio. No, no, non con la casa lontana che vedo in quell’occhio!”.

(Herman Melville, *Moby Dick o la balena*)

## Capitolo IV

Se vi fu un tempo in cui credetti utile fare anche il pagliaccio per la rivoluzione, e i comizi costituiscono senza dubbio un'attività teatrale come un'altra, adesso non credo più a questa necessità, non a causa dell'inutilità specifica del pagliaccio, che avrà sempre il suo ruolo in tutti i movimenti politici, quanto della possibilità che alla rivoluzione si arrivi suonando la lira alla gente, in tutte le corde dell'armonia prestabilita. Dicendo quello che gli altri si aspettano che uno dica, e ho prove documentarie di ciò, non si ribadisce altro che il grigiore della propria immagine spettacolare. Un buon ragazzo, magari adesso un vecchio intelligente, un po' pazzo, che bisogna prendere per quello che è, tollerarne le stranezze. Poi, una pasta d'uomo. Non voglio accettare questo cliché, dell'imbecille dai capelli bianchi che si porta dietro un pezzo di storia, non sono d'accordo. Che altri lo svolgano al posto mio questo compito, se la cosa piace loro. Tutti i gusti sono rispettabili, da questo punto di vista. Parrebbe che stia per accingermi a cambiare opinione [2014].

Adesso sono troppo serio per delle cose serie, come dire la verità alla gente. È tempo di non dirla, di nasconderla la verità, per due ottimi motivi: perché non si è poi tanto sicuri che sia proprio lei, anzi non lo è quasi certamente, poi perché alla luce del sole diventa cieca e, nella continuità, insensibile come la tirannia. Portando in alto la verità come il simbolo del sacrificio per cui si è disposti a morire, e quindi a uccidere, si suggerisce agli altri, ove qui vi fosse un briciolo d'intelligenza, la soluzione dell'enigma, il luogo dell'imbroglio da sciogliere per il beneficio di tutti. Ma chi risponde alla sfinge?

Invece di giocare tutto sul chiarimento intellettuale, diretto, senza mezzi termini, le condizioni complessive dell'epoca impongono il silenzio. Per i palloni gonfi che non possono stare zitti, almeno il pudore. La chiusura dell'intenzione, univoca come una freccia, ci porta a nuove responsabilità. Nel coinvolgimento dobbiamo escludere l'idea di presentare il conto a qualcuno, classe o individuo. Il ritrovamento di noi stessi è l'unico premio possibile, fino a un certo punto, ovviamente, fino a quando tutto non verrà giocato nell'ultima puntata, quella della sconfitta. L'incontro con la propria traccia di morte è quindi un lungo e coraggioso lavoro. Ultima propaggine della realtà dentro di noi, capovolgendola ci facciamo sentire, indiscreti come sempre, ma con una nuova virtù, quella di avere imparato a vedere senza guardare. Pascal è un filosofo così radicale che può essere letto solo dagli atei. Ne ho avuto conferma in questi ultimi mesi [1997] passati in carcere. L'attesa e il silenzio si alternano alla rinuncia e alla baldoria dei pazzi che urlano il proprio nulla. Restare taciturno a leggere un Pascal remoto come ogni altro filosofo mi poteva uccidere. Ma Pascal era un matematico non solo un filosofo come tanti altri, nemmeno un matematico filosofo

come tanti, come l'orrido Russell, per fare un esempio. Il suo vizio non tanto segreto, la religione, l'ha pagato profumatamente.

Il grado più alto della saggezza è quello di abbandonare i bassi servizi della completezza, attinenti direttamente alla forza. Le precisioni con cui la forbice taglia il colletto del condannato a morte, finalmente non mi riguardano più. I registri che posso utilizzare sono molto più complessi e sensibili, non servono a redigere futuri schedari di proscrizione, fondati come se nulla fosse sulle attuali certezze. Il lento dilagare della confusione ha coperto ogni possibile consistenza letterale mescolando voluttuosamente le conquiste di ieri con una prospettiva di sconfitta. «Gli uomini della libera azione sono in svantaggio rispetto ai liberi pensatori, poiché gli uomini soffrono più visibilmente per le conseguenze di azioni, che per quelle di pensieri. Si consideri però il fatto che questi come quelli cercano la loro soddisfazione e che già l'escogitare e l'esprimere cose proibite dà ai liberi pensatori questa soddisfazione, allora, riguardo alle motivazioni, non c'è differenza tra loro: e, riguardo alle conseguenze, l'esito sarà sfavorevole perfino per il libero pensatore, presupposto che non si giudichi secondo l'evidenza più immediata e più grossolana – cioè: non come giudica tutto il mondo. Ancora si deve molto di quella denigrazione con cui gli uomini hanno considerato coloro che con l'azione infransero il potere di un costume, – in generale li si è chiamati malfattori. Chiunque abbia rovesciato la vigente norma etica è stato finora sempre considerato innanzitutto un *uomo* malvagio: quando però, come è accaduto, non si è potuto in seguito riportarla di nuovo in vigore e ci si è messo l'animo in pace, a poco a poco si è trasformato il predicato; – la storia tratta quasi esclusivamente di questi *uomini malvagi*, che più tardi sono stati *detti buoni!*». (F. Nietzsche, *Aurora*, 20). Lentamente, da tutto ciò emerge un nuovo modo della scrittura, privo di urti, ma non per questo meno sgarbato di quello di una volta. È la presunzione dell'urto che manca, il programma che ci sia qualcosa contro cui cozzare piuttosto che l'urto in se stesso, il che è come se l'urto mancasse, venendo a costituire la parte più evidente della morbidezza.

L'elaborazione intellettuale, quella per intenderci affidata alle parole, resta sempre la stessa, sottile percorrenza segreta però non più direttamente visibile, quindi assolutamente accettata per tale, cioè per quella che voleva essere, che poi corrispondeva quasi sempre al contrario di ciò che avrebbe dovuto e forse potuto essere. «La mia vita mentale – scrive Antonin Artaud – è interamente attraversata da dubbi meschini e da certezze perentorie che si esprimono con parole lucide e coerenti. Le mie debolezze sono di una contestura più vacillante, sono anch'esse larvali e mal formulate. Hanno radici vive, radici d'angoscia che toccano il cuore della vita; ma non possiedono lo scompiglio della vita, non vi si sente quel soffio cosmico di un'anima scossa alla base. Sono di uno spirito che non ha pensato la sua debolezza, altrimenti la tradurrebbe in parole dense che agiscono. Ed ecco tutto il problema: avere dentro di sé la realtà inseparabile e la chiarezza materiale di un sentimento, averla fino al punto in cui diventa impossibile che non si esprima, avere una ricchezza di parole, di modi di esprimersi imparati e che potrebbero entrare in ballo, servire al gioco; e nel momento in cui l'anima si accinge ad organizzare la sua ricchezza, le sue scoperte,



questa rivelazione, in quell'attimo inconscio dove la cosa sta per emanare, una volontà superiore e cattiva attacca l'anima come vetriolo, attacca la massa parola-immagine, attacca la massa del sentimento, e lascia me ansimante, come sulla soglia della vita». (*Al paese dei Tarahunara e altri scritti, op. cit.*, pp. 24-25). Il fuoco oscuro dell'avversione contro il sopruso è sempre là, né nascosto né smorzato o affievolito dal passare del tempo. È la condizione espressiva che è venuta a mancare, accumulandosi con errori e imbecillità, per cui ne è venuta fuori una nuova possibilità e un nuovo movimento dell'immediatezza. Finita la folle corsa imposta dall'urgenza rivoluzionaria, di qualcosa che illusoriamente si credeva imminente, comincia il lento svilupparsi della logica del "tutto e subito".

Tornando al contesto relazionale, di cui si ricorderà, adesso si possono precisare altri aspetti. La rispondenza prevista come ripetizione da rigettare, come ipotesi e come verifica. Infatti, la lettura non è mai ripetizione senza sguardo dello scritto, ma differenza. Prevederla come ripetizione significa fissare scontate, e improbabili, relazioni tra lo scritto e le condizioni che lo hanno in parte determinato e alle quali esso si appella come fatto compiuto per riuscire a essere ulteriormente, e forse più completamente, determinato. Ulteriori letture, ulteriori differenze. Come privilegiarne una? Come farla diventare sufficiente rappresentante delle altre? In effetti, la lettura taglia lo scritto, ne scotenna il significato, primariamente il contenuto, che del significato è l'elemento portante, e il limite deformativo. Il taglio è pretesa di essenzializzazione, è imposizione di corrispondenza ai propri intenti, richiesta di modulazione sulle proprie frequenze. Cadere nel tranello è proprio quello che abbiamo fatto, come peccato dell'urgenza e dell'ottica miserabile dell'immediatezza. È stato anche questo l'errore del realismo, del rimando alla spudoratezza della natura, come base essenziale di ogni verità. Nessun naturalismo è possibile, nessuna riproduzione fotografica è veramente identica. Crederlo respinge indietro lo scritto, nell'ambito delle rigidità temperate, dove ci si crede al sicuro perché si è portatori della realtà, semplici amanuensi del vero. Nessuna sicurezza possibile in tutto ciò. La riproduzione è materiale e metodo di un processo difficile da separare, ma che una volta separato, come oggettualità, rinvia continuamente alla verifica dei poteri, quindi all'intervento di un giudizio analitico che riporta in campo misurazioni e protocolli. Niente è identico per definizione. Al di là delle commemorazioni pelose di regime Carolus L. Cergoly nella sua particolare capacità di esprimersi:

Fuma el camin  
Mattina e sera  
Del lagher de Mathausen  
Grande fradel de quel  
De la Risiera  
Lagrime e sangue  
Piovi su Trieste  
Lotte Hen

Camicia bruna  
E svastica sul braccio  
Al suo primo servizio  
Al "Bloko 33"  
Donne e bambini  
  
Morsigar de coscienza  
Disi el Kapò  
Perché  
Su femo i bravi  
In fondo xe un brusar  
Ebrei e Slavi  
  
Intanto a Ginevra  
Stasera "Parsifal"  
Di Richard Wagner  
Toscanini dirige

La presenza del contesto relazionale, chiamata a qualificare, deve quindi essere degradata a semplice partecipazione, in caso contrario offende lo scritto con sue pretese dominanti di realismo. La dequalificazione delle ipotesi di lettura avviene usque ad mortem come operazione interna ai movimenti della scrittura, quindi è faccenda anche tecnica, forse, a quel che mi sembra, essenzialmente tecnica. Non sono in grado di fornire indicazioni dettagliate, posso solo affidarmi a quello che sto realizzando, nel bene come nel male, sperando che la faccenda funzioni. So soltanto che le decisioni di redistribuzione interna sono possibili solo dopo che si è fatta sufficiente pulizia in merito a implicazioni teoriche dominanti. Ad esempio, non si potrebbero realizzare se non prima si è chiarito l'equivoco dell'equilibrio. Ancora una volta la lucidità di Frege: «Credo di aver provato col presente scritto quanto risulti probabile che le leggi aritmetiche siano giudizi analitici e quindi a priori. L'aritmetica diverrebbe, perciò, null'altro che una logica ulteriormente sviluppata, e ogni proposizione aritmetica acquisterebbe il carattere di una legge logica, anzi di una legge dedotta. Le applicazioni dell'aritmetica alle scienze della natura si presenterebbero come pure e semplici elaborazioni logiche di fatti d'osservazione; eseguire calcoli equivarrebbe a ricavar conclusioni. Si può rendere intuitiva la differenza ricorrendo a una immagine geometrica. Se si rappresentano i concetti (o meglio le loro estensioni) per mezzo di porzioni chiuse di piano, accadrà che al concetto definito coordinando fra loro una serie di porzioni caratteristiche corrisponderà la regione comune a tutte quelle porzioni di piano; regione racchiusa da parti dei confini di ciascuna di esse. In una tale definizione si tratta dunque – per valerci sempre della nostra immagine geometrica – di usare in maniera nuova le linee già tracciate, sì da limitare con esse una nuova porzione di piano. In questa opera non vi è a ogni modo nulla di sostanzialmente nuovo. Invece le determinazioni di concetti del tipo

più fecondo a cui ho accennato poco fa tracciano delle nuove linee di confine, che prima non erano affatto segnate. Ciò che può venir ricavato da esse non è, dunque, qualcosa di intuibile a priori. Non si tratta semplicemente, in tali definizioni, di togliere di nuovo dagli armadi quel che vi era riposto. Le conseguenze da esse ricavate ampliano in modo effettivo le nostre conoscenze, e si dovrebbe perciò, secondo Kant, considerarle come sintetiche. In realtà tali conseguenze sono davvero contenute nelle definizioni: ma come la pianta nel seme, non come un trave nella casa». (*I principi dell'aritmetica*, in *Logica e aritmetica*, op. cit., pp. 328-329).

Soggiacendo all'equilibrio lo scritto ne riconosce la necessità, quindi indica nelle norme di distribuzione interna, il più delle volte dirette a porre in evidenza quello che si considera più importante, il metro di valutazione sia dell'efficacia utilitaria che della perfezione stilistica e perfino artistica. «Qui troviamo al lavoro un "essere sotterraneo", uno che tri-vella, scava, scalza. Si vedrà, posto che si abbiano occhi per un tale lavoro in profondità –, come egli avanzi lentamente, cautamente, con delicata inesorabilità, senza che si tradisca troppo l'affanno che ogni lunga privazione d'aria e di luce comporta; lo si potrebbe perfino dire contento del suo oscuro lavoro. Non pare forse che una qualche fede lo guidi, che una consolazione lo ricompensi? Che voglia forse avere la sua lunga tenebra, il suo mondo incomprensibile, nascosto, enigmatico, perché sa che avrà anche il suo mattino, la sua redenzione, la sua *aurora* ... Certo egli farà ritorno: non chiedetegli che cosa vuole là sotto, egli stesso, questo apparente Trofonio ed essere sotterraneo, ve lo dirà, quando di nuovo si sarà "fatto uomo". Si disimpara del tutto a tacere, se così a lungo si è stati, come lui, una talpa, soli». (F. Nietzsche, *Aurora*, Prefazione, 1). Non c'è modo di pervenire all'universalità del giudizio senza passare attraverso la necessità, cioè l'obbligo che il giudizio sia universale. Scartando questo contrasto, per altro insolubile, quindi mettendo da parte Kant, si deve ammettere che la concezione dell'equilibrio risponde a norme di fruizione. Il lettore vuole essere garantito nel suo sforzo, non vuole andare in giro inutilmente, negli incerti meandri di uno scritto che potrebbe tradire le sue attese. È la correttezza pedagogica che si pretende da parte dello scrittore. Non sapersi comportare, mancanza di educazione, scorrettezza, sono tutte le accuse che si profilano davanti alla mancanza di equilibrio, per non parlare dell'accusa radicale di follia.

Suggerire un'avventura potrebbe essere un ultimo slancio d'amore verso l'altra parte, tanto chiusa ad una intelligibilità diretta. Ma su cosa si dovrebbe fondare questo amore? Perché mai uno scrittore dovrebbe tener conto dei suoi lettori? È davvero destinato ad essi lo scritto? Domanda cruciale che rimette in causa, proprio per la risposta negativa che deve ricevere, il concetto di equilibrio. Le compensazioni interne della scrittura hanno l'obbligo di rispondere soltanto a se stesse, quindi all'intendimento dell'autore, che con quelle compensazioni allora ha inteso servire qualcuno. Non accade differente prostituzione. Le convenzioni sono accordi che rispettano e tutelano interessi. Se lo scritto ha interessi da tutelare, per conto del suo autore, e quindi indirettamente per conto della committenza, vicina o lontana, che li tuteli, ricorrendo a tutte le opportune compensazioni. Se non ha

interessi, risulta assolutamente, o parzialmente, inutile. E se è inutile, è per questo solo fatto squilibrato. Col che si taglia corto su tutti i possibili squilibri artificiali, costruiti in laboratorio per conto di committenze desiderose d'avanguardia. "La critica d'arte è uno spettacolo di secondo grado. Il critico è colui che dà spettacolo della sua stessa condizione di spettatore. Spettatore specializzato, dunque spettatore ideale, che esprime le proprie idee e i suoi sentimenti di fronte a un'opera a cui non partecipa realmente. Rilancia, rimette in scena il suo non-intervento sullo spettacolo. La debolezza dei giudizi frammentari, azzardati e largamente arbitrari su spettacoli che non ci riguardano davvero è il nostro destino nelle tante discussioni banali della vita privata. Ma il critico d'arte fa sfoggio di una simile debolezza, resa esemplare". (Guy Debord).

Delle molteplici orientazioni al lavoro nella produzione dell'esistenza, finisce così per prevalere l'intenzione della coscienza immediata, che produce l'oggetto a sua immagine, senza comunque riuscire a sigillarlo in un sarcofago. L'apertura, se avviene, segna il passaggio a tutti i movimenti della provocazione qualitativa, ed è qui che si costruiscono le condizioni interpretative di cui stiamo parlando, i preparativi per l'azione. La rottura dell'equilibrio ha un senso se teniamo presenti questi movimenti effettuali, altrimenti può confondersi con un ulteriore espediente dell'espressione. Nessun momento di produzione è isolato, quindi non c'è un creatore, a stretto rigore di termini, né un oggetto creato, ma flussi relazionali, all'interno dei quali si intensificano le condizioni della scrittura, per restare nel problema che ci occupa, e dello scritto. Lo stesso ragionamento, con le opportune differenze, vale per qualsiasi altra produzione. Riflettere su queste parole dell'impronunciabile Gentile: «Il progresso estetico non consiste in un approssimarsi graduale a certi modelli proposti all'attività estetica; anzi è quest'attività stessa nel suo sviluppo. E però è affatto arbitrario il porre la storia di tutta la produzione artistica del genere umano sopra una sola linea progressiva. Questa storia presenta solo dei cicli progressivi. Molti autori che trattano la stessa materia si vanno sempre più avvicinando alla piena espressione di essa, finché uno le dà la forma definitiva e il ciclo è compiuto, e comincia la decadenza, non avendosi più altro da dire. "L'arte dei popoli selvaggi non è inferiore, come arte, a quella dei popoli più civili, se è correlativa alle impressioni del selvaggio". Pare un paradosso; ma, bene inteso, è un retto principio, che può servire di criterio sicuro a chi giudichi d'arte. Specialmente originali sono i capitoli dal secondo al sesto, e dovranno esser presi dai filosofi in ispeciale considerazione, come quelli che mirano a dimostrare la necessità e a rintracciare le linee generali di una nuova filosofia dello spirito. Qui diremo soltanto che il Croce ammette due attività, la *teoretica* e la *pratica*, la prima considerando come base alla seconda; e ciascuna di esse distinguendo in due gradi: *estetico* e *logico* la prima; *economico* ed *etico* la seconda. La espressione è visione di verità; è fatto puramente interno dello spirito. Quindi la teoria della libera ispirazione, cioè dell'impossibilità della scelta; ché scegliere è volere, attività pratica, laddove l'espressione è attività teoretica; quindi anche la teoria dell'indipendenza dell'arte, nel senso legittimo della frase. E dall'essere l'attività estetica attività d'un grado inferiore alla logica, discende la critica dell'estetica intellettualistica,

della teoria del verosimile, dei generi artistici e letterari. Non vi sono più modi di espressione, e non è possibile una classificazione delle espressioni; né si danno vere traduzioni, né è sostenibile la teoria letteraria delle categorie rettoriche». («Le tesi fondamentali di estetica», in «Rassegna critica della letteratura italiana», 1901, ora in *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano 1921, pp. 118-119).

L'equilibrio è un'illusione, ma come tale può essere perseguito e perfino, dentro limiti facilmente comprensibili, realizzato. Il rifiuto dell'equilibrio potrebbe pertanto essere considerato come un semplice lasciare le relazioni per come vanno, tanto non sono di certo in equilibrio. Invece qui s'intende per rifiuto un progetto preciso, composto di interpretazione e trasformazione in vista dell'azione.

Progetto, quindi mancanza di equilibrio. Progetto che se può partire da alcune premesse di natura diciamo tecnica, non si soddisfa in esse. A rigore queste potrebbero pure mancare. La decisione di apertura spezza, di per sé, l'equilibrio oggettuale esponendo la produzione al rischio determinato dalla coscienza, questa volta diversa e non immediata. Ciò significa che non ci sono più compiti metaforici, ma semplice rielaborazione di una tecnica compositiva, quale che sia, capace di favorire o disturbare l'equilibrio. Qui si predispongono, non più come componenti dell'oggetto ma come piazzamenti dell'itinerario interpretativo, le giacenze dello scritto, quegli stessi elementi che fattivamente si radunano, con la costanza di un volo di colombi, nella produzione dell'oggetto. L'equilibrio è così spezzato nell'avventura concreta, non nell'intenzione di spezzare qualcosa, tanto meno l'equilibrio. L'interpretazione lo rende superfluo e, nel far ciò, predispone ben altri elementi alla futura azione. Torniamo un attimo a Baudelaire: «L'ideale»

Giammai queste bellezze litografiche, fiacche  
e decrepite figlie d'un secolo volgare,  
piedi da stivaletti e ditini da nacchere,  
un cuor simile al mio sapranno contentare.

Io lascio a Gavarni, poeta delle tisi,  
le sue belanti e languide bellezze da ospedale,  
poiché non so trovare fra quei gigli succisi  
un fiore che somigli al mio rosso ideale:

Quel che giova al mio cuore, ch'è dall'abisso attratto,  
tu sei, o Lady Macbeth, possente nel misfatto,  
sogno d'Eschilo schiuso in cieli d'uragano;  
o tu, cui Michelangelo scolpì, Notte grandiosa,  
che senza sforzo torci in una strana posa  
le tue forme serbate ai baci d'un Titano!

Visto dall'esterno il nuovo itinerario risulta incomprensibile.

Prima conseguenza della dissoluzione di ogni complicità, l'immediata esigenza di sicurezza si chiude a riccio scandendo le condizioni di un fallimento espressivo, il massimo della condanna nell'ottica del passaggio obbligato. La richiesta di chiarezza viene avanzata suggerendo una distribuzione diversa del progetto scritto, distribuzione che la lettura non capisce e su cui non è certo facile costruire modelli immediati, se non ricorrendo a ricostruzioni che richiedono, quanto meno, una partecipazione seria e non un semplice abbandono a come va il vento. È una ritrosia da vecchia duchessa, non occorre sforzo per capirlo. Basterebbe un'educazione differente o, almeno, un piccolo sforzo d'immaginazione, per costruire itinerari di fruizione molto produttivi. Ma il palato è guasto, le condizioni complessive selezionate e prodotte dal potere sono ritardanti, se non proprio dissolventi, quindi il contrasto si acuisce forse al di là della sua stessa consistenza. Così Eugen Fink: «Senza dubbio con una intenzione distruttiva si sono sottolineate le analogie fra gioco e immagine prendendo come riferimento l'immagine riflessa; tuttavia ciò è da intendersi partendo dalla situazione di questa battaglia: la metafisica poteva affermare la sua concezione del mondo quale universale gerarchia razionale dell'ente, solo se veniva respinta la concezione del tutto universale governante come concezione di un gioco. L'ente è nella sua totalità una compagine sensata della ragione totale, dell'idea che intende se stessa, ovvero è il gioco, in ultima analisi incomprensibile, del "bambino che sposta qua e là le pedine"? Se la fondazione della metafisica occidentale si compiva proprio in un abbozzo ontologico, che subordina l'essere al pensiero, allora la presa di posizione verso il gioco doveva acquistare importanza paradigmatica. E così il gioco si integrò come prefigurazione dell'universale principio razionale. Come il bambino gioca ed è razionale in un modo ancora irrazionale, come si prepara alla futura vita da adulto, esercitandosi, come il gioco infantile è per così dire l'anticipazione istintiva di una più tarda forma razionale, così il gioco in generale, dal punto di vista della interpretazione metafisica, è ancora una ragione occultata nel sensibile, attraverso il quale essa lascia balenare la verità. Proprio gli sviluppi tematici di Platone sul gioco del bambino, mostrano in tutta chiarezza la linea fondamentale dell'interpretazione metafisica del gioco. Il gioco come immagine è una giusta formula d'interpretazione, il gioco come immagine riflessa invece è una formula sbagliata – e costituisce la forzatura dell'antitesi polemica di Platone». (*Il gioco come simbolo del mondo, op. cit., p. 140*). In un modo o nell'altro la rottura della logica dominante, di cui l'equilibrio contestuale esprime il massimo livello organizzativo, produce conseguenze al di là di ogni eccezionale buona volontà. Dice Rimbaud: «Questo veleno ci resterà nelle vene anche quando, dopo che la fanfara girerà, saremo ricondotti all'antica disarmonia». Tornando nell'ambito veramente disarmonico dell'armonia, e dell'equilibrio apparenti, l'ambito in cui domina il controllo e il dominio, il ricordo del veleno veramente disarmonico, quello della rottura di ogni chiave di volta, non potrà scomparire del tutto. «La cosa finì – egli continua – non potendoci impossessare subito di quella eternità, con uno sbandamento di profumi». A questo punto, non è possibile sapere per chi valgono queste parole. Rimbaud pensa riguardino lui stesso, io penso riguardino lo scritto, non la sua fruizione.

Il passaggio ha distrutto le vecchie rigidità, certo non tutte e neanche totalmente, ma l'apertura è adesso visibile. Le condizioni avvilenti dell'ordine sono state rimescolate, l'inaudito dovrebbe sostituirle, i limiti nuovi di questo inaudito sono sempre ricostruibili al di là delle vicende del quotidiano, quindi nell'azione, ma non attengono che indirettamente a queste attenzioni e preoccupazioni circoscritte, in base alle quali quelle appaiono come prospettiva lontana, desiderio e sogno, mentre queste sono decisioni da prendere, coraggio da trovare, itinerari diversi da costruire. Da questa parte, c'è tutto un grosso lavoro all'interno del possibile. La libertà è anche questo piccolo passo quieto e ancora timoroso. Ogni causa ha bisogno di martiri, cioè di testimoni disposti a soffrire per essa, anche a morire. Io non ho mai avuto l'intenzione di morire per una causa, anche se ho corso tante volte il rischio di essere ucciso. Né mi sono mai ritrovato addosso l'alito del martirio. Non ho niente da testimoniare. Amo la libertà, ma questo che c'entra? In che modo, e dentro quali limiti, mi difendo dal giudizio degli altri? Il mondo si scatena contro di me e io me ne prendo cura. Non dovrebbe importarmene e invece me ne importa. È una debolezza di cui mi vergogno, oppure di cui non mi vergogno abbastanza. Cattivo, buono, giudizi di valore, non qualità, semplici fatti, approssimativi come tutti i fatti. Non c'è nulla di più disgustoso di una persona appagata che si è prefissato un traguardo e lo ha raggiunto, e che quindi legittimamente considera questo traguardo come un suo possesso, e lo stringe e lo coccola per meglio possederlo e conservarlo. Leopardi e la sua vicinanza alla cosa. Il romanticismo non c'entra. C'è in lui il presentimento di un'era a venire, forse intuita in modo più profondo e doloroso dello stesso Nietzsche, un'era spaventosamente priva di qualità. Sarebbe la perfetta coscienza della qualità come solitudine non possedibile.

Spezzando l'equilibrio ci mettiamo, senza equivoci, dalla parte del torto. Rinnegando la ragione che si giustifica e regge su piccoli compromessi ignominiosi e su aggiustamenti dell'approssimazione, cioè sull'unico meccanismo che tende veramente all'equilibrio senza mai raggiungerlo, siamo condannati ad avere torto. Ma se la ragione è quella del potere, come considerare questa condanna in modo negativo? Se la verità fosse nel mondo, non ci sarebbe verità, né qualità. Saremmo condannati alla razionalità brutta che ci circonda come un muro del pianto, che giustifica questo stato di cose come reale, quindi hegelianamente razionale. Poiché nessuno può essere tanto ingenuo da credere in una simile ineluttabilità, il nostro torto apre vie differenti alla lettura. Vie di cui, in fondo, ci interessa poco, ma ben vengano come effetto indiretto. Nell'abbondanza non ci sono problemi da fraternizzare. La gioia è sempre divisibile. Impassibile, e inattaccabile, Hegel: Nel divenire, l'essere e il nulla che costituiscono un tutt'uno, sono soltanto evanescenti. Il divenire, mediante questa contraddizione che contiene in sé, passa nell'unità in cui i due contrari si sono soppressi: il risultato di questo passaggio è l'esistenza (l'essere determinato). [...] È così che Zenone sosteneva che il movimento non è, perché contiene una contraddizione; è così che gli antichi filosofi hanno preteso che nulla nasca né muoia (il nascere e il morire sono due forme del divenire) perché, secondo loro, l'uno, cioè l'assoluto, non può né nascere né morire. Questa dialettica si arresta semplicemente all'aspetto negativo del risultato ed astrae da

un elemento che vi è realmente contenuto e cioè che questo risultato è un risultato determinato. Qui c'è il nulla, ma il nulla che contiene l'essere e c'è anche l'essere, ma l'essere che contiene il nulla così: 1) l'essere determinato è l'unità dell'essere e del nulla in cui la forma immediata di questa determinazioni e la loro contraddizione sono scomparse nella loro relazione; è un'unità di cui l'essere e il nulla sono soltanto due momenti; 2) poiché il risultato è la contraddizione superata, esso assume la forma di una semplice unità con sé o, se si vuole, dell'essere, ma dell'essere che contiene una negazione o un carattere determinato; è divenire posto sotto la forma di uno dei suoi momenti, cioè dell'essere. [...] L'essere determinato è l'essere con un determinato carattere immediato, in cui non c'è che l'essere: è la qualità. L'essere determinato, che in questo determinato carattere si riflette su se stesso, è qualcosa che è là, l'alcunché. Bisogna ora sommariamente indicare le categorie che si sviluppano nell'essere determinato è. [...] La qualità, – in quanto determinazione che possiede l'essere di fronte alla negazione, contenuta in essa ma da essa distinta, è la realtà. La negazione che non è più il nulla astratto, ma che è qui posta come un essere determinato e un alcunché, – non è che una forma nuova di questo essere determinato: è l'essere altrimenti. Siccome quest'altro essere determinato è una determinazione della qualità, esso dà luogo a una nuova categoria, la categoria dell'essere per un altro, che non è che un'estensione dell'essere determinato, dell'alcunché. L'essere della qualità, in quanto tale, costituisce di fronte a questo rapporto, l'essere a sé. [...] Se si considera l'essere a sé come non contenente alcun determinato carattere, non si avrà che la vuota astrazione dell'essere. Ma nell'essere determinato la determinazione si è identificata con l'essere e, nello stesso tempo, si è anche posta come negazione: essa è così limite e barriera. Di conseguenza, l'altro non è un momento che gli è indifferente ed esterno, ma è un momento ad esso inerente. L'alcunché è, per sua qualità, in primo luogo finito, in secondo mutevole, in modo tale che la finitezza e la mutevolezza appartengono al suo essere [...]. Uno dei termini e anche l'altro e l'altro è anche ciò che è il primo, e, di conseguenza, il primo diventa l'altro e così all'infinito [...]. Ma questa non è che un'infinità falsa o negativa, perché non contiene che la negazione del finito il quale, però, si riproduce sempre e non è mai superato; in altri termini, quest'infinità esprime solo il dover essere del superamento finito. Il progresso all'infinito non fa sparire la contraddizione: infatti, il carattere proprio del finito è quello di contenere i due termini opposti e il progresso all'infinito non è altro che la riproduzione incessante e alterna di uno dei due termini, di cui uno chiama l'altro [...]. Ma ciò che si trova al fondo di questo rapporto è che ciascuno dei due termini è e contiene l'altro, in maniera tale che il termine che passa nell'altro è lo stesso di quello nel quale passa e che, passando nell'altro, non fa che ritornare su se stesso. È l'unità dei termini di questo rapporto, questo ritorno di un termine su se stesso per mezzo dell'altro e nell'altro, che costituisce la vera infinità. Se si considera questo rapporto dal suo lato negativo si vedrà che ciò che cambia è l'altro, che diventa, attraverso questo cambiamento. È così che l'essere si produce di nuovo, ma l'essere come negazione della negazione, come essere per sé». (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, par. 89-95).



In un'epoca in cui la stupidaggine statalizzata si accinge a gestire la cultura in maniera definitiva, lo scritto finisce per tacere. Di fronte alla voce del dominio solo il ruggito della belva sarebbe adeguato. Chi ha misurato, sognato, giudicato e amato sulla base di questa discutibile produzione umana, deve rendersi conto che non può consegnare nelle mani del nemico una carta vincente, almeno non può collaborare. Altre saranno le forme di lotta, forse mai più quelle che si faranno puntello sulle chiarezze analitiche di uno scritto. Queste chiarezze si trovano ormai del tutto fra i denti del potere. Non si può più inventare un linguaggio al di qua dello sterminio, ogni sforzo in questo senso alimenta le articolazioni del grande Leviatano. Non c'è più nulla da descrivere: le rovine si assomigliano in tutto il mondo, in tutti i tempi. La meravigliosa e impreveduta sollecitazione al dire attraverso la parola scritta è ormai sigillata nei codici definiti telematicamente.

Si può soltanto far saltare per aria la baracca, non utilizzarla.

Aprite i musei!  
Aprite i musei!  
L'Europa è già infestata  
da fantasmi-idee.  
Aprite i musei  
per il nazionalismo,  
per le idee morte.  
Aprite i sepolcri!  
R.I.P.!

(Srečko Kosovel)

A quest'ordine armonico della morte, dobbiamo contrapporre la disarmonia della vita. Dovendo, e volendo, usare ancora la scrittura, la dobbiamo sigillare, renderla per quanto possibile impenetrabile ai retori elettronici che volessero coglierne i reconditi significati. Dobbiamo quindi imparare l'arte di eccitare il concetto nel momento stesso che lo racchiudiamo, forse per sempre, nella scrittura, invitarlo alla vita proprio mentre lo proponiamo alla candidatura cimiteriale. Per fare ciò dobbiamo abituarlo all'assenza dei tradizionali supporti, renderlo isterico, aggressivo, ma anche voluttuoso, erotico, capace di attendere acquattato la sua ora, anche chiuso nel ventre di una bottiglia, insultato da raffiche di tempesta.

Le presenti rovine ci indicano il limite, anche interno, di una struttura che pretende troppo da se stessa, che nel distribuirsi dentro i suoi assetti manifesta l'inconsistenza del progetto, la debolezza dei singoli dominanti, esclusi a volte da ogni intenzione decisionale. Tutto ciò appare perfino troppo fragile per reggere, ma nel suo stesso procedere, quasi sempre privo di meta, azzera ogni possibile diversità. Per quanto possa essere l'impressione transitoria d'un'epoca storica, questo vivere fra le rovine ha le sue conseguenze. La degradazione ci lega a sé, ci penetra imprimendo i suoi ritmi come un marchio sulla nostra

vita. I ruderi che ci circondano si sollevano attivamente contro le nostre speranze, i sogni, i desideri. Li appiattiscono e li fanno vibrare al loro stesso ritmo, sempre più lentamente, fino a scomparire.

Le rovine circostanti, pur presentandosi come uniformi ed efficaci, non trasmettono segno di vita, al di sotto del loro materiale disperdersi. L'organizzazione permette di dettagliare fino al parossismo i gusti dell'individuo, appiattendoli nella possibilità di massima scelta. In questo mondo, di cui già si intravedono le realizzazioni, ben al di là di pallidi tentativi, lo scritto non ha più un suo proprio diritto all'esistenza, in passato talmente ovvio da non essere messo in discussione. La varietà di forme comunicative, diventata ormai faccenda quotidiana, potrebbe in breve non rendere più accessibile, quindi atrofizzare la parola scritta. Quella parlata, da parte sua, si sta riducendo e comprimendo a livelli tali che non potrà, fra breve, esprimere sentimenti o concetti elaborati, riducendosi a strumento della quotidianità e a registrazione di ordini.

La contrazione in cui viviamo, per altri aspetti, cioè considerandola dal punto di vista dell'insieme delle comunicazioni, è forse un allargamento. Altri mezzi si sono affacciati alla ribalta, che le fantasie avventurose manifestate nell'avanguardia non potevano immaginare. Ma questa moltiplicazione si accompagna ad una eccessiva facilitazione che finisce per nullificare la tensione comunicativa. Quello che una volta si riusciva a far passare dall'altra parte, attraverso una lettera, non lo si coglie oggi attraverso cento telefonate. L'accelerazione comunicativa, la rincorsa all'essenziale caratterizzato dalla notizia, se da un lato ha consentito di allargare i ristretti confini del campo, proponendo un villaggio globale, d'altro lato ha preso il sopravvento sul modo di comunicazione. La velocità ha fatto diventare veloce quello che viene trasmesso, quindi facilmente dissolvibile. Grandi interessi del capitale internazionale non permettono orticelli periferici dove coltivare la rara pianta dello scritto.

Tanto vale, a questo punto, produrre per un avvenimento futuro, non individuabile in base alle condizioni del presente, si tratta di una scommessa, tutto qui.

edizioni  **anarchismo**

Alfredo M. Bonanno  
Miseria della cultura. Cultura della miseria  
Seconda edizione riveduta e corretta

Pensiero e azione N. 37  
Prima edizione  
*Miseria della cultura*, maggio 2001  
*Cultura della miseria*, giugno 2001  
Seconda edizione: maggio 2015

**[www.edizionianarchismo.net](http://www.edizionianarchismo.net)**