

TRÓPOS ORIZZONTI

OPERE COLLETTANEE

5

Direttore

Gaetano CHIURAZZI

Università di Torino

Comitato scientifico

Gianluca CUOZZO

Università degli Studi di Torino

Nicholas DAVEY

University of Dundee

Federico LUISETTI

University of North Carolina at Chapel Hill

Jeff MALPAS

University of Tasmania

Roberto SALIZZONI

Università di Torino

Gianni VATTIMO

Professore emerito Università di Torino

TRÓPOS ORIZZONTI

OPERE COLLETTANEE

Le collane “trópos orizzonti” e “trópos profili” estendono la proposta nata con la rivista «trópos» attraverso la pubblicazione di opere collettanee (nella sezione “orizzonti”) e monografiche (nella sezione “profili”) che riflettono su temi della tradizione ermeneutica, ma che si prestano altresì a interagire con altri ambiti disciplinari, dall’estetica all’architettura, dalla politica all’etica.

La questione dell'evento nella filosofia contemporanea

Atti del ciclo di seminari di "associazionealetheia"

a cura di

Michele Di Martino

Contributi di

Giorgio Bertolotti

Federico Leoni

Rocco Ronchi

Roberto Terzi

Luca Vanzago



Copyright © MMXIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/ A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-6455-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: ottobre 2013

Indice

- 9 Prefazione
- 11 Introduzione. Il ritorno dell'evento
Michele Di Martino
- 41 Prima della coscienza: evento, materia e percezione
nella filosofia di Bergson
Rocco Ronchi
- 69 La concezione processuale della natura in Whitehead
Luca Vanzago
- 97 Esperienza o tautologia? La questione dell'evento in
Heidegger
Roberto Terzi
- 129 Deleuze. Il divenire come coincidenza degli opposti
Federico Leoni
- 153 ΣΩΨΕΙΝ the event. Derrida e l'«esteriorità»
Giorgio Bertolotti
- 189 Profili autori
- 193 Indice analitico

Prefazione

Il presente volume raccoglie gli atti di un ciclo di seminari svoltosi presso l'Università degli studi di Milano tra il febbraio e il maggio del 2012. Tali seminari si sono articolati in due parti di circa due ore ciascuna, la prima dedicata alla lezione, la seconda alla discussione. Qui, tuttavia, riportiamo i soli testi delle lezioni frontali, che i docenti invitati hanno avuto modo di rivedere e riscrivere, a partire dal percorso originale¹. Ad organizzare il ciclo di seminari sono stati gli studenti di filosofia che hanno dato vita all'Associazione studentesca Alétheia (associazionealetheia.it).

1. Fa eccezione il contributo di Giorgio Bertolotti.

Introduzione

Il ritorno dell'evento

MICHELE DI MARTINO

SOMMARIO: 1. La storia, tra continuità e discontinuità, 11 – 2. La questione dell'evento nella filosofia contemporanea, 15 – 3. Attraverso il linguaggio, i due fronti dell'evento, 24 – 4. L'evento, un ritorno?, 31.

1. La storia, tra continuità e discontinuità

Nel 1974 Pierre Nora pubblica un articolo dal titolo *Il ritorno dell'evento*¹, facendo riferimento alla ricomparsa della categoria di evento nella storiografia contemporanea dopo che gli storici più eminenti della prima metà del Novecento, come per esempio Henri-Irénéè Marrou, o Lucien Febvre e Fernand Braudel della scuola delle *Annales*, l'avevano espunta in favore di una concezione della storia intesa come “lunga durata”, vale a dire come narrazione complessa, omogenea e unitaria nella sua struttura e priva di vere e proprie rotture. Il termine evento era comparso per la prima volta nei testi degli storici positivisti nella seconda metà dell'Ottocento, secondo un'accezione segnatamente scientifica: l'evento storico non sarebbe altro che il «“dato di fatto” puro» che giunge fino a noi, «attraverso il

1. P. Nora, *Le retour de l'événement*, in Id., J. Le Goff, *Faire de l'histoire. Nouveaux Problèmes*, Gallimard, Paris 1974, pp. 210-228; trad. it. di I. Mariani, *Il ritorno dell'avvenimento*, in *Fare storia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 139-158. Anche se il termine *événement* nel volume citato viene tradotto con “avvenimento”, preferiamo qui tradurre con “evento”, rispettando la distinzione che il francese stesso opera tra *avènement* e *événement*.

veicolo di una cronaca o di un documento, rimanendo incontaminato, cioè senza essere interpretato e assimilato in un nuovo contesto»². Facendosi strada la consapevolezza del carattere utopico di una storia fatta senza interpretante e sulla scorta di certa filosofia della storia tedesca (sono di riferimento pensatori come Weber o Dilthey da una parte e Hegel dall'altra), gli storici successivi si scagliano con forza e non senza successo contro la mancanza di profondità della prospettiva positivista finché, tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, la storiografia torna ad essere abitata dalla categoria di evento. Poiché «la presa in conto della struttura ha obbligato la storia a non essere più “eventuale” nel vecchio senso del termine»³, l'evento che Nora mette in questione, sancendone il ritorno, non è più quello del positivismo, ma è qualcosa di più problematico. Lo storico contemporaneo, a partire dagli anni Ottanta in maniera sempre più consistente, lavora quindi sulla base di un quadro teorico che contempla assieme struttura ed eventi, grazie a cui la storia è “costretta” a «non limitarsi a dipanare il filo di una continuità, ma a far intervenire la *discontinuità* attestata dall'evento»⁴.

Il termine latino *eventus*, da *evenire*, rimanda a qualcosa di avvenuto, di compiuto, a un esito o un risultato. Dal punto di vista semantico sembrerebbe quindi sovrapporsi al termine italiano “fatto”, formato anch'esso da un participio passato. Eppure, tutto del modo in cui la questione dell'evento fa irruzione sul finire dell'Ottocento induce a pensare che si tratti di qualcosa di più. Se l'evento è quel fatto particolare capace di produrre una *discontinuità*, una rottura nella continuità strutturale del processo storico, non si tratta più semplicemente di qualcosa di compiuto, come esito di premesse in qualche modo rintracciabili, ma di un “accadimento” che, segnando un punto di svolta,

2. C. Violante, *La conoscenza storica secondo Henri-Iréné Marrou*, in H-I. Marrou, *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1997, p. XVIII.

3. M. Zarader, *L'événement, entre phénoménologie et histoire*, in «Tijdschrift voor Filosofie», juin 2004, n. 2, p. 287-321, p. 305. L'articolo non è tradotto in italiano, perciò tutte le volte che è citato si tratta di una traduzione nostra.

4. *Ibidem*.

porta con sé un elemento di novità non riducibile al “prima”, al punto da segnare esso stesso la separazione, la cesura tra il “prima” e il “dopo”. Quindi, sebbene per un verso il positivismo intenda fare un uso scientifico, “oggettivistico” della categoria di evento, per altro verso, l’evento è precisamente ciò che per antonomasia, in virtù della sua irriducibilità a delle premesse, si sottrae alla «sfera dell’oggettività, non appartiene a un passato in sé che lo storico si accontenta di esumere»⁵. Getta un po’ di luce sulla contraddizione che sembra segnare l’accezione con cui i positivisti guardano all’evento, dissolvendone la portata, la seguente osservazione di Pierre Nora:

Mosso dall’ambizione di trasferire i metodi sperimentali nell’ambito delle scienze sociali, questo gruppo di storici [i positivisti] si è proposto solo di attestare scientificamente un fatto, di ricostruirlo pazientemente per recuperare tutto il passato attraverso una serie di eventi costituiti a loro volta da una raccolta di fatti, e ricondurre la discontinuità di eventi unici alla catena di una causalità continua. È come se i positivisti avessero preso in prestito dal presente il principale degli elementi che dovevano modellare il suo volto, ma per relegare rigorosamente nel passato la sua validità; come se proprio i positivisti, per cui lo storico non doveva essere di nessun tempo e di nessun paese, avessero accusato il colpo del presente, ma per esorcizzare inconsciamente i suoi pericoli accordando all’evento il diritto di cittadinanza solo in un passato inoffensivo⁶.

Il termine che la storiografia positivista fa suo non costituisce un carattere peculiare della sua sola impostazione di pensiero, ma entra a far parte del suo vocabolario, per così dire, sotto la pressione del presente. Tralasciando per un momento il problema relativo alle diverse accezioni in cui il termine “evento” può essere utilizzato, è utile notare che esso comincia a farsi strada in ambito storico in concomitanza con la radicale messa in discussione filosofica dell’intera storia della metafisica che parte da Nietzsche, prosegue con Bergson e Whitehead e

5. C. Romano, *Evento*, in *Enciclopedia filosofica*, volume IV, Bompiani, Milano 2006, pp. 3874-3885, p. 3875.

6. P. Nora, op. cit., pp. 140-141.

trova il suo momento apicale in Heidegger. E, come vedremo, se c'è un termine che funziona come "leva concettuale" atta a scardinare gli assunti dell'ontologia classica è proprio quello di evento. Dalla metà dell'Ottocento ad oggi, l'evento appare sempre più come una nozione guida, come «la punta di diamante di una critica delle grandi teleologie storiche e della pretesa totalizzante che le sottende»⁷.

Ciò che accade nella storia della storiografia è quindi a ben vedere legato a doppio filo alle vicissitudini che hanno travagliato il pensiero filosofico da Nietzsche ai giorni nostri. Dopo secoli in cui la filosofia aveva mostrato scarso interesse per tale nozione, essa si è oggi prepotentemente imposta come una questione nei confronti della quale nessuno può concedersi di fare professione di indifferenza. Basti pensare a filosofi come Derrida e Deleuze, o a coloro che se ne sono occupati e se ne occupano nella forma di una fenomenologia dell'evento in Francia, come Marion, Benoist o Romano. Il fatto che la rivoluzione filosofica che si è consumata nell'ultimo secolo e mezzo abbia coinvolto altre discipline, come per esempio la storia, in un ripensamento radicale dei propri fondamenti e che tutto ciò abbia gravitato in gran parte attorno ad una parola, fa dell'evento una «parola epocale [*mot d'époque*]», che può forse non avere le fattezze e «la consistenza di un concetto; ma neppure deve essere intesa come una semplice parola d'ordine [*simple effet de mode*]. Quando un'epoca si raccoglie così su una parola, e vi si riconosce, occorre in genere vedervi l'indice di una questione [*question*] che le si impone»⁸.

Al di là delle divergenze, anche molto profonde, tra le varie prospettive con cui il tema è stato sviluppato – e di cui il volume rende almeno in parte ragione – emerge la singolare e significativa convergenza nell'uso di uno stesso termine. La nozione di evento, provvista di una indubbia carica polemica, è stata, per dir così, una sorta di cavallo di Troia con cui ad un certo punto

7. C. Romano, op. cit., p. 3874.

8. M. Zarader, op. cit., p. 289, n. 2.

la filosofia, volgendosi verso se stessa, ha fatto il suo ingresso in quell'unitario (o presunto tale) edificio dei saperi che va sotto il nome di ontologia classica o metafisica, per rimetterne in discussione da cima a fondo gli assunti.

2. La questione dell'evento nella filosofia contemporanea

Come si sa, la filosofia si è affermata, a partire dalla instaurazione socratico-platonica, come tentativo di costruzione di un sapere razionale, che non dovesse fare appello per giustificarsi ad elementi della tradizione, mitici o dogmatici, o a qualsivoglia autorità altra da sé. Per questo motivo essa si è imposta in antitesi alla *doxa*, mettendone in questione i fondamenti, facendoli passare al vaglio della ragione, allo scopo di stabilire un sapere certo, capace di mostrare la validità dei propri contenuti, vale a dire di esibire da sé il proprio fondamento. «È corretto chiamare la filosofia scienza della verità»⁹, dice Aristotele nella *Metafisica*. È ciò che ribadirà Husserl più di due millenni più tardi, affermando che «fin dai suoi primi esordi la filosofia ha avanzato la pretesa di essere scienza rigorosa»¹⁰. Il movimento di problematizzazione dell'ovvio, di tematizzazione di quel sapere che potrebbe non divenire mai oggetto di riflessione, proprio della filosofia, ha a che fare con la messa in opera di uno sguardo del tutto particolare. Il *theorein* non è interessato a questo o quell'oggetto particolare, ma all'oggetto considerato *come tale*, astratto dal proprio contesto d'uso e di senso, lavora coi concetti. Scienza universalizzante per definizione, la filosofia non ha di mira le cose concrete, ma gli enti, le cose quanto al loro essere. Tuttavia, il «grande progetto» di una scienza capace di autolegittimarsi mediante la mostrazione dell'evidenza

9. Aristotele, *Metafisica*, Libro II, 993b.

10. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), ora in Id., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Husserliana Bd. XXV, hrsg. von T. Neon, H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987; trad. it. a cura di F. Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, ETS Editrice, Pisa 1990, p. 35.

di cui sarebbe dotato il proprio fondamento ultimo «è entrato in una crisi irreversibile alle soglie dell'epoca contemporanea. L'attività chiarificatrice della ragione, che, mirando a una verità libera da condizionamenti e presupposti indagati, pensava di poter tutto illuminare, si è rivelata un abbaglio»¹¹, almeno nella forma che tale attività ha assunto per tutto quel periodo che va sotto il nome di “storia della metafisica”.

Per entrare nel vivo di una discussione sull'evento, nell'ambito dei seminari di cui qui si raccolgono gli atti, ci siamo proposti di passare attraverso il pensiero di cinque autori – Bergson, Whitehead, Heidegger, Deleuze, Derrida –, affidandone la trattazione rispettivamente a Rocco Ronchi, Luca Vanzago, Roberto Terzi, Federico Leoni e Giorgio Bertolotti. Ci limiteremo, in sede introduttiva, a richiamare le modalità peculiari con cui ciascuno degli autori citati si è accostato all'evento.

a) Bergson, nell'introduzione ad uno dei suoi saggi più famosi, *L'evoluzione creatrice*, lamenta l'incapacità della filosofia di pensare la vita: «in realtà – scrive – avvertiamo distintamente che nessuna delle categorie del nostro pensiero – unità, molteplicità, causalità meccanica, finalità intelligente ecc. – può applicarsi esattamente alle cose della vita». E, poco oltre, aggiunge che «invano cerchiamo di costringere il vivente entro i nostri schemi»¹². Un tale difetto del pensiero filosofico, che nel contesto specifico si riferisce alla filosofia evoluzionista, sarebbe in ultima istanza connesso con il modo in cui la metafisica ha pensato l'essere. L'essere dell'ente, il *come tale* dell'oggetto, ricavato per astrazione, si colloca su un piano statico-analitico. Ci si interdice così l'accesso alla realtà, che è invece essenzialmente movimento. Bergson fa cominciare la metafisica con la resistenza di Parmenide alle obiezioni di Zenone, che mettevano in luce «le contraddizioni inerenti al movimento e al mutamento

11. E. Redaelli, *Evento*, in *Filosofia teoretica. Un'introduzione*, a cura di R. Ronchi, UTET, Torino 2009, p. 21.

12. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1907; trad. it. a cura di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 2.

così come se li rappresenta la nostra intelligenza»¹³. Di qui in poi, la metafisica si sarebbe prevalentemente (se non unicamente) cimentata nel tentativo di superare queste contraddizioni, finendo col «cercare la realtà delle cose al di sopra del tempo, al di là di ciò che si muove e muta»¹⁴. L'inganno contenuto in una simile impostazione consiste nel credere che con «questi schemi», vale a dire con i concetti immobili con cui lavora la filosofia, che possono avere finalità unicamente pratica, «si possa ricomporre il reale»¹⁵.

La gran parte delle aporie della metafisica derivano «dal fatto che confondiamo la speculazione e la pratica, o dal fatto che noi spingiamo un'idea nella direzione dell'utile quando crediamo di approfondirla teoricamente»¹⁶. Il modello preso qui di mira è evidentemente quello aristotelico, dove il mutamento non è altro che il succedersi di accidenti relativi ad una sostanza immobile e dove l'atto è sempre già deciso dalla potenza che lo precede. Che cosa rimane dunque inesorabilmente al di fuori dell'impostazione metafisica? La maggior parte dei filosofi, compresi «quei pochi che hanno creduto al libero arbitrio», «non giungono mai, qualsiasi cosa facciano, a rappresentarsi la novità radicale e l'imprevedibilità»¹⁷. È Deleuze a cogliere bene questo aspetto come la nota dominante del pensiero di Bergson:

Si vede come un tema lirico attraversa tutta l'opera di Bergson: un autentico canto in onore del nuovo, dell'imprevedibile, dell'invenzione, della libertà. Non c'è qui una rinuncia alla filosofia, ma un tentativo profondo e originale di scoprirne il dominio proprio, per arrivare alla cosa stessa oltre l'ordine del possibile, delle cause e dei

13. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1938; trad. it. a cura di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, p. 9.

14. *Ibidem*.

15. *Ivi*, p. 169.

16. H. Bergson, *Matière et mémoire*, in *Id.*, *Oeuvres. Edition du Centenaire*, PUF, Paris 1959, pp. 159-379; trad. it. a cura di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Bari 1996, p. 4.

17. H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., pp. 10-11.

fini. Finalità, causalità e possibilità sono sempre in relazione con la cosa, una volta fatta, e suppongono sempre che «tutto» sia dato¹⁸.

La realtà, perciò, non è mai l'attualizzazione dei suoi antecedenti, l'atto di una potenza, ma *durata creatrice*. In Bergson, come sottolinea bene il contributo di Ronchi, ha luogo un "sollevamento" del cambiamento continuo, indivisibile, eterogeneo e irreversibile ad assoluto: il divenire non è più il divenire *di* un che di stabile e permanente, *di* una sostanza, ma è esso stesso l'assoluto. Se l'apparire, se il divenire mutevole e cangiante del reale è già l'essere, allora si capisce perché nell'impostazione metafisica bergsoniana si apra lo spazio per la novità assoluta: l'evento. Non questo o quell'evento particolari, ma l'evento che è l'accadere, l'apparire stesso della realtà.

b) Di soli due anni più giovane di Bergson, Whitehead, pur essendo a conoscenza del pensiero del filosofo francese, propone per una via autonoma un concezione dell'evento per molti versi assai simile. Matematico di formazione, giunge alla filosofia relativamente tardi, sotto la pressione di preoccupazioni specificamente matematiche e dall'interno della matematica stessa. La critica all'ontologia tradizionale è mossa da Whitehead anzitutto per il fatto che gli sviluppi più recenti dell'algebra collidono con l'imbrigliamento della realtà in quelle categorie. L'obiettivo whiteheadiano consiste quindi nella liberazione della scienza dal paradigma filosofico che inconsapevolmente adotta e che la frena. Vanzago indica nelle nozioni di identità, sostanza e accidente gli elementi portanti di quel dispositivo che si tratta di lasciarsi alle spalle. L'idea di sostanza implica infatti quella duplicazione della realtà tanto inutile quanto dannosa contro cui si scagliava anche Bergson. In linea di continuità con l'impostazione bergsoniana, alla sostanza ari-

18. G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)*, in *Les philosophes célèbres*, a cura di M. Merleau-Ponty, Editions d'Art Lucien Mazenod, Paris 1956; trad. it. a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, *Bergson (1859-1941)*, in *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001, p. 124.

stotelica Whitehead contrappone allora l'evento come effettivo «fattore unitario, che ritiene in se stesso il divenire della natura», come l'«elemento concreto primario che viene fissato nella natura»¹⁹. Il percorso whiteheadiano, dalla matematica all'epistemologia e alla metafisica, gravita attorno al ripensamento del concetto di natura: «è impossibile tener ferma la natura, e intanto contemplarla»²⁰, afferma in uno dei suoi scritti più significativi, smascherando l'inadeguatezza dei concetti della metafisica a rendere ragione del mutamento continuo, del *processo*. La natura non è altro che l'avanzamento creativo della realtà, costituita da eventi, vale a dire da processi irreversibili, inafferrabili nella loro inidentificabilità. A differenza dell'ente come tale, non è infatti possibile «riconoscere un evento, perché, quando è passato, è passato. Potete osservare un altro evento di carattere analogo, ma l'attuale spessore della vita è inseparabile dal suo accadimento unico»²¹. Il passaggio, il processo, è infatti ciò che per definizione resiste all'identificabilità e alla concettualizzazione.

c) La questione dell'evento, in quanto legata alla “fine della metafisica”, raggiunge certamente il suo culmine in Heidegger. Alcune espressioni heideggeriane, peraltro, quali “metafisica della presenza”, “oblio dell'essere”, “differenza ontologica”, insieme alla nozione di *Ereignis*, hanno costituito, grossomodo dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta, una specie di ritornello che qualunque pensatore successivo che non volesse apparire obsoleto non poteva permettersi di ignorare. In termini heideggeriani, non si tratta tanto di pensare “contro” la metafisica o di rovesciarla (questo è ciò che aveva fatto Nietzsche, col risultato di portare la metafisica a compimento senza tuttavia riuscire a prenderne congedo), quanto di rilevarne e decretarne la fine. Il pensiero dell'*Ereignis* si fa strada in Heidegger nel punto di

19. A.N. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge U.P., Cambridge 1920; trad. it. di M. Meyer, *Il concetto di natura*, Einaudi, Torino 1948, p. 56.

20. Ivi, p. 14.

21. Ivi, p. 151.

esaurimento di un'impostazione di pensiero che, per così dire, si era conclusa. Ciò non significa votarsi all'irrazionalismo. Poiché «si parla contro la "logica", si crede che venga avanzata la pretesa di rifiutare il rigore del pensiero, di fare dominare al suo posto l'arbitrio degli istinti e dei sentimenti e di proclamare così come vero l'"irrazionalismo"»²². Ma non si tratta di questo, bensì di «ripensare il *logos* e la sua essenza apparsa all'alba del pensiero»²³, di guardare verso ciò che il pensiero riserva dopo quella bimillenaria e ormai tramontata stagione di oblio e fraintendimenti che è la storia della filosofia. L'essere, che era sempre stato pensato sul modello dell'ente, come presenza, non è più da intendere come qualcosa di determinato, ma come puro orizzonte, come un «nulla *attivo*, caratterizzato da una specifica *motilità*»²⁴:

Pensare propriamente l'essere esige che si abbandoni l'essere come il fondamento dell'essente a favore del dare che gioca nascosto nel disvelamento, cioè a favore dello «*Es gibt*». L'essere, in quanto è la donazione (*Gabe*) di questo *Es gibt*, trova il suo luogo proprio (*gehört*) nel dare²⁵.

Per Heidegger non è più possibile pensare l'essere (quale che sia la figura in cui lo si voglia identificare) come fondamento. Di più: è l'idea stessa di fondamento, di principio primo, di origine ad essere definitivamente abbandonata. È questa una delle ragioni per cui, negli ultimi anni, al termine essere, foriero di equivoci a causa della sua compromissione con la tradizione metafisica, Heidegger preferisce quello di *Ereignis*: «l'essere svanisce nell'*Ereignis*»²⁶. Non «una nuova configurazione dell'essere accanto a quelle che hanno coniato i diversi

22. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, p. 79.

23. Ivi, p. 82.

24. E. Redaelli, *Evento*, cit., p. 24.

25. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 103.

26. Ivi, p. 123.

nomi dell'essere»²⁷, la cui storia è giunta al termine, ma il puro movimento ap-proprianante e dis-proprianante del venire alla luce della fenomenalità, quel ritrarsi che si fa sfondo possibilizzando la manifestazione degli enti, un movimento di cui nulla si può dire. L'Evento «indica il punto cieco della ragione [...]: ciò che non può essere [...] portato a "significato" essendo la condizione che precede e rende possibile ogni significato»²⁸. Se dunque la filosofia nasceva con la pretesa di essere la scienza capace di ostendere da sé il proprio fondamento, ci troviamo ora di fronte ad un fondamento che si ritrae, che letteralmente *non è*. L'impossibilità di dire il fondamento – «cosa resta da dire? Solo questo: l'*Ereignis ereignet*»²⁹ –, come mostra il contributo di Terzi, apre ad una lunga serie di questioni e domande ancora da indagare.

d) «Rimango e voglio rimanere un razionalista, un fenomenologo, [...] vorrei rimanere un fenomenologo in ciò che dico contro la fenomenologia»³⁰. Un'affermazione che non ci si aspetterebbe, forse, da parte di Derrida, un autore che, nel suo infaticabile lavoro decostruttivo, ai margini del discorso filosofico, è stato tra i più acuti critici di tutto l'apparato concettuale e terminologico della metafisica e della fenomenologia stessa. Se, da un lato, nozioni come quelle di origine, soggettività e coscienza, identità, proprietà, pienezza ontologica, autotrasparenza sono state oggetto di una costante, minuziosa e attenta opera decostruttiva, che ne smascherava ogni volta la presunta purezza, la non autosufficienza, dall'altro, la prospettiva derridiana non intende prendere congedo dalle istanze della filosofia e, addirittura, della fenomenologia. Se ne può parlare, al limite,

27. S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger dal kairós all'Ereignis*, Guida, Napoli 2005.

28. E. Redaelli, *Evento*, cit., p. 25.

29. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 125.

30. J. Derrida, *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in *God, The Gift and Postmodernism*, a cura di J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999, p. 75, traduzione nostra.

come di una «fenomenologia dell'*impossibile*», in cui la messa in questione dell'evento si configura come «un ardito esperimento per mostrare che nulla si dà da sé, senza rapporto all'altro, né presentemente “in quanto tale”»³¹.

Quando Giovanna Borradori gli domanda, nel corso di una intervista sull'attentato alle torri gemelle dell'11 settembre, se pensi l'evento nel senso di Heidegger, Derrida risponde di getto: «Senza dubbio»³². Ora, oltre al legittimo sospetto che il tema della discussione – l'«11 settembre», cioè qualcosa di effettivamente accaduto – solleva a proposito di una simile risposta, va sottolineato che è «il movimento tra *Ereignis* ed *Enteignis* quello che soprattutto a Derrida interessa»³³, in uno sbilanciamento che pesa forse più dalla parte dell'*Enteignis*, vale a dire del movimento es-propriante, che del movimento ap-propriante.

Della concezione derridiana dell'evento, di cui si cercherebbe invano una trattazione sistematica, come nota Bertolotti, ci interessa solo sottolineare due elementi. Il primo ha a che fare con l'*impossibile*, il secondo con la scelta dell'«11 settembre». Se «un evento è solamente possibile, non fa che svolgere esattamente le possibilità che sono là e dunque non è un evento»³⁴, scrive Derrida. Affinché si possa parlare di evento occorre che esso sia inanticipabile e imprevedibile, in un certo senso impossibile, irriducibile a condizioni di possibilità: le sue condizioni di possibilità devono essere rovesciate in condizioni di *im*-possibilità. Perciò, solo «quando l'impossibile *si fa* possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). È persino questa,

31. M. Vergani, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 36, corsivo nostro.

32. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 98.

33. C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990, p. 206.

34. J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 13.

irrecusabile, la forma paradossale dell'evento»³⁵. Ad impedirci di confondere l'*impossibile*, che descrive il paradosso delle condizioni di (im)possibilità dell'evento, con il *non possibile*, entra in gioco il secondo elemento, l'attentato alle torri gemelle. Al di là della risposta che Derrida offre nel testo alla domanda se dell'«11 settembre» se ne possa parlare come di un evento oppure no, il fatto stesso che si sollevi l'interrogativo in proposito segna la distanza dalla concezione heideggeriana: l'evento di cui parla Derrida ha a che fare con ciò che accade:

dopo tutto, ogni volta che qualche cosa accade e anche nella più banale esperienza quotidiana, c'è *una parte* d'evento e di singolare imprevedibilità: ogni istante segna un evento, come anche tutto ciò che è "altro", ogni nascita e ogni morte, anche le più dolci e naturali³⁶.

e) Debitore più di Bergson che di Heidegger, Deleuze, soprattutto in *Logica del senso*, si cimenta nella fondazione di una nuova logica che scaturisca dalla nozione di evento. Ciò che qui ci interessa rilevare ha a che fare con un tratto decisivo (benché secondo prospettive differenti e perfino opposte) in tutti i pensatori sin qui considerati, con un aspetto in qualche modo implicato nella questione stessa dell'evento: il suo carattere pre-soggettivo o addirittura a-soggettivo. Assieme alla metafisica, in effetti, cade anche il concetto di soggetto, che in maniera sempre più imponente da Descartes a Husserl si era fatto strada al suo interno. È forse possibile parlare di un soggetto dell'evento, di un soggetto che di diritto precede e registra l'evento che *gli* accade? In un senso trascendentale certamente no, non più, è evidente. Sarebbe il sintomo lampante di un modo ragionare ancora metafisico, ancorato alla figura del fondamento stabile, immobile. Il *primum* è piuttosto l'evento, assolutamente libero da tutte quelle categorie, come passato-futuro o causa-effetto e

35. Ivi, pp. 11-12.

36. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, cit., p. 99.

così via, che trovano il loro senso unicamente in relazione al soggetto che le esperisce.

Nella misura in cui il soggetto, l'«attore», cessa di costituire la prospettiva della filosofia, è l'evento, con le categorie impersonali che porta con sé, a dettare i termini della prospettiva. Il compito dell'individuo, per parte sua, è di saper diventare «figlio dei propri eventi [o degli eventi che fa propri] e non delle proprie opere»³⁷, facendosene carico, una volta che li ha incarnati. In questo senso l'evento, come singolarità assoluta, non ha nessun qui ed ora, poiché il qui ed ora è sempre in riferimento ad un soggetto. L'evento deleuziano è, analogamente alla *durata creatrice* di Bergson e al *processo* di Whitehead, puro *divenire*, libero dalle anguste briglie della logica classica. Non vi sono quindi cose che divengono altro da ciò che erano prima in virtù di questo o quell'evento, ma innanzitutto vi è la *relazione* tra oggetti, in quel *tutto aperto* e cangiante che è il reale, il che delinea i contorni di un quadro che, come suggerisce Leoni, presenta più di un'analogia con quello leibniziano. Per un verso, quindi, il segno indelebile che su di me lascia l'evento che *mi incarna* e che in questo modo duplico in me stesso; per altro verso, il suo carattere eminentemente impersonale e al di sopra o al di là di ogni logica tradizionale: «da un lato, la parte dell'evento che si realizza e si compie; dall'altro, “la parte dell'evento che il suo compimento non può realizzare”»³⁸.

3. Attraverso il linguaggio, i due fronti dell'evento

Non è un caso che la questione dell'evento si sia fatta strada assieme ad un ripensamento radicale del linguaggio e che si possa perciò parlare – in un senso certamente molto ampio, te-

37. G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969; trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 134.

38. Ivi, p. 136.

nendo presente la varietà di prospettive che qui contempliamo – di una *grammatica dell'evento*.

A ben vedere, le coppie sostanza-accidente, potenza-atto e così via, come la credenza che esistano oggetti in sé, al di là del tempo, non sarebbero altro che il riverbero metafisico della struttura della lingua greca, che si fonda sulla coppia soggetto-predicato. Di qui verrebbero quei due errori, anche del senso comune, cui Whitehead dà il nome di *simple location* e *misplaced concreteness*. L'«uso abusivo dell'astrazione»³⁹, che conduce a scambiare l'astratto (oggetto) con il concreto (evento), è pertanto in qualche misura un effetto linguistico. Non sovrapponibile a questa è la critica heideggeriana, i cui termini ci sono certamente più familiari, che attribuisce al valore copulativo che il verbo essere è andato acquisendo in greco l'origine della mistificazione metafisica: «siamo quindi involontariamente portati, quasi non vi fosse altra possibilità, a interpretare l'infinito “essere” a partire dall'“è”»⁴⁰. Alcune delle ragioni per cui il pensiero dell'evento porta con sé un linguaggio caratterizzato da espressioni paradossali, o è spesso accostato mediante una sorta di teologia negativa, sono quindi presto dette: né la singolarità assoluta (in ultima istanza coincidente con la dimensione eventuale del divenire processuale), né il puro significante che non rimanda ad alcun significato (non essendo perciò nemmeno più un significante, dal momento che non esiste significante senza significato) possono essere indicati per mezzo del nostro linguaggio, essenzialmente sostanzialistico. Per la filosofia «il singolo è eternamente *apeiron*»⁴¹, ammoniva Husserl, poiché l'oggetto della sua indagine è la pura essenza. Il linguaggio che tematizza l'evento è pertanto costretto, quale che sia la maniera e la prospettiva, a frequentare i confini delle sue possibilità.

39. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge 1925; trad. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1945, p. 36.

40. M. Heidegger, *Einführung in die metaphysik*, Max Niemayer Verlag, Tübingen 1966; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 1979, p. 101.

41. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 79.

a) I paradigmi che Bergson, Whitehead e Deleuze elaborano a partire dalle suddette ragioni anti-aristoteliche, anti-metafisiche e anti-sostanzialistiche, presentano più di un tratto comune: i termini di *durata*, *processo* e *divenire*, così spesso accostati all'evento, sono in effetti significativamente vicini tra loro. Dal momento che non è certo nelle corde dell'ontologia aristotelica, abitata da «un'idea chiusa di possibilità, possibilità meccanica, senza movimento, inchiodata all'istantaneità del presente»⁴², com'è quindi possibile rendere ragione della natura processuale, mutevole e creativa del reale? Con quale linguaggio, con l'ausilio di quale logica? La proposizione, che il senso comune malato di aristotelismo fa gravitare attorno al soggetto, nel momento in cui ha luogo uno spostamento dell'accento dal soggetto al predicato, diviene proposizione speculativa. Così, al centro della frase, e perciò del pensiero che in essa si fa strada, non è più il soggetto, l'autoidentico, l'omogeneo, bensì il predicato, l'eterogeneo, più capace di restituire l'andamento creativo dell'oggetto del suo discorso. Dal punto di vista logico-linguistico, in una certa tradizione speculativa, che l'assoluto sia concepito come sostanza (questa volta, nel senso spinoziano), monadologicamente, come Soggetto (è il caso di Hegel) o come processo non fa molta differenza: è sempre all'opera un pensiero del divenire. Nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* si trovano infatti le prime straordinarie riflessioni sulla torsione che qualsiasi filosofia che voglia assumere il punto di vista dell'assoluto deve imprimere alle proprie proposizioni: «la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa», poiché «ciò che nella proposizione ha la forma di predicato, è la sostanza stessa»⁴³.

42. P.A. Rovatti, *Un tema percorre tutta l'opera di Bergson...*, introduzione a G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. IX.

43. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 2001 (1960), p. 37.

Se si tratta di vedere il movimento dal punto di vista del movimento o, utilizzando un'espressione verbale, il divenire dal punto di vista del divenire o, finalmente nei nostri termini, l'evento dal punto di vista dell'evento, nell'abbandono della centralità del soggetto è implicato precisamente l'abbandono della centralità della sostanza nel senso di Aristotele, che agisce e patisce senza mai agire né patire. Diremmo, ad esempio: il soggetto X percorre il tratto di strada che va da A a B. Eppure, né esiste anzitutto la sostanza-soggetto X, né si deve confondere il movimento con il tratto di strada, con lo spazio che separa A da B. «Lo spazio percorso è passato, il movimento è presente, è l'atto di percorrere»⁴⁴. Esiste quindi il divenire, il processo, il continuo e creativo differire del reale. L'assoluto è dunque ad un tempo singolarità e differire. Se dal pensiero del soggetto si produce una realtà frammentata, spezzata, già decisa, senza spazio per la novità, dallo spostamento dell'accento sul predicato emerge il pensiero del divenire come *continuum* singolare e irreversibile, senza parti, in quanto mai disponibile nella sua interezza. «Nel complesso l'unità dei molti non è quindi già data, non precede i "molti", non è la sostanza-sostrato di cui i molti (contraddittoriamente) si predicano, ma è un'unità "autopoietica", unità sempre "emergente" e, perciò, sempre sottoposta a "riorganizzazione" (movimento retrogrado del vero). È un'unità che non è, ma che si fa attraverso la differenziazione-attualizzazione di un virtuale»⁴⁵. È per questa ragione che la logica del senso di Deleuze, contrariamente alla logica tradizionale, è una logica in cui gli opposti, lungi dall'escludersi a vicenda, convivono pacificamente e addirittura coincidono.

Vi è allora un ultimo risvolto dell'operazione di superamento del soggetto, legato più alla svolta trascendentale che da Descartes a Husserl ha caratterizzato la modernità che alla

44. G. Deleuze, *Cinéma I – L'Image-mouvement*, Les Edition de Minuit, Paris 1983; trad. it. di J-P. Manganaro, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 2010, p. 13.

45. R. Ronchi, *Teoria critica della comunicazione: dal modello veicolare al modello conversativo*, Mondadori, Milano 2003, p. 35.

metafisica di Aristotele. La prospettiva che emerge chiaramente dalla lettura di Bergson Whitehead e Deleuze vuole infatti collocarsi al di là (o al di qua) di quella rivoluzione epocale a partire da cui il problema della verità è in qualche modo scivolato nel problema della certezza, o dell'autocertezza del soggetto. Assumere il punto di vista dell'assoluto significa anche liberarsi decisamente dall'impostazione trascendentale, per cui la possibilità di parlare dell'assoluto sarebbe limitata a ciò che nella o alla soggettività costituente si manifesta. Termini come percezione o esperienza, in questo quadro, non indicano più il campo entro il quale la natura si rivela, ma, al contrario, un evento interno alla natura stessa. L'evento come accadere processuale del mondo non è relativo ad una soggettività, ma è assoluto o, appunto, l'assoluto. L'assolutizzazione del divenire, in ciò che di comune possiamo riscontrare in questi autori, comporta dunque il superamento della metafisica classica e, insieme al superamento della soggettività trascendentale, l'abbandono di qualsiasi forma di correlazione.

b) Anche in Heidegger, o forse bisognerebbe dire soprattutto in Heidegger, la critica al linguaggio, almeno dalla metà degli anni Trenta in poi, si sviluppa parallelamente al pensiero dell'evento e intende anzitutto mostrare come l'idea corrispondentista della verità trovi il suo radicamento nella struttura del giudizio, ossia nella proposizione di matrice aristotelica. L'uso copulativo del verbo essere sarebbe uno dei maggiori responsabili della nascita della filosofia come metafisica, come ontoteologia. Ciò che Heidegger vuole affermare è che la domanda sulla verità non ha sempre coinciso e in effetti non consiste nella ricerca del fondamento. La verità come disvelamento, come *aletheia*, «non concerne il giudizio espresso studiato dalla logica come problema, ma la manifestazione originaria del senso dell'essere»⁴⁶.

46. C. Sini, *Heidegger e la domanda sul senso dell'essere*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggerini, Marietti, Genova 1991, p. 243.

Prima di dedicarsi alla formulazione di un altro linguaggio o di un'altra logica, però, si tratta anzitutto di prender coscienza della peculiare indisponibilità del linguaggio che, in modo analogo all'*Ereignis*, non è un prodotto o uno strumento nelle mani dell'uomo, pur mantenendo rispetto ad esso un riferimento strutturale: tanto l'*Ereignis* quanto il linguaggio sfuggono al possesso e all'arbitrio umano. L'*Ereignis* «non può più essere oggettivato né come un fatto né come un avvenimento, esso può venire esperito solo come il “donante” nel suo tracciare la *Lichtung* del venire alla presenza degli enti»⁴⁷. In altri termini, con l'*Ereignis* si interrompe quel gioco linguistico per cui qualcosa sta, in quanto segno, per qualcos'altro, poiché «non c'è nulla, al di fuori dell'*Ereignis*, cui l'*Ereignis* possa essere ricondotto, in base a cui esso possa essere spiegato. L'*Ereignen* non è il risultato (*Ergebnis*) di qualcosa d'altro: esso è, al contrario, la Donazione (*Die Er-gebnis*)»⁴⁸. La barratura a croce da un certo momento in poi apposta sulla parola essere, se si pensa anche alla lettura che ne farà poi Derrida nella *Grammatologia*⁴⁹, vuole identificare precisamente quella dinamica per cui «l'essere non può essere il significato di un significante, perché non c'è parola che lo possa dire; tanto che se lo dico, subito mi pento di averlo detto e sono costretto a barrarlo»⁵⁰. Chi porta in un certo senso ai suoi limiti il discorso heideggeriano è quindi Derrida, le cui descrizioni dell'evento non possono mai rispondere alla domanda “che cos'è?”, essendo questa la domanda metafisica

47. S. Gorgone, op. cit., p. 173.

48. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, *Gesamtausgabe*, vol. XII; trad. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 203.

49. «Questa barratura è l'ultima scrittura di un'epoca. Sotto i suoi tratti si cancella, rimanendo leggibile, la presenza di un significato trascendentale. Si cancella restando leggibile, si distrugge mentre si dà a vedere l'idea stessa di segno. In quanto de-limita l'onto-teologia, la metafisica della presenza ed il logocentrismo, quest'ultima scrittura è anche la prima scrittura» (J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Dalmasso, *Della Grammatologia*, 1969, Jaca Book, Milano 1998, p. 44).

50. C. Sini, op. cit., p. 245.

per eccellenza. L'evento non trova spazio all'interno dell'apparato concettuale dell'ontologia, è rispetto ad essa *esteriore* e irriducibile: «rimozione dell'esteriorità, della traccia, questa è la strategia della metafisica, l'unica strategia che può consentire a tale metafisica di cancellare le tracce della propria origine e imporsi come metafisica della presenza e del proprio»⁵¹.

Da un lato, quindi, il pensiero dell'evento non ha a che fare con il tentativo di trovare nuovi modi per dire l'essere. Ogni figura del fondamento, decentrata in se stessa, trae ora la propria origine da un altrove che, ormai impensabile in termini di presenza, «si scarta dall'opposizione presenza-assenza (presenza negata) con tutto ciò che essa implica»⁵². Dall'altro, il modo – forse, rispetto a quello appena visto in Bergson, Whitehead e Deleuze, non così dissimile nelle sue istanze – in cui è sviluppata la decostruzione della soggettività trascendentale conduce a ben altri risultati. Se è vero infatti che l'*Ereignis* ha un carattere indubbiamente pre-soggettivo, è altrettanto vero che, com'è noto, è anche l'evento della reciproca coappartenenza di essere e uomo. Leggendo Heidegger alla luce del suo debito nei confronti di Husserl, si può infatti arrivare a pensare alla coappartenenza uomo-essere segnata dall'*Ereignis* come ad un modo, benché in un contesto concettuale ormai distante, di ripensare e radicalizzare l'intenzionalità dell'ultimo Husserl, vale a dire l'«a-priori universale della correlazione»⁵³ così come è presentato nella *Crisi*. Del resto, basta pensare ad alcune delle più note espressioni legate all'*Ereignis*, come ad esempio il “venire alla luce” o il “venire alla presenza della fenomenalità”, per accorgersi che il riferimento all'uomo, pur

51. M. Vergani, op. cit., p. 59.

52. J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1974, p. 126.

53. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Net, Milano 2002, p. 292, n. 13.

accuratamente svestito degli abiti trascendentali, non è mai perso. E, in questo senso, nemmeno Derrida intende liberarsi delle istanze fenomenologiche. Le analisi derridiane sull'evento come l'impossibile non vogliono avere un carattere evocativo, metaforico o poeticheggiante, esse intendono al contrario rispondere ad esigenze fenomenologiche: a che condizioni *si dà* evento? Solo se le sue condizioni di possibilità si rovesciano in condizioni di *impossibilità*. In questo quadro, il soggetto, per quanto decostruito da cima a fondo, non è mai scavalcato.

Abbiamo dunque individuato almeno due fronti aperti dalla questione dell'evento. In una battuta, diremo che se il primo, inaugurato da Bergson, Whitehead e Deleuze, si colloca al di fuori del solco della fenomenologia, nella direzione di un "realismo speculativo" che rigetta in blocco la svolta cartesiana e la differenza tra essere e apparire, il secondo resta all'interno della tradizione fenomenologica. Sul primo fronte, l'abbandono della sostanza aristotelica ha di mira più la rottura definitiva con il riferimento alla misura umana che la messa in crisi del fondamento come tale. Seguendo Heidegger e Derrida, invece, ci si lascia alle spalle la metafisica del fondamento secondo una prospettiva che non rinuncerà mai a quel portato epocale della modernità, magistralmente espresso nella fenomenologia, che consiste nella correlazione.

4. L'evento, un ritorno?

Per quanto possa apparire paradossale, è proprio all'interno del pensiero greco – di un certo pensiero greco – che si può individuare la prima fioritura di un pensiero dell'evento. Il dato curioso, di cui non è superfluo anche solo prendere nota, consiste nel fatto che, se si segue il filo dei manuali di storia della filosofia, prima che in Nietzsche, Bergson e Whitehead, una tematizzazione corposa dell'evento la si trova solo negli stoici. Ma, come si sa, il quinto secolo avanti Cristo è anzitutto il

secolo di quella forma di pensiero che si esprime nella tragedia. Quando la filosofia comincia ad imporsi, infatti,

deve legittimarsi *contro* i più convalidati discorsi del tempo, e la tragedia rappresenta proprio il culmine di ciò che è già stato convalidato. Così il teatro delle idee sfida il teatro della tragedia – lo si vede soprattutto in Platone – e sempre da allora ciò che sembra essere stato perduto, o esiliato, dall’orbita di quel che la filosofia può “vedere” è precisamente quel che si trova o si vede nella tragedia greca. Direi che questa “espulsione” della tragedia getta i semi del suo necessario – o “destinale” – ritorno⁵⁴

Comprendere in che consista la tragedia non significa semplicemente riprendere i testi di Eschilo, Sofocle e Euripide che ci sono pervenuti e studiarli minuziosamente, ma in primo luogo cercare di capire che cosa accadesse nella rappresentazione della tragedia, a quale tipo di esperienza desse luogo e quale forma di pensiero, se così si può dire, portasse ad espressione. Trattandosi di qualcosa che «non può essere dischiuso – almeno originariamente – nel linguaggio del concetto»⁵⁵, ci aiuta a compiere qualche passo in questa direzione una breve sosta sull’esperienza della *mimesis* da cui e con cui nasce il teatro. Col teatro la poesia non è più recitata da un interprete che mantiene da essa una certa distanza per un pubblico che rimane distaccato, in ascolto. Nell’immedesimazione totale di tutti i soggetti coinvolti che nel teatro accade, queste distanze sono letteralmente polverizzate, fuse nel tutt’uno di un evento in cui interprete, poesia e pubblico non costituiscono più – o non costituiscono ancora – tre poli distinti.

In questa prospettiva il tratto originario della *mimesis* risiederebbe nell’effetto di spersonalizzazione e spossessamento che produce, e nel momento del suo sorgere indicherebbe la possibilità di produrre un «effetto» di immedesimazione tale che fruitore, attore e evento

54. D. Schmidt, *La filosofia e il pathos della tragedia* <<http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=106>>.

55. *Ibidem*.

rappresentato perdano la loro identità e vivano in unità nello spazio aperto della rappresentazione⁵⁶.

Il tipo di conoscenza che accade nella partecipazione alla tragedia non ha nulla a che vedere con l'apprendimento di una morale che si può ricavare al termine di un discorso – o anche di una storia ben orchestrata nella sua trama –, che portasse a questa o quella conclusione a riguardo di questo o quel tema. La famosa formula eschilea del *pathei mathos* fa riferimento ad un genere di conoscenza che non ha bisogno dell'elaborazione concettuale dell'intelletto per essere recepita e sedimentarsi. Non c'è lavoro analitico, non c'è *medium*, non occorre alcuna spiegazione: qualcosa accade come un tutto di cui ognuno è parte prima ancora di scoprirsi come individuo separato. Così come, da un lato, gli attori sulla scena non interpretano dei personaggi, ma, per così dire, sono quei personaggi, dall'altro lato, il pubblico non assiste ad uno spettacolo, ma è parte integrante della scena.

Il rinvio che l'immagine arcaica è in grado di operare con ciò che in essa è rappresentato, non essendo regolato dalla legge della somiglianza e dell'imitazione, non nasce strutturalmente per essere *analogon*, ma per essere *symbolon*: esso [...] riesce solo se produce un effetto di spersonalizzazione e di lacerazione della membrana che ordinariamente separa identità del rappresentato e alterità del rappresentante. Già nel significato di *mimesis* come evento dell'immedesimazione che coinvolge le tre dimensioni della rappresentazione, cantore – rappresentato – fruitore per sortire un effetto pedagogico e rituale che si realizza a livello simbolico l'atto rappresentativo deve incrinare un'identità e divaricare al suo interno due dimensioni penetrantisi: l'identità e l'alterità, la presenza e l'assenza, la verità e la parvenza⁵⁷.

56. A. Le Moli, *Mimesis e ripresentazione. Dal platonismo all'ermeneutica*, in AA. VV., *Ermeneutica e filosofia antica*, a cura di F. Trabattoni e M. Bergomi, Cisalpino, Milano 2012, pp. 35-62, p. 52.

57. *Ibidem*.

È questo un primo senso in cui è possibile parlare di evento a proposito della tragedia greca: l'accadimento di qualcosa che non si fa comprendere tramite il rinvio ad altro, al suo significato, ma che si impone con la sua potenza travolgente da se stessa e insieme col contributo di tutta la *polis*.

Facciamo ora un passo ulteriore con l'ausilio di un celebre esempio: l'Edipo re di Sofocle. Cosa accade nell'Edipo re? Per rispondere, saremmo in prima battuta tentati di raccontare la storia di Edipo, dal suo arrivo a Tebe fino all'esilio. Ma c'è un altro modo di rispondere, che non individua più in Edipo il reale protagonista della tragedia, ma in qualcosa d'altro.

Se il protagonista fosse Edipo, avremmo un soggetto ben definito che compie, essendone o meno il responsabile, una serie determinata di atti fino a scoprirsi, nel volgere di un sol giorno, l'autore del male contro cui si sta battendo. Nella cornice tragica, però, l'azione e l'uomo tragici «si profilano non come delle realtà che si potrebbero circoscrivere e definire, delle essenze, per dirla con i filosofi del secolo seguente, ma come dei problemi che non comportano risposta, degli enigmi i cui doppi sensi restano incessantemente da decifrare»⁵⁸. Il significato delle azioni dei soggetti tragici – si domanda Vernant – «non rimane in gran parte oscuro a colui stesso che le commette, di modo che non è tanto l'agente a spiegare l'atto, ma piuttosto l'atto che, rivelando, a cose fatte, il suo senso autentico, ricade sull'agente, chiarisce la sua natura, svela ciò ch'egli è e ciò che ha realmente compiuto a sua insaputa?»⁵⁹. Da osservazioni di questo tenore, che in se stesse esprimono qualcosa di ben noto a chiunque conosca la tragedia, si è spesso soliti scivolare, quasi si trattasse di una naturale conseguenza, nella posizione di un altro problema, espresso sotto forma di interrogativo: il sogget-

58. J-P. Vernant, *Il soggetto tragico: storicità e transtoricità*, in Id., P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, Éditions La Découverte, Paris 1986; trad. it. di C. Pavanello *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 2001, p. 71.

59. J-P. Vernant, *Edipo senza complesso*, in Id., P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, F. Maspéro, Paris 1972; trad. it. di M. Rettori, in J-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, p. 67.

to tragico è libero o necessitato a compiere ciò che compie? Poteva o non poteva agire diversamente? Se, tuttavia, si tiene conto del fatto che nella tragedia l'«aspetto di inchiesta sull'uomo, come agente responsabile, ha solo valore di contrappunto in rapporto al tema centrale»⁶⁰, c'è ancora da riflettere sulla centratura, sull'adeguatezza di tale domanda, prima di impegnarsi a trovare una risposta. Si tratta cioè di comprendere chi sia il protagonista, quale sia il tema.

Ciò che nell'evento tragico dell'Edipo re accade non è la semplice narrazione della storia di Edipo, ma l'incrociarsi e il rovesciarsi l'uno nell'altro del discorso umano e del discorso divino. Quando Edipo, in apertura, dichiara che sarà lui stesso a fare luce sulla vicenda della peste a Tebe – *ego phano*⁶¹ –, sta ospitando in se stesso, ad un tempo uniti nel detto di una sola frase, ma ancora separati, il discorso umano e quello divino. L'espressione edipica è suscettibile di una doppia traduzione a seconda che si tratti del punto di vista dell'uno o dell'altro discorso: «son io che metterò in luce il criminale – ma anche: scoprirò me stesso criminale»⁶². Così, lo stesso Edipo che è all'inizio *isoumenos theois*⁶³, pari agli dei, finisce per essere *isa kai to meden*⁶⁴, uguale al nulla. Il che non va letto in senso cronologico, come il passaggio da uno stato ad un altro, ma piuttosto come l'evento dell'incrociarsi dei due discorsi, in una tensione destinata a rimanere tale.

Spingendo questa lettura dalla parte del discorso divino, la colpa di Edipo ci appare come «il rovescio della potenza soprannaturale che si è concentrata in lui per perderlo»⁶⁵. Si potrebbe dire che non c'è alcun Edipo prima di quell'evento di rovescia-

60. Ivi, p. 70.

61. Sofocle, *Edipo re*, 132.

62. J-P. Vernant, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re*, in Id., P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, cit., p. 95.

63. Sofocle, *Edipo re*, 31.

64. Ivi, 1187-88.

65. J-P. Vernant, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re*, cit., p. 98.

mento, non c'è nessun Edipo che, dall'essere sovrano venerato dai tebani, si trova poi a cadere in disgrazia fino a richiedere per se stesso l'esilio. Di più: sotto questo profilo, se l'aporia tra libertà e necessità è destinata a non trovare soluzione, è perché la domanda è della filosofia, non della tragedia. Se Edipo fosse libero o meno è la domanda del filosofo che, rileggendo la tragedia sotto la lente del principio di non contraddizione, pensa alla convivenza di libertà e necessità come alla riunione di termini inconciliabili⁶⁶. Ma «Aristotele, che elabora una teoria razionale dell'azione sforzandosi di distinguere più chiaramente i gradi di impegno dell'agente nei suoi atti, non sa più cosa siano la coscienza e l'uomo tragici: essi appartengono per lui a un'epoca trascorsa»⁶⁷. Spingendo nella direzione del discorso umano, vediamo lo stesso evento dal punto di vista dell'uomo, che è ad esso esposto e perfino abbandonato. Così, nell'Edipo re, attraverso la figura di Edipo accade anche la messa in scena della condizione umana.

L'evento del confluire, o dell'emergere da una sola sorgente del discorso divino e di quello umano è il vero protagonista, ciò che accade nella tragedia. In questo secondo senso in cui abbiamo evidenziato la possibilità di parlare di evento a proposito della tragedia, il punto di vista non è ancora né quello del dio, né quello dell'uomo, ma è portata ad espressione la profonda unità di un mondo fluido quanto instabile in cui queste separazioni, almeno alla maniera in cui siamo soliti guardarle, non sono ancora avvenute. Con l'avvento della filosofia, questo mondo viene allontanato come tale e quindi ricompreso in termini razionali, tanto da Aristotele quanto dagli stoici. L'unità di discorso umano e discorso divino si rompe e, se in Aristotele troviamo l'assolutizzazione del discorso umano, negli stoici troviamo l'assolutizzazione del discorso divino, ormai svuotato della sua dimensione religiosa e ridotto a discorso sulla pura motilità di un destino necessario, di cui l'uomo è in balia e che

66. Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1458 a 26.

67. J-P. Vernant, *Edipo senza complesso*, cit., p. 68.

si manifesta nella singolarità degli eventi, da intendersi qui in un senso ancora diverso.

Sotto lo sguardo dei greci questo mondo fluido ed ambiguo di concetti trasposti e di simboli si scinde e si fissa nella singolarità univoca delle figure: i sensi traslati cadono, la molteplicità delle rappresentazioni si fa molteplicità delle sostanze. Per la prima volta le cose escono dalla sfera magica dell'evento, s'elevano dalla dispersione e dall'instabilità degli accidenti all'unità immobile dell'essere [...]. È il mondo delle forme che sorge, e con esse appare per la prima volta lo spazio, separato dal tempo, nel cui flusso l'evento lo trascina e col quale l'esperienza esistenziale e la mentalità primitiva lo confondono, lo spazio come limite della forma che lo crea, e fuori della quale esso è nulla, quello che noi conosciamo dell'arte greca e che sarà definito da Aristotele, lo spazio "in cui il mondo", come egli dice, "è quanto alle sue parti e non è quanto al tutto" [...]. La realtà è esorcizzata: la trama delle relazioni simpatetiche, sulle quali opera il magico, si rompe, i regni della natura si dividono, i movimenti e le forze rientrano nei limiti delle grandezze: [...]: le potenze abbandonano la sfera delle cose visibili, che s'apre al dominio dell'uomo [...]: dal ciclo dell'evento si staccano gli dei della forma⁶⁸.

Così l'evento – termine con cui Diano propone di tradurre la parola greca *tyche* – non trovando più un posto proprio all'interno del mondo delle forme, viene da Aristotele ripreso come quel fatto che, non necessitato da nulla, può irrompere nell'esistenza dell'uomo e produrre «un capovolgimento completo della vita»⁶⁹. L'evento si modula qui come «*tyche-caso*»⁷⁰. Sebbene nella *Fisica* Aristotele distingue tra *automaton*, cieco caso che riguarda il mondo della *physis*, e *tyche*, relativa invece al mondo di quell'ente capace di prefiggersi dei fini che è l'uomo, i due termini appartengono in ultima analisi al medesimo genere, in quanto «tutti gli eventi che non accadono in vista del fine e si sottraggono alla necessità della forma hanno come ultimo

68. C. Diano, *Forma ed evento*, Neri Pozza, Venezia 1952, pp. 57-58.

69. Aristotele, *Etica nicomachea*, 1100 a 25.

70. C. Diano, op. cit., p. 25.

principio il nulla e si producono “da sé”⁷¹. Il che, ovviamente, non esclude che ciò che accade possa essere dall’uomo ricompreso in vista dei propri fini, anche modificandoli, venendo così dotato di un senso.

Diverso è il discorso per gli stoici, per cui è più opportuno parlare di «*tyche*-destino»⁷². Il perno attorno a cui ruota il pensiero degli stoici non è la forma, ma l’evento come «momento di un processo che si chiude nel ciclo, un verbo del discorso divino»⁷³ senza connotazioni di valore: «gli eventi sono necessari e questa necessità è provvidenza: ogni evento è un bene? Non in sé, ma nella connessione con gli altri. In sé non è bene né male, è un fatto». Il singolo è ciò che esiste, il resto è un’aggiunta superflua dell’uomo, il contingente è necessario e assoluto, parte di un ciclo provvidenziale di cui non si è padroni. Se si pensa alla differenza tra la logica aristotelica e quella stoica si comprende ancora meglio: «forma e contemplazione di forma il dio di Aristotele, e *theoria*, contemplazione di forme, la scienza; evento e concatenazione ciclica e provvidenziale d’eventi il dio degli stoici, e ragione o discorso d’eventi la scienza, *logos*: da un lato il sillogismo categorico della forma che ignora gli eventi, dall’altro il sillogismo ipotetico dell’evento che ignora le forme»⁷⁴.

Mettendo a frutto questo rapido accenno al mondo della tragedia greca, possiamo allora conclusivamente introdurre l’ipotesi che non sia un caso se al punto di esaurimento della storia della metafisica irrompe nella scena qualcosa come l’evento. Se la filosofia si era affermata prendendo le distanze dal mondo dell’“altra della Grecia”, la Grecia dell’evento, nel lavoro di incessante autocritica che si è sviluppato nell’ultimo secolo, ha sentito l’esigenza di riappropriarsene, di ritornarvi sopra, di ricomprenderla. Certo, i termini non possono più

71. Ivi, p. 24.

72. Ivi, p. 26.

73. Ivi, p. 36.

74. Ivi, p. 17.

essere quelli della tragedia, sono quelli della filosofia, ma si può leggere l'irruzione dell'evento nella scena filosofica da Nietzsche ad oggi come il ritorno, nella filosofia, di ciò da cui la filosofia per imporsi aveva preso le distanze, come il riemergere dell'altra origine dell'Occidente. L'evento, il punto di resistenza al linguaggio del concetto, indifferente al principio di non contraddizione, l'indefinibile per definizione, il fiume carsico della storia della filosofia ritorna oggi ad interrogarci, non tanto per farci ripiegare su noi stessi, ma per consentirci di guardare in avanti con una rinnovata e più profonda coscienza della nostra origine.

Hölderlin si riferiva alla "vitalità orientale" dell'antica Grecia. Egli, come Nietzsche, Heidegger e altri ancora, ha mostrato che il mondo greco – specialmente la tragedia greca – è più oscuro, più ricco, più strano e meno "occidentale" di quanto fossimo propensi a credere. Prendere consapevolezza di ciò significa comprendere che la propria cultura conserva qualcosa di strano e persino di estraneo che non abbiamo ancora compreso e che anzi costituisce la storia effettiva delle nostre radici. [...] Non si può «saltare oltre la propria ombra»; noi traiamo il nostro pensiero dalle storie, dai linguaggi e dai presupposti che abbiamo ereditato. Volgersi criticamente alle radici di quelle eredità, non per rispolverarle ma per comprenderle meglio, significa – credo – aprire una relazione più progressista con la propria cultura e il proprio tempo⁷⁵.

Michele Di Martino

75. D. Schmidt, op. cit.

Prima della coscienza

Evento, materia e percezione nella filosofia di Bergson

ROCCO RONCHI

SOMMARIO: 1. Il paradigma della correlazione e le due accezioni del Fuori, 41 – 2. Il materialismo bergsoniano, 44 – 3. L'immagine in sé, 46 – 4. La riduzione bergsoniana, 51 – 5. L'evento in Bergson, 52 – 6. La teoria della percezione, 54 – 7. Il dispositivo fotografico della coscienza, 57 – 8. Cinema e filosofia, 61 – 9. Bazin: l'ontologia dell'immagine fotografica, 62 – 10. Pasolini: il cinema come lingua scritta della realtà, 64 – 11. Benjamin: l'inconscio ottico, 65 – 12. Conclusione: la terza via tra fenomenologia e realismo ingenuo, 67.

1. Il paradigma della correlazione e le due accezioni del Fuori

In effetti, prima della coscienza non c'è altro che la coscienza. Sarebbe una forma di intollerabile ingenuità immaginare un *prima* della coscienza che fosse causa, condizione della coscienza stessa. Quando si parla di “prima della coscienza” si fa riferimento ad un *prima* che è ancora coscienza. Si tratta allora, a partire da Bergson, di considerare ciò che è prima della coscienza declinata come intenzionalità, ossia ciò che viene prima della correlazione coscienza-mondo, prima di quel principio correlazionale che da Kant in poi ha caratterizzato la modernità filosofica e che ha in qualche modo interdetto ai moderni, una volta per tutte, la possibilità di una scienza speculativa dell'assoluto, liquidandola come metafisica. L'assioma della modernità che cercheremo di tematizzare è a nostro avviso rintracciabile nel principio generale della correlazione soggetto-oggetto –

o, detto altrimenti, uomo-essere –, che ha trovato espressione in tutte le parole chiave del pensiero moderno e del pensiero contemporaneo, dalla sintesi *a priori* kantiana all'intenzionalità husserliana, dal *Dasein* del primo Heidegger all'*Ereignis* del secondo, fino alla nozione di segno e interpretazione dell'ermeneutica contemporanea. In tutte queste espressioni, cosa viene detto? Cosa è detto nella sintesi *a priori* di Kant come nella nozione husserliana di intenzionalità? Cosa è detto nel concetto heideggeriano di *Ereignis*? È detta sempre la correlazione, la correlazione coscienza-mondo come fondamento oltre il quale non si può risalire. È detta la correlazione come presupposto incircoscivibile e sempre in atto, sempre “fungente” – direbbe il fenomenologo.

Questo principio generale della correlazione ha trovato una delle sue formulazioni più felici in una frase di Sartre: «La coscienza e il mondo sono dati nello stesso momento: per sua stessa essenza, il mondo è, insieme, esterno alla coscienza e relativo ad essa»¹. Sartre vuole chiarire cosa significa intenzionalità a un pubblico che ancora non aveva la familiarità col lessico husserliano che possiamo avere noi oggi. Quello enunciato da Sartre è, per dirla un po' provocatoriamente, il nostro dogma, il *dogma moderno per eccellenza*: la coscienza intesa come intenzionalità, come *trascendenza attiva*. Con l'espressione “trascendenza attiva” si fa riferimento proprio all'atto del trascendersi, all'atto del rivolgersi *fuori*, un atto che – come Sartre mostra molto bene – è assolutamente “de-sostanzializzato”. Non c'è insomma “qualcosa” che si trascende: la coscienza è piuttosto l'atto stesso del trascendersi. Sartre, per descrivere questa dinamica, usa l'espressione «*s'éclater vers*», «esplosione verso»². Verso dove? *Fuori*, verso il *fuori*. Anzi, non è nemmeno una sola esplosione, Sartre ci invita ad immaginare «una serie

1. J-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*, in «Nouvelle Revue Française», 304, 1939, pp. 129-131; trad. it. a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 139-143, p. 140.

2. *Ibidem*.

organizzata di esplosioni che ci strappino a noi stessi, che non lascino neppure a un “noi stessi” l’agio di formarsi dietro di esse, ma che ci gettino invece al di là, nella polvere arida del mondo, sulla dura terra, tra le cose». La coscienza – continua Sartre in questa sua bella descrizione dell’intenzionalità – «non ha un “di dentro”. La coscienza altro non è se non il fuori di se stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza, che la fanno coscienza»³.

Un antico commentatore di Sartre ha osservato che in queste pagine egli mette in opera una sorta di “de-borghesizzazione” della coscienza. Essa non sarebbe più una proprietà privata, ma fuori, là fuori, nel mondo. Il nostro parere, tuttavia, è che tale “de-borghesizzazione” andrebbe radicalizzata ulteriormente, ed è a questo scopo che chiameremo in causa Bergson. La questione che crediamo si debba porre oggi consiste proprio nella problematizzazione di questo “fuori” verso il quale la coscienza intenzionale ci farebbe esplodere. Il “fuori” al quale accediamo attraverso la coscienza intenzionale è in realtà un «fuori *claustrale*, un fuori nel quale è sensato sentirsi reclusi»⁴. C’è una strana “claustrofobia del fuori”. Questo fuori al quale siamo assegnati dalla coscienza in quanto intenzionalità è infatti un fuori che è sempre relativo a noi, è sempre *per noi*. Ecco perché la “de-borghesizzazione” della coscienza – che consiste in un attacco alla categoria della proprietà privata anche in ambito epistemologico – operata da Sartre non è forse così radicale come sembrerebbe e come Sartre stesso pensava.

«Può darsi, effettivamente, che i moderni – ha scritto Quentin Meillassoux nel suo *Après la finitude* – abbiano l’oscura sensazione di aver irrimediabilmente perso il *Grande Fuori*, il Fuori *assoluto* dei pensatori precritici: quel fuori che non era affatto relativo a noi, che era dato come indifferente al suo

3. Ivi, p. 141.

4. Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de contingence*, Seuil, L’ordre philosophique 2006; trad. it. a cura di M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 20, trad. leggermente modificata.

stesso darsi, per essere solo ciò che è, esistente tale e quale in se stesso, che noi lo avessimo fatto oggetto dei nostri pensieri o meno; questo Fuori che il pensiero poteva percorrere con la sensazione giustificata di trovarsi in una terra straniera – di essere, stavolta, interamente altrove»⁵. Il dogma moderno della correlazione coscienza-mondo ci interdice esattamente questo «*Grande Fuori*».

2. Il materialismo bergsoniano

Veniamo allora a Bergson. Il nostro titolo recita: *Prima della coscienza*; poi prosegue: *Evento, materia, percezione nella filosofia di Bergson*. Considereremo anzitutto il *materialismo* di Bergson, sebbene la parola “materialismo”, nella *vulgata* dell’interpretazione bergsoniana, possa sembrare fuori posto. Eppure, il *prima della coscienza* come correlazione, ciò che è veramente *fuori*, il «*Grande Fuori*» è precisamente ciò che Bergson chiama “materia”. Naturalmente, questa materia, pur non essendo altro che coscienza poiché – come abbiamo detto in apertura – prima della coscienza non può esservi che la coscienza stessa, è una coscienza d’altra natura rispetto alla coscienza-intenzionalità. Si tratta di una “coscienza virtuale”, infinita, di una coscienza che non è *autocoscienza*. Potremmo dire che *prima c’è* una percezione che non è appercezione, prima della coscienza-intenzionalità *c’è* una coscienza che prescinde dall’unità formale e materiale dell’*ego*; *c’è* una coscienza senza testimone, come una sorta di spettacolo senza spettatore. È quanto ci presenta Bergson in uno dei testi più affascinanti dell’intera storia della metafisica occidentale, vale a dire il primo capitolo di *Materia e memoria*. È un testo difficilissimo, a dispetto della nomea che Bergson aveva di filosofo limpido.

Ci troviamo quindi al cospetto del paradosso di una coscienza che non è intenzionalità, che non è trascendenza, non è l’atto

5. *Ibidem*, trad. leggermente modificata.

del trascendersi verso il fuori in quanto è fondamento, condizione di possibilità della coscienza-intenzionalità: ciò che Bergson chiama materia è, per così dire, una coscienza *più vecchia* della coscienza intenzionale. È una coscienza che – per usare la terminologia di Sartre – non esplose fuori, ma è *già da sempre il fuori*. Anzi, rispetto al *furi* rappresentato da questa coscienza originaria o *assoluta*, la coscienza in quanto autocoscienza, in quanto intenzionalità, è il *dentro*, è una sorta di piega riflessiva di quel fuori. Per dirla ancora alla maniera di Sartre, ma mutando il senso di ciò che scriveva nel suo saggio sull'intenzionalità, si potrebbe dire che questa coscienza-materia non è là fuori presso l'albero, là fuori nella polvere, poiché è l'albero, è la polvere.

Questa materia-coscienza è qualcosa di simile ad un grande piano di luce che non ha bisogno per sussistere come tale di un testimone che la osservi. Per chiarire il senso del materialismo di Bergson, vorrei citare un passo di Gilles Deleuze, tratto da uno dei suoi testi i più ferocemente bergsoniani, *Cinema 1. L'Immagine-movimento*, in cui sembra commentare proprio quei passi di Sartre sulla coscienza come trascendenza. Deleuze marca molto bene la differenza tra la coscienza-intenzionalità e la coscienza come è intesa da Bergson nelle pagine di *Materia e memoria*. Nel materialismo bergsoniano egli individua infatti «una rottura con tutta la tradizione filosofica, che poneva la luce piuttosto dalla parte dello spirito, e faceva della coscienza un fascio luminoso che traeva le cose dalla loro nativa oscurità. La fenomenologia partecipava ancora pienamente di questa tradizione antica; solo che, invece di fare della luce una luce di interno, l'apriva sull'esterno, un po' come se l'intenzionalità della coscienza fosse il raggio di una lampada elettrica (“ogni coscienza è coscienza *di* qualche cosa. . .”). Per Bergson, è tutto l'opposto. Sono le cose a essere luminose di per se stesse, senza nulla che le rischiarì: ogni coscienza è qualche cosa, si confonde con la cosa, cioè con l'immagine di luce»⁶. Se la tesi di fondo

6. G. Deleuze, *Cinéma I – L'Image-mouvement*, Les Edition de Minuit, Paris 1983; trad. it. di J-P. Manganaro, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 2010, p. 79.

della fenomenologia afferma che la coscienza è coscienza *di* qualche cosa, quindi, in Bergson la coscienza è qualcosa. E vedremo che si tratta di qualcosa di simile ad una fotografia, una «foto già presa e scattata in tutte le cose e per tutti i punti, ma “traslucida”»⁷. Ha luogo qui un rovesciamento dello schema tradizionale che metterebbe la luce dalla parte del soggetto, intendendo l’oggetto come qualcosa di opaco che la luce della coscienza renderebbe in qualche modo significativo. Anche la più radicale interpretazione dell’intenzionalità di Husserl, quella di Sartre, continua a pensare in questo modo. In Bergson vale invece il contrario: la parte opaca ricade tutta dalla parte del soggetto.

Per articolare in maniera più precisa il discorso sul materialismo bergsoniano e sulla concezione bergsoniana dall’evento – di un evento non più pensato come luogo della correlazione, ma vergine dalla correlazione –, occorre partire dalla definizione che Bergson dà della materia. Scrive Bergson – ed il passaggio è corsivizzato, il che indica il suo valore di definizione, di definizione in senso spinoziano, di definizione che deve costituire una premessa assiomatica del discorso –: «*Chiamo materia l’insieme delle immagini, e percezione della materia queste stesse immagini riferite all’azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo*»⁸. Il seguito del presente contributo consisterà in un commento scandito in due tempi a questa proposizione.

3. L’immagine in sé

Partiamo dalla definizione di materia come «*l’insieme delle immagini*». Si tratta di una definizione molto problematica, che ha posto non pochi problemi ai lettori fin dalla prima apparizione del testo. Bergson stesso, infatti, consapevole di quanto

7. *Ibidem*.

8. H. Bergson, *Matière et mémoire*, in Id., *Oeuvres*. Edition du Centenaire, PUF, Paris 1959, pp. 159-379; trad. it. a cura di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Bari 1996, p. 17.

fosse stata ellittica la presentazione di questa nozione nell'opera originaria, nella prefazione alla settima edizione di *Materia e memoria* dichiara che il proprio tentativo è quello di considerare la materia «prima della dissociazione che l'idealismo e il realismo hanno operato tra la sua esistenza e la sua apparenza»⁹. E aggiunge, in un modo quasi ironico considerando la complessità dell'argomentazione, che la propria concezione della materia sarebbe, «molto semplicemente, quella del senso comune»¹⁰. Prosegue quindi nella sua analisi affermando che chi non bazzica la filosofia, e cioè la stragrande maggioranza degli esseri umani su questo pianeta, troverebbe certamente sconcertante apprendere dall'idealista che l'oggetto esiste soltanto *per* il soggetto, che non ha una esistenza indipendente da questa correlazione. Ma anche la proposizione del realista, almeno in senso filosofico, sarebbe per lui altrettanto sconcertante perché egli procede a una distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie dell'oggetto, tra ciò che è vero dell'oggetto in sé e ciò che invece pertiene soltanto, come diceva Galileo, alla nostra rappresentazione sensibile. Per il senso comune invece l'oggetto esiste *in sé*. Scrive ancora Bergson: «l'oggetto è, in se stesso, pittoresco come lo percepiamo: è un'immagine, ma un'immagine che esiste in sé. Questo è precisamente il senso con cui assumiamo la parola "immagine" nel nostro primo capitolo»¹¹.

La nozione di "immagini che esistono *in se stesse*" è certamente una delle più iperboliche che siano state prodotte dal pensiero filosofico del Novecento, e dobbiamo essere grati a quei filosofi che hanno portato la loro attenzione su di essa. Ma, una simile concezione consente veramente di lasciarsi alle spalle le dispute dei filosofi? La proposizione bergsoniana non suona forse tremendamente idealista? Affermare che la materia è l'insieme delle immagini che esistono *in se stesse* – dove resta

9. Ivi, p. 6.

10. Ivi, p. 5.

11. Ivi, p. 6.

ancora da capire cosa significhi l'“in sé” –, in effetti, equivale ad affermare che l'essere è così come appare, senza residui di sorta. L'oggetto, per Bergson, è infatti «pittorresco come noi lo percepiamo», e certamente una proposizione di questo genere mette definitivamente fuori gioco il realismo. D'altro canto, potrebbe trattarsi di idealismo se e solo se Bergson avesse voluto dire che l'essere è come *ci* appare. Il “*ci*” è decisivo. Se l'espressione “la materia è l'insieme delle immagini” significasse già che “la materia è così come *ci* appare”, allora quell'apparire supporrebbe un soggetto, un sostrato, un *qualcuno* a cui appare: *qualcosa* appare a *qualcuno*. Se fosse presente la preposizione riflessiva “*ci*”, così importante nella filosofia del Novecento, lo spettacolo supporrebbe uno spettatore, la coscienza implicherebbe un testimone, un *ego*, un polo egologico. Ma non è ciò che dice Bergson. Affermando che “l'essere è come appare”, non dice affatto che “l'essere è come *ci* appare”. La differenza tra le due espressioni consiste tutta in quell'«in sé» che caratterizza l'immagine. Essa non è né un'immagine *di*, né un'immagine *per*. Non esiste *per noi*, ma *in se stessa*. Ecco perché pensare l'immagine in se stessa è un paradosso, forse un delirio, ma, come vedremo, un delirio fecondo di tesori speculativi.

Se prendiamo tra le mani i testi classici sull'immagine, ad esempio certi passi del *Sofista* o del *Cratilo* di Platone, vi troviamo chiaramente enunciato che l'immagine è immagine *di qualcosa*, è un “secondo oggetto simile” differente dall'originale (del resto, se fosse identico non sarebbe affatto immagine). Di qui la relazione di *partecipazione* dell'immagine all'originale, che ha il suo fondamento proprio in questa differenza – differenza che è rapporto, che è correlazione: “l'immagine è immagine *di*”. Ce lo insegna Platone, ce lo insegna tutta la tradizione e, da questo punto di vista, anche il senso comune – checché ne dica Bergson – pensa l'immagine come “immagine *di*”. O, ancora, ce lo insegna tutta la psicologia dell'immagine, per la quale sarebbe quantomeno sconcertante trovarsi a pensare un'immagine senza interpretante. Immagine *di* è immagine *per*. Quella determinata traccia sulla sabbia, ad esempio, è per me caccia-

tore traccia di qualcosa, io sono l'interpretante incarnato del passaggio dell'animale. Occorre un *per*, un soggetto-sostrato perché l'immagine funzioni come tale.

Queste due definizioni di immagine, che sono poi la medesima – l'immagine come immagine *di* e come immagine *per* –, trovano la loro sintesi più completa ancora in un testo di Sartre. Domandandosi cosa sia immagine, ne *L'immaginario*, egli la definisce come «un certo modo con cui l'oggetto appare alla coscienza o, se si preferisce, un certo modo con cui la coscienza si dà un oggetto»¹². Vale a dire è una forma della coscienza intesa come intenzionalità. L'immagine, in altri termini, sarebbe un modo di intenzionare l'oggetto. Quando “immagino Pietro”, cosa sto facendo? Intenziono Pietro come assente, come intuitivo-assente, lo pongo come assente. L'immagine, così, non è altro che una forma della coscienza, una forma dell'intenzionalità, come la memoria o la percezione. Sono modi diversi di «*s'eclater vers*», modi diversi di trascendersi verso il fuori, di *porre*: nel caso dell'immaginazione, di porre qualcosa come intuitivo-assente; nel caso della percezione, di porre qualcosa come intuitivo-presente; nel caso della memoria, di porre qualcosa come passato, come presente-passato (io mi ricordo di). La tesi di Sartre è comunque netta: l'immagine è una *coscienza sui generis*, ma comunque coscienza-intenzionalità.

Il paradosso bergsonianesimo dell'immagine in sé, a ben vedere, rovescia anticipatamente la posizione sartriana e la posizione fenomenologica. Per Sartre e per tutta la fenomenologia – che, si tenga presente, fiorisce in Francia quando Bergson è ormai un pensatore maturo – l'immagine è coscienza *di* qualche cosa. Per Bergson, per il Bergson del primo capitolo di *Materia e memoria*, è piuttosto la coscienza ad essere immagine in sé, e proprio in quanto immagine in sé è originariamente materia, è *qualche cosa*. A cogliere molto bene la differenza essenziale

12. J-P Sartre, *L'Imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1948; trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007, p. 14.

che separa l'impostazione fenomenologica da quella bergsoniana è ancora una volta Deleuze. Egli, sempre nel suo testo sul cinema, dipinge le posizioni di Husserl e Bergson come due risposte diverse alla stessa "grande questione", che troviamo ben descritta – se ci è concesso l'anacronismo – nella *Crisi delle scienze europee*¹³: si tratta infatti della crisi della metafisica della scienza moderna, che è una metafisica dualista, cartesiana. Il problema è dunque quello assai antico del rapporto tra *res extensa* e *res cogitans*, tra movimenti nello spazio e immagini nella coscienza. Un problema che restava senza soluzione e che dava luogo a due diverse concezioni che però – come giustamente osserva Husserl nella *Crisi* – si complementano l'una con l'altra: da un lato, una posizione positivista, materialista, realista – incarnata oggi ad esempio dalle neuroscienze – e, dall'altro, una posizione di tipo spiritualista. Scrive Deleuze: «Ciò che sembrava senza via d'uscita, in fin dei conti, era l'affrontarsi del materialismo e dell'idealismo, l'uno inteso a ricostruire l'ordine della coscienza con puri movimenti materiali, e l'altro, l'ordine dell'universo con pure immagini nella coscienza. Era dunque necessario superare a tutti i costi questa dualità dell'immagine e del movimento, della coscienza e della cosa. Nella stessa epoca, due autori assai differenti stavano per intraprendere questo compito, Bergson e Husserl. Ognuno lanciava il proprio grido di guerra: ogni coscienza è coscienza *di* qualche cosa (Husserl), o meglio ogni coscienza è qualche cosa (Bergson)»¹⁴. Il primo, saldava così nel modo a noi più noto ciò che il dualismo cartesiano aveva separato. Il secondo grido, quello bergsoniano, «ogni coscienza è qualcosa», fa invece riferimento ad una coscienza che non si declina più come intenzionalità, vale a dire ad una coscienza precedente la correlazione.

13. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Net, Milano 2002.

14. G. Deleuze, op. cit., p. 74.

4. La riduzione bergsoniana

Riassumendo, abbiamo detto che se Bergson avesse effettivamente affermato che l'essere è come ci appare la sua nozione di immagine non avrebbe costituito alcun mistero per noi. Essa sarebbe stata interamente riconducibile alla nozione di fenomeno elaborata dalla fenomenologia e del tutto giustificata sarebbe stata l'assimilazione della cosiddetta "riduzione bergsoniana" alla riduzione fenomenologica. Nelle prime tre righe del primo capitolo di *Materia e memoria* si trova una formula che a tutta prima sembrerebbe uscita dalla penna di Husserl: «per un istante fingeremo di non conoscere niente delle teorie della materia e delle teorie dello spirito, niente delle discussioni sulla realtà o l'idealità del mondo esterno»¹⁵. Sembra proprio di leggere Husserl quando ci invita a sospendere tutte le nostre sussunzioni intellettuali, a mettere in opera l'*epoché* fenomenologica. E ogni riduzione fenomenologica, come si sa, porta a un resto, a un residuo, a qualcosa che permane al termine della riduzione. Qual è il resto, cosa resta per Bergson? «Eccomi dunque in presenza di immagini, nel senso più vago con cui si possa assumere questa parola, immagini percepite quando apro i miei sensi, non percepite quando li chiudo»¹⁶. Questo «Eccomi» non ha il senso della scoperta di un soggetto fungente al fondo del mondo della vita, al quale tutto è riferito, come se fosse un polo trascendentale. «Eccomi dunque» non è un principio, non è un cominciamento assoluto nel senso del cogito cartesiano e fenomenologico. Ha più il senso della sorpresa che il senso dell'atto fondativo, denota una passività più che una libera iniziativa. Ci si scopre improvvisamente circondati da immagini che hanno l'aria di esistere in se stesse ben più che in me, ben più che come mie rappresentazioni. Tant'è vero che le percepisco quando apro gli occhi e non le percepisco più quando li chiudo. Al termine della riduzione bergsoniana, il

15. H. Bergson, op. cit., p. 13.

16. *Ibidem*.

soggetto non si scopre, come avviene invece con la riduzione fenomenologica, a distanza dalle cose, una distanza che può essere anche quella infinita del soggetto trascendentale; al termine della riduzione bergsoniana il soggetto si scopre piuttosto come *parte* del mondo delle cose, sballottato qua e là come una nave in un mare agitato. Non è in relazione col mondo come uno sguardo di sorvolo sul paesaggio, ma è parte del paesaggio *visto*, “immagine tra le immagini” di questo mondo in divenire.

5. L'evento in Bergson

Qual è dunque la tesi di Bergson? *L'essere è l'apparire, l'essere è l'apparire stesso*. La definizione di *evento* in Bergson è la seguente: *l'essere è l'essere dell'apparire*. Questo è il contenuto ontologico dell'affermazione: «l'immagine esiste in sé». Del resto, questa conclusione – *l'essere è l'essere dell'apparire* – era già contenuta nella ben nota tesi maggiore di tutta la metafisica bergsoniana: *l'essere è durata creatrice*. Che cosa comporta tale “sollevamento” del cambiamento continuo, indivisibile, eterogeneo e irreversibile ad assoluto? Per rispondere con una battuta di matrice siniana potremmo dire che comporta l'emancipazione dalla metafisica implicita nella struttura del linguaggio e, più precisamente, dalla metafisica implicita nella struttura del linguaggio *grammaticalmente* strutturato. Tale metafisica, a partire da Aristotele, consiste nell'assunzione del giudizio come luogo manifestativo dell'essere. Nel pensiero aristotelico, il luogo della verità e dell'errore e quindi il luogo in cui si manifesta la struttura del reale è il giudizio. Assumendo il giudizio come luogo dell'*alétheia*, come ambito nel quale l'ente si manifesta, si struttura di conseguenza la realtà sul modello soggetto-predicato, sostanza-accidente: si costruisce cioè la realtà sul modello del giudizio. La critica bergsoniana al linguaggio ha perciò di mira quella metafisica in esso implicita che costringe a pensare la realtà sullo schema soggetto-predicato, interdicondendo la comprensione speculativa. Nelle lezioni del 1902-1903,

Bergson riprende la sua critica del linguaggio a partire dalla trasformazione grammaticale, addebitando al riflesso grammaticale il prodursi della ristrutturazione dell'ente sulla base soggetto-predicato. Col termine "grammaticale", naturalmente, si fa qui riferimento alla scrittura alfabetica, ai *grammata* della scrittura alfabetica. Liberarsi dalla struttura soggetto-predicato consentirebbe quindi di non concepire più il divenire in senso predicativo, come accade a partire dal libro IV della *Fisica* di Aristotele. In esso si dice infatti che il divenire è divenire *di*, che perché ci sia divenire ci deve essere *qualcosa* che diviene, deve esserci passaggio dalla potenza all'atto, dalla mancanza alla forma. L'intera tradizione occidentale ha pensato il divenire come divenire *di* – e allo stesso modo la coscienza come coscienza *di* – perché l'ha pensato nell'orizzonte del *logos*, cioè del linguaggio, cioè del giudizio. Qui si colloca la rivoluzione bergsoniana: il divenire è elevato ad assoluto, non è più divenire *di*. L'operazione è del tutto analoga a quella sopra illustrata a proposito della coscienza: dalla coscienza *di* alla coscienza *assoluta*. Il divenire è ora la *chose même*, è la cosa stessa, l'assoluto o, se vogliamo, dio. In ogni caso, non essendo più un predicato, non è nemmeno più affetto dalla mancanza. Se il divenire è l'assoluto, è anche affermazione, e da mancanza si fa perfezione.

Come impostare dunque il rapporto tra essere e apparire se non è più possibile pensare l'apparire, sul modello fenomenologico, come l'apparire *di* qualche cosa *per* qualcuno? È evidente che l'apparire, esso stesso, deve essere elevato ad assoluto: non c'è *niente* che appare e non c'è *nessuno* a cui appare quello che appare. L'apparire deve essere considerato, evenemenzialmente, nella sua trascendentale purezza, come atto non circoscrivibile, come l'evento stesso dell'essere, alla stregua del divenire. *Materia*, nel primo capitolo di *Materia e memoria*, non è in effetti altro che il nome dell'apparire come assoluto, dell'apparire in quanto tale. *Materia* è il nome dell'evento non più correlato ad un *ci*, non più appropriato al *Dasein*. Nella concezione heideggeriana, l'*Ereignis* rimanda sempre alla correlazione e al rapporto di appropriatezza e disappropriatezza che sussiste tra

l'uomo e l'essere. La "misura" umana non è mai abbandonata. Qui, invece – e questa è la grandezza futura di Bergson –, è tolto precisamente il riferimento alla misura umana. L'evento è pensato come puro accadere. Qui ha finalmente luogo quella radicale de-borghesizzazione della coscienza di cui parlava Sartre, privata del suo radicamento umano, *troppo umano*, tant'è vero che per Bergson essa non è solo un fatto umano, ma può essere estesa ai *virus* e alle stelle.

6. La teoria della percezione

La proposizione bergsoniana su cui abbiamo sin qui lavorato proseguiva quindi definendo la percezione della materia come «*queste stesse immagini riferite all'azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo*»¹⁷. Ecco la seconda questione, in merito alla quale il contrasto tra concezione fenomenologica e concezione bergsoniana raggiunge il suo apice. Ora, se materia è il nome per una coscienza virtuale che viene *prima* della coscienza-intenzionalità, abbiamo a che fare con una specie di luce che si estende in tutte le direzioni a velocità infinita e che attende di incontrare uno "schermo" per dare luogo a qualcosa come l'«effetto di un miraggio»¹⁸. L'effetto di miraggio è una percezione cosciente. Abbiamo quindi anzitutto la materia come percezione diffusa e impersonale e, in un secondo momento, la percezione cosciente. Essa si genera quando tale luce incontra uno "schermo nero", in cui si deposita come la luce si deposita per impressione, per calco negli alogenuri d'argento del dispositivo fotografico arcaico: allora compare quella che noi chiamiamo percezione cosciente. Si può perciò supporre che in ogni punto della materia sia presente una percezione infinita, così come le monadi di Leibniz costituiscono una contrazione del tutto da un punto di vista particolare. La

17. Ivi, p. 17.

18. Ivi, p. 29.

percezione infinita del punto materiale è tuttavia una percezione senza appercezione, una coscienza senza autocoscienza, una coscienza virtuale.

Dal titolo del primo capitolo di *Materia e memoria, sulla selezione delle immagini per la rappresentazione*, è già possibile arguire che il corpo è per Bergson qualcosa di paragonabile ad un setaccio che seleziona le immagini. Se la percezione cosciente si produce attraverso un'opera di selezione e riduzione, ciò significa che rispetto al reale l'immagine non è *di più*, ma *di meno*, poiché l'immagine come coscienza (immagine *di* e immagine *per*) è ottenuta per *sottrazione*. Innanzitutto ci sono le immagini in se stesse, c'è un piano delle immagini che possiamo raffigurare come un rettangolo¹⁹. All'interno di questo piano delle immagini c'è poi un'immagine particolare, che spicca rispetto a tutte le altre: quest'immagine particolare è il mio corpo, che differisce rispetto a tutte le altre immagini per il semplice fatto che "io lo sono", perché non lo conosco a distanza, ma lo intuisco per auto-affezione. Così, nel piano delle immagini, il mio corpo costituisce un punto particolarmente sensibile, produce un fenomeno di perturbamento, come la screziatura di un cristallo. Produce una specie di curvatura del piano, come se in quel punto il piano si alzasse perpendicolarmente e si riferisse a lui, al mio corpo in azione, al limite di quello stesso piano (si pensi ad una piramide). Tutte le immagini del piano ora si riorientano rispetto al vertice, che va a costituire il limite del campo. Qui il termine "limite" è da intendersi in un senso kantiano: il corpo funziona come limite trascendentale, cioè come punto rispetto al quale la materia si flette. Esso funge effettivamente da *soggetto*.

Il corpo però non è un semplice punto, poiché è azione, è un corpo che agisce, dove agire equivale a rispondere alle sollecitazioni che vengono da fuori. L'azione non comporta solo l'auto-conservazione, il mantenersi in vita, ma anche l'ac-

19. Il richiamo a quello che sarà il concetto deleuziano di piano di immanenza, tra l'altro, è qui evidente.

crescimento della propria potenza. Ora, questa immagine che permette la ristrutturazione dell'intero campo e che si costituisce come limite del campo e come soggetto è appunto un corpo che agisce. Secondo Bergson, ovunque vi sia azione, ovunque vi sia un corpo che agisce, ovunque vi sia un corpo che vive, ha luogo una certa *esitazione* nella risposta motrice. In altri termini, c'è vita, cioè corpo, azione, dove un'azione non si prolunga nella sua risposta automatica, ma dove un'azione conosce, tra lo stimolo e la risposta, un intervallo, che rappresenta un momento di esitazione. Dove abbiamo tale intervallo possiamo dire che c'è un corpo vivente. E, naturalmente, più l'esitazione si approfondisce, più si delinea un orizzonte di mondo intorno a quel corpo. Bergson intende affermare che ogni essere vivente ha un "mondo ambiente". Ma questo mondo ambiente da che cosa è "misurato"? Che cosa misura il mondo ambiente della mosca, nella sua differenza dal mondo ambiente della pianta, nella sua differenza dal mondo ambiente del *virus*, nella sua differenza dal mondo ambiente dell'uomo? E che cosa misura, ad esempio, la differenza tra il mondo ambiente dell'uomo attivo, creativo e il mondo ambiente dell'uomo ormai abbandonato ad una vita abitudinaria, fatta di *routine*? Cosa misura la differenza tra queste diverse prospettive su quell'unico piano della materia che è l'insieme delle immagini? Ciò che misura la differenza tra tutti questi mondi ambiente non è altro che l'esitazione nella risposta motrice. Quanto più l'esitazione si approfondisce e il margine di indeterminazione della risposta aumenta, tanto più mondo abbiamo.

Bergson conia addirittura una specie di legge generale capace di stabilire *a priori* l'ampiezza del mondo ambiente di un organismo. L'estensione della percezione cosciente, dei nostri sensi, o la quantità mondo sarebbero cioè direttamente proporzionali all'intensità dell'azione di cui dispone un essere vivente. In altri termini, un vivente ha tanto più mondo quanto più la sua azione da reale, da azione che nasce per la semplice corrispondenza automatica ad uno stimolo, si fa virtuale, tanto più aumenta il margine di indeterminazione. Quanto più di-

minuisce il margine di indeterminazione, tanto più il nostro mondo si restringe. Si tratta di una vera e propria teoria del mondo ambiente, potenzialmente rivoluzionaria anche in campo etologico. In questo senso, quanto più aumenta la finitezza dell'Esserci, il nostro non essere tutto, il non avere una risposta automatica per tutte le situazioni problematiche, il nostro essere costretti a situazioni di paralisi, di dubbio, di angoscia, di indeterminazione nella risposta, tanta più *luce* si fa intorno a noi. Dunque, se la materia è un insieme di immagini e l'appercezione è il rapporto tra questo insieme di immagini e un corpo in azione, l'unità di misura dell'esperienza è *quanto può un corpo*.

Nel concepire la differenza tra la percezione e la cosa percepita soltanto come differenza di grado e non di natura ha luogo un altro elemento segnatamente materialista. La materia è già di per sé percezione illimitata e infinita, mentre la percezione cosciente si costituisce come *rétrécissement*, come riduzione, oscuramento di questa percezione. La nostra percezione allo stato puro fa quindi veramente parte delle cose, anzi è nelle cose, non ci porta verso di esse attraverso un atto di trascendenza attiva. Si tratta di un'affermazione quasi scandalosamente materialista, scandalosamente realista, che attirerà su Bergson gli strali della fenomenologia. Negli anni Trenta e Quaranta, ad esempio, autori come Sartre, Merleau-Ponty, e prima ancora Politzer, tendono a liquidare Bergson accusandolo di essere un filosofo realista, ingenuo e precritico. E, in un certo senso, ma solo nella misura in cui Bergson intende effettivamente emanciparsi dal principio della correlazione universale che la modernità eredita dal pensiero kantiano, ciò che essi dicono è corretto.

7. Il dispositivo fotografico della coscienza

A proposito del tema della percezione, vi è ancora una questione da affrontare. Potremmo domandarci: in che modo diviene

rappresentazione cosciente ciò che originariamente è immagine in sé, ciò che originariamente è materia? Secondo quale procedimento, insomma, si viene a costituire la coscienza come intenzionalità? In effetti, di come avvenga tale conversione della realtà in rappresentazione non sappiamo ancora nulla. La risposta bergsoniana è veramente curiosa. Essa spiega come mai un filosofo che è stato contemporaneo della nascita del cinema, che addirittura dedica il quarto capitolo di una delle sue opere più famose, *L'evoluzione creatrice*, al tema del meccanismo cinematografico del pensiero, un filosofo che ha assunto il cinema come metafora per indicare l'errore metafisico, possa diventare e sia di fatto diventato, nelle mani di Deleuze, il filosofo del cinema. Un singolare destino per un filosofo che aveva fatto del cinema la metafora stessa della spazializzazione della durata! Secondo Bergson, infatti, la metafisica scambia il tempo con lo spazio, scompone e analizza il tempo riducendolo a somma di arresti immobili, di pose immobili, operazione che chiaramente trova nel cinema, nel fotogramma, nella scansione per fotogrammi dell'immagine cinematografica un esempio straordinario.

Bergson è il filosofo che usa il cinema come metafora per indicare la fallacia metafisica per eccellenza. Eppure, i due volumi sul cinema di Deleuze sono interamente basati sulla filosofia bergsoniana. Come mai? Lo comprendiamo se ci interroghiamo sul meccanismo con cui la percezione da impersonale si fa personale, diventando cosciente. Tale passaggio infatti si spiega mediante una genesi di tipo *fotografico*. Naturalmente, quando usiamo l'espressione "genesì fotografica" intendiamo la fotografia dal punto di vista del dispositivo, non come "arte del fotografico", intendiamo cioè la fotografia nella sua dimensione *tecnica*. Come si produce quindi la rappresentazione cosciente? Basta che un'immagine che esiste in sé abbandoni qualche cosa di se stessa. Perché l'immagine in sé si trasformi in rappresentazione occorre sopprimere, per mezzo di una specie di "taglio" o di "inquadratura", «ciò che la segue, ciò che la precede, ed anche ciò che la riempie» e conservarne «soltanto la patina ester-

na, la pellicola superficiale». Scrive ancora Bergson: «Ciò che è necessario, per ottenere questa conversione, non è illuminare l'oggetto, ma, al contrario, oscurarne alcuni aspetti, ridurlo della maggior parte di se stesso, in modo che il residuo, invece che rimanere incastrato nel contesto [*entourage*] come una *cosa*, se ne distacchi come un *quadro*»²⁰. La dinamica illustrata da Bergson sembra davvero quella del dispositivo fotografico. Egli utilizza qui una metafisica che gli è molto cara, quella di Lucrezio, attraverso la teoria del simulacro. Usando la lingua di Lucrezio, però, Bergson sta descrivendo un'operazione squisitamente fotografica, nella misura in cui l'operazione fotografica elementare è, come ha scritto Stanley Cavell, il *taglio* operato da una *macchina*.

Percepire in modo cosciente è quindi un *tagliare*: un'immagine viene staccata dalla continuità con le altre immagini, viene in qualche modo isolata dal suo contesto, viene incorniciata, viene interrotto il suo rapporto col mondo-ambiente, allora essa cessa di essere cosa e si fa *tableau*, *quadro*. La fotografia, avendo la natura dell'impronta, del calco – un dispositivo fotografico è un dispositivo indicale, e Bergson ha ben chiaro il carattere semiotico di “indice” della fotografia – non riproduce la realtà, non è mimesi, non è “secondo oggetto simile”, ma procede direttamente sul corpo del reale *per prelevamenti*. Così fa la percezione: non riproduce la realtà, ma procede direttamente sul corpo del reale, sulla materia delle immagini per prelevamenti. La fotografia-percezione preleva un pezzo di realtà, come dicevamo, sopprimendo «repentinamente ciò che la segue, ciò che la precede ed anche ciò che la riempie», conservandone «soltanto la patina esterna, la pellicola superficiale». Tale operazione avviene *automaticamente*, comprimendo al massimo il momento demiurgico, cioè il momento dell'operatività umana. La fotografia, del resto, ha una genesi automatica. Certo, c'è qualcuno che spinge il pulsante, ma già una delle prime pubblicità della Kodak nel 1988 diceva: «*voi premete il pulsante, noi facciamo*

20. Ivi, p. 28.

il resto». La genesi dell'immagine fotografica è avvertita fin da subito come una genesi largamente automatica, impersonale, indifferente alla dimensione della soggettività. Baudelaire s'infuria con la fotografia proprio per questo, perché la fotografia è il contrario dell'arte intesa come demiurgia, come fatto spirituale, come fatto umano. La sua genesi è meccanica, chimica, come dirà Roland Barthes. L'origine della fotografia è la chimica, non l'arte. Di più: l'origine della fotografia è l'impronta, è il calco, è quella dimensione meccanica che, a differenza della dimensione iconica, non implica nessun aspetto di tipo demiurgico, "artistico". Non c'è rappresentazione. Non vi è nulla di psicologico nell'immagine fotografica, almeno se la si considera nella sua genesi. Essa è parte reale della cosa, è la sua «pellicola superficiale».

Così Bergson pensa la percezione in rapporto alla materia. Come la fotografia, la percezione è parte reale della materia, è ottenuta con un procedimento di tipo fotografico, come se ci fosse uno schermo nero (il corpo in azione) sul quale la luce infinita che percorre il piano della materia incontra resistenze e sul quale si deposita un'immagine, quella, appunto, della nostra coscienza. «La percezione – scrive ancora Bergson – assomiglia proprio a questi fenomeni di riflessione che dipendono da una rifrazione impedita; è come l'effetto di un miraggio»²¹. Si noti come il procedimento fotografico assunto a paradigma e a spiegazione del passaggio dalla materia alla percezione spogli il soggetto di ogni iniziativa, rendendo una volta di più impraticabile l'accostamento della percezione bergsonianamente intesa alla coscienza intenzionale. La coscienza intenzionale è luce che dal di dentro va al fuori, è luce che si trascende verso il fuori, è un raggio di luce buttato sulla realtà opaca. Qui ci troviamo nella situazione esattamente opposta: la realtà è luce e quello che noi chiamiamo soggetto è analogo alla lastra del fotografo su cui la luce s'imprime depositando un'immagine. A differenza della fenomenologia, la luce per Bergson viene tutta

21. Ivi, p. 29.

dal di fuori e non dal di dentro di una coscienza che “esplo-
derebbe verso” il mondo illuminandolo come una specie di
fuoco d’artificio. *La materia è luce*, mentre il corpo vivente in
cui si rifrange diventando percezione è solo, dice Bergson, «uno
schermo nero»²².

8. Cinema e filosofia

Concludendo, vorremmo dedicare dello spazio ad una breve
riflessione su cinema e filosofia. La tesi sostenuta da Deleuze
nei suoi due volumi sul cinema è che il cinema sia nella sua
essenza bergsoniano e non fenomenologico. È bergsoniano
perché è materialista ed è materialista nel senso bergsoniano
perché il dispositivo audiovisivo²³ è largamente autonomo dalla
dimensione del soggetto. Il dispositivo audiovisivo è automati-
co e, anche se usato da qualcuno, mantiene una sua autonomia
tecnica. Esso è in grado di catturare del reale liberandolo dalla
maniera umana, in un certo senso, liberandolo dalla corre-
lazione. Il punto di contatto tra cinema e filosofia, secondo
Deleuze, sta nel fatto che il cinema, quando è fedele alla sua
vocazione originaria, è il luogo in cui viene messa alla prova
quella che Bergson ha chiamato una volta «l’ultima impresa
da tentare». Impresa che consisterebbe nell’«andare a cercare
l’esperienza nella sua fonte, o piuttosto al di sopra di questa
svolta [*détour*] decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra
utilità, diventa propriamente l’esperienza umana»²⁴. Andare
alla ricerca del mondo *prima dell’uomo o dopo l’uomo o indipen-
dentemente dall’uomo*. Questa è l’ultima impresa della filosofia:
liberare l’evento dal suo rapporto costitutivo con la manie-
ra umana, con il *ci*. Quest’ultima impresa è anche l’impresa,

22. Ivi, p. 30.

23. Il termine “dispositivo audiovisivo” è qui usato per indicare l’intero insieme
di quei dispositivi che permettono, seguendo la logica dell’impronta, di catturare
pezzi di realtà.

24. Ivi, p. 155.

secondo Deleuze, che caratterizza il cinema in quanto regressione “figurale” al fondamento non umano dell’esperienza, regressione all’immagine in sé. Il cinema è una via per lasciarci alle spalle il nostro “mondo ambiente”, per lasciarci alle spalle il mondo che ha nel *Dasein* il suo cuore pulsante e accedere finalmente al *Grande Fuori*.

Deleuze pensa in particolare al grande regista russo Dziga Vertov e al suo *cineocchio*. Il cineocchio di Vertov non è più l’occhio della mente, l’occhio dello spirito, non è più l’occhio della coscienza, non è più l’intenzionalità, ma è un occhio della materia. Il cineocchio desoggettivizza completamente l’ambito dell’esperienza, deborghesizza veramente la coscienza: è pura visione di un occhio non umano, visione di un occhio che sarebbe nelle cose. Questa lettura del cinema come regressione al fondamento non umano dell’esperienza, come passo indietro nella materia, nel piano di immanenza che non è più curvato su un centro come sul suo limite, sembra forse una interpretazione azzardata del cinema, che per tanti aspetti può sembrare un’arte così umana, così a misura d’uomo. Eppure, non è un caso se tale rilettura deleuziana del cinema a partire da Bergson sia anticipata da autori che hanno a che fare molto più col cinema che con la filosofia, i quali, in tempi e luoghi diversi, hanno sviluppato proprio questa idea “ontologica” e “realista” del cinema. Citeremo a questo proposito tre nomi e tre saggi, due dei quali sono ben noti anche a Deleuze.

9. Bazin: l’ontologia dell’immagine fotografica

Il primo autore è André Bazin, grande esponente della critica cinematografica, che ha dato un contributo decisivo all’estetica del cinema moderno. Morto giovanissimo – fece appena in tempo a vedere *I quattrocento colpi* di Truffaut –, egli era rimasto folgorato, scorgendo in essi una promessa di futuro per

l'intero cinema, dai prodotti del neorealismo italiano. Prendere-
mo in considerazione un brevissimo saggio del 1945: *Ontologia
dell'immagine fotografica*²⁵. Attraverso l'immagine fotografica
infatti è la questione dell'essere che emerge. Il saggio di Bazin
anticipa nelle sue poche pagine l'opera, forse molto più famosa
o almeno oggi più conosciuta, di altri due autori. Innanzitutto
*La camera chiara*²⁶ di Roland Barthes, che in qualche modo co-
stituisce lo sviluppo delle tesi di Bazin. Oppure, per citare un
altro autore oggi notissimo, Georges Didi-Huberman. Tutto
il lavoro di questo autore sull'impronta, sul calco e sul supera-
mento della dimensione artistica nell'ambito estetico è infatti
già anticipato nel saggio di Bazin del 1945.

Affrontando il tema del realismo, Bazin sostiene che il cine-
ma lo abbia risolto proprio in virtù della sua origine fotografica.
Il realismo che il dispositivo cinefotografico rende possibile,
tuttavia, non è il naturalismo, non è la *mimesis*, non è la riprodu-
zione della realtà perché l'essenza della fotografia, dice Bazin,
non è la rappresentazione della realtà, ma piuttosto il calco,
l'impronta, il prelevamento di un pezzo del reale, l'essenza
della fotografia è, potremmo dire, il *ready-made*. Il correlato
dell'indice fotografico da un punto di vista semiotico è dunque
l'evento, il reale come evento. Il correlato della fotografia è
l'essere dell'apparire. E Bergson, quando pensa al passaggio dalla
materia alla percezione, pensa proprio a qualcosa di simile a un
calco che la materia opererebbe su una specie di schermo e dal
quale risulterebbe una percezione. Il correlato noematico del-
l'atto fotografico è ciò che è stato, è l'evento, l'aver avuto luogo
di qualcosa: *c'è una traccia, qualcosa è accaduto*. Non so *che cosa*
sia accaduto, questo sarà sempre soggetto al dubbio, ma *che*
è accaduto qualcosa, di questo la traccia è *vestigium* indiscutibile.
La traccia è sempre traccia di un evento, di un qualcosa che ha

25. A. Bazin, *Ontologie de l'image photographique*, in id., *Qu'est-ce que le cinéma? I. Ontologie et Langage*, Cerf, Paris 1958; trad. it. *Ontologia dell'immagine fotografica in Che cos'è il cinema?*, Garzanti, Milano 1973.

26. R. Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Seuil, Paris 1980; trad. it. *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 2003.

avuto luogo, di un evento *singolare*. Del resto, la specificità della traccia rispetto agli altri segni consiste nel suo essere un dito puntato sull'esistenza singolare, su qualcosa che è stato.

10. Pasolini: il cinema come lingua scritta della realtà

Il dispositivo cinematografico, diceva Bazin, proprio grazie alla sua struttura semi-automatica, cattura l'evento del reale. Egli parla di un *transfert* di realtà dalla cosa alla sua riproduzione. Non è forse questo lo stesso linguaggio di Bergson, teorico della percezione? La percezione, sosteneva Bergson, non è altro dalla materia; semplicemente, differendo da essa per grado, è meno della materia. Il dispositivo, grazie alla sua genesi automatica, libera del reale allo stato puro. E per la prima volta col cinema, ancor di più che con la fotografia, oltre all'immagine delle cose abbiamo anche quella della loro durata. Ecco dunque il cinema: la mummia del cambiamento, il calco del cambiamento, la durata creatrice ricalcata, depositatasi in un'impressione. È curioso che anche Pasolini, nei saggi sul cinema contenuti in *Empirismo eretico*²⁷, senza saperlo, faccia propria la tesi bergsoniana. Quando Deleuze legge Pasolini, infatti, lo fa a partire da Bergson.

Se ora consideriamo le tesi sostenute da Pasolini nella sua polemica con i semiologi, e in particolare con un giovane Umberto Eco (siamo tra il 1965 e il 1968), ci avvediamo facilmente del loro sapore squisitamente bergsoniano. Per i semiologi il cinema è linguaggio, come tale riconducibile alle grandi categorie della linguistica: parola, *langue* e così via. Per Pasolini, invece, il cinema non è linguaggio, il cinema è extra-umano, è innanzitutto la lingua scritta *della realtà*. Ciò significa che la realtà come insieme di immagini esistenti in se stesse è già cinema e che, grazie al montaggio, il cinema scrive, depositandola in segni scritti, in film, la lingua naturale della realtà. La

27. P.P. Pasolini, *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1972.

vita, dice Pasolini – intendendo la nostra vita, la vita comune –, non è altro che un infinito piano-sequenza, un film virtuale. Un film virtuale che diventa film reale grazie alla morte, che opera il montaggio. In effetti, quando morirò, saranno altri ad assumersi il compito di ricordarsi di me, di quello che ho fatto, di costruire una storia, un racconto sulla mia vita che diventerà la memoria della mia esistenza. Altri *monteranno* il mio infinito piano-sequenza, che perdurerà per un certo tempo. Pasolini gioca molto sull’analogia tra la morte e il montaggio, cioè tra l’operazione che fa il regista, alla moviola, di ricomposizione delle immagini all’interno di una storia unitaria e l’operazione che la morte fa nella vita di ciascuno, nella misura in cui trasforma la vita in un piccolo monumento. Ebbene, la premessa di questo discorso è la seguente: la natura in sé – è quanto afferma Pasolini – è un’immagine. La natura è già di per sé un piano-sequenza infinito, la materia come insieme di immagini è già cinema. La materia in quanto coscienza virtuale, infinita, è un cinema infinito che, riflettendosi o imprimendosi nello schermo nero della morte, viene oscurato e ritagliato: l’operazione della percezione è un’operazione di *découpage*.

II. Benjamin: l’inconscio ottico

Infine, dopo Bazin e Pasolini, un altro autore che procede nella direzione che stiamo tracciando – con il suo celeberrimo saggio, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*²⁸ – è Walter Benjamin. Egli individua lo specifico del dispositivo fotografico in ciò che chiama “inconscio ottico”. La fotografia ha infatti una sua autonomia rispetto all’occhio che guarda nell’obiettivo; l’obiettivo fotografico, in altri termini, non è un prolungamento del nostro occhio, la sua capacità di vedere è

28. W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1955; trad. it. *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1976.

indipendente dal nostro occhio, libera porzioni di realtà che il nostro occhio non vede. Michelangelo Antonioni, nel film *Blow up*, mette in scena tale inconscio ottico nella famosa sequenza del parco. Il protagonista, un brillante fotografo di moda, va a scattare delle foto apparentemente innocenti, che registrano *inconsciamente* un omicidio. Di qui comincia la vicenda del film. L'obiettivo aveva visto di più di quello che l'occhio poteva vedere, aveva visto altro proprio perché largamente autonomo dal soggetto, capace di catturare un reale che non è il correlato del soggetto.

Il cinema, secondo Deleuze, avrebbe di mira esattamente questo genere di assoluto, l'esperienza pura, la materia prima e dopo l'uomo. La fenomenologia non può comprendere il cinema perché poggia sempre sul modello della percezione naturale, mentre il cinema, secondo Deleuze, non prolunga affatto la percezione naturale. Il cinema non è un *medium* nel senso tradizionale del termine, non "estende" un organo. Piuttosto il cinema lo perverte, cioè lo costringe ad un altro uso. E questo è l'aspetto profondamente bergsoniano perché rende possibile l'«ultima impresa» della filosofia, quella di «andare a cercare l'esperienza nella sua fonte, o piuttosto al di sopra di questa *svolta* decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l'esperienza *umana*»²⁹. Il cinema, scrive Deleuze, va alla ricerca del «mondo di prima dell'uomo, prima della nostra alba, laddove il movimento era sotto il regime della variazione universale, e dove la luce, propagandosi sempre, non aveva bisogno di essere rivelata». È ciò che fa il cinema: risalita «verso il piano luminoso d'immanenza, il piano di materia e il suo sciabordio cosmico di immagini in movimento»³⁰.

29. Cfr. *supra*, n. 24.

30. G. Deleuze, op. cit., pp. 87-88.

12. Conclusione: la terza via tra fenomenologia e realismo ingenuo

Il paradossale materialismo bergsoniano, ripreso inconsapevolmente da Bazin, da Pasolini e da Benjamin e esplicitamente teorizzato da Deleuze, rappresenta una sorta di terza via, oggi per noi decisiva, tra le Scilla e Cariddi del pensiero filosofico contemporaneo. Da un lato abbiamo la strada fenomenologica, di cui da un po' di tempo si denuncia il progressivo esaurimento, dall'altra la rinascita, in funzione antifenomenologica e antiermeneutica, di un'ontologia realista ingenua e dogmatica, in fondo positivista. Il materialismo che essa sbandiera è quello del "fatto che sussiste in se stesso" e che la scienza registrerebbe obiettivamente. Mi pare che il materialismo bergsoniano non solo possa costituire una terza via tra fenomenologia e realismo ingenuo, ma segni anche un ritorno possibile al senso proprio della pratica filosofica. La filosofia, infatti, se è filosofia e non chiacchiera erudita, deve avere come oggetto esclusivo l'assoluto: essa è la scienza speculativa dell'assoluto. E quando si dice assoluto, *ab-solutus*, s'intende una realtà sciolta dalla maniera umana, la realtà prima dell'uomo o dopo l'uomo. La terza via materialistica permette allora di restituire alla filosofia il suo antico oggetto. Questa mi pare la grande sfida che Bergson ha lanciato alla filosofia contemporanea e che Deleuze ha ripreso: provare a pensare, ancora una volta, un rapporto con l'assoluto che non venga a screziare l'assoluto stesso, riducendolo alla misura umana. In altre parole, si tratta di provare, ancora una volta, a farla finita con l'uomo.

Rocco Ronchi

rocco.ronchi@cc.univaq.it

La concezione processuale della natura in Whitehead

LUCA VANZAGO

SOMMARIO: 1. Logica, matematica, epistemologia, 70 – 2. Eventi e oggetti, 78 – 3. Processo e realtà, 87.

In questo testo si intende trattare della concezione processuale della natura di Alfred North Whitehead e, più in generale, della sua concezione della realtà. Come è noto, Whitehead, prima di fare il filosofo, fu un eminente matematico, logico ed epistemologo. Per analizzare adeguatamente la sua concezione di temporalità, di processo, di evento, bisogna allora prendere le mosse, seppur in maniera molto sintetica, dalle opere matematiche, logiche ed epistemologiche. Lo faremo in maniera necessariamente soltanto rapsodica. Ci soffermeremo quindi innanzitutto sugli elementi filosofici di tali opere, sia perché non è questa la sede per approfondire la matematica, sia perché, non essendo un matematico, è giusto che rispetti il sapere altrui. In parte, tuttavia, allo scopo di collocare in una misura più adeguata la riflessione speculativa di Whitehead, sarà inevitabile considerare le opere matematiche, poiché altrimenti si corre il rischio di fraintenderne gravemente il pensiero.

Va ricordato che Whitehead nasce a metà dell'Ottocento ed è quindi contemporaneo di molti pensatori eminenti come Husserl, Bergson e altri, con cui condivide anche il destino di cominciare a riflettere filosoficamente a partire da problematiche scientifiche – se, naturalmente, all'interno del campo delle scienze vogliamo considerare anche la matematica. Diversa però è la via attraverso cui Whitehead arriva alla filosofia: a dif-

ferenza di questi altri pensatori, egli elabora il proprio pensiero partendo e passando dall'interno delle questioni più tecniche della propria disciplina, per cui lo potremmo definire un "matematico speculativo". La prospettiva filosofica whiteheadiana infatti, oltre ad essere molto originale, è direttamente necessitata dalla sua precedente riflessione teorica sui fondamenti della matematica, della logica e poi dell'epistemologia e delle scienze fisiche. Questo è certamente un elemento di grande interesse, perché nel caso di Whitehead la filosofia dialoga costantemente, anzi prende le mosse dalle scienze non limitandosi né ad un'operazione, in qualche modo parassitaria, di riflessione metateorica sulle scienze stesse, né ad una riproposizione in chiave positivista della giustezza delle scienze che, lungi dall'essere idolatrate, sono talora avvicinate e discusse in maniera molto critica.

1. Logica, matematica, epistemologia

La prima opera di Whitehead, che esce nel 1897, si intitola *A Treatise on Universal Algebra with Applications*¹. Si tratta del primo volume di un'opera che doveva essere molto più ampia, ma che non vedrà mai la luce perché intanto Whitehead aveva cominciato a lavorare, in collaborazione con Bertrand Russell, che era all'epoca suo allievo, alla ciclopica e notevole impresa dei *Principia Mathematica* che verranno pubblicati nel 1910. Va detto innanzitutto che questa opera, che è chiaramente un'opera matematica, tenta un'operazione abbastanza inusuale anche per un matematico: l'unificazione delle diverse discipline matematiche alla luce di un concetto: quello di algebra universale. Richiamo brevemente il fatto che all'epoca – siamo alla fine dell'Ottocento – era già in corso la grande opera di riflessione sui fondamenti della matematica e sulla relazione tra matema-

1. A.N. Whitehead, *A Treatise on Universal Algebra with Applications*, The University Press, Cambridge 1898.

tica e logica. Il nome di George Boole qui dovrebbe valere come epitome di questa complessa storia. In effetti, Whitehead prende le mosse proprio da Boole e da Grassmann, autore di una *Ausdehnungslehre*, cioè di una teoria della estensione, e trova qui la chiave per l'unificazione delle concezioni matematiche. Di questa operazione ci interessano alcuni elementi, primo tra tutti l'idea che l'algebra consente una comprensione delle forme al di là della concezione usuale della matematica in termini di concetti numerici. Il francese Louis Couturat, all'epoca molto famoso e oggi pressoché dimenticato, autore di un'opera su Leibniz, recensendo l'Algebra Universale di Whitehead² notò la presenza dello spirito leibniziano. Notò cioè come fosse presente l'idea di una struttura concettuale che potesse permettere una comprensione generale della realtà. L'aspetto di maggiore rilevanza per noi, al fine di valutare lo sviluppo successivo della filosofia di Whitehead, consiste nel fatto che la nozione di algebra mette in discussione uno dei presupposti della filosofia occidentale da Aristotele in poi: la nozione di identità. Whitehead mostra infatti che la nozione di identità così come è elaborata dalla logica classica vale soltanto entro certi limiti per la matematica, e che pertanto ha bisogno di un approfondimento e di una radicalizzazione. La nozione di struttura della matematica, come vedremo, ha in Whitehead una valenza peculiare in quanto conduce ad una prospettiva relazionistica in opposizione alla concezione quantitativa della matematica, ossia all'idea che la matematica si occupi di numeri e quantità. Per Whitehead la matematica si occupa invece di forme e, in questo senso, la sua prospettiva è in linea di continuità con quella leibniziana, di cui, in un certo senso, travalica anche i limiti. Un ulteriore elemento consiste nella revisione della logica aristotelica fondata sulla relazione soggetto-predicato alla luce di una concezione, che viene da Boole e che Whitehead generalizza, in cui fondamentale è la relazione mentre il nesso

2. L. Couturat, *L'algèbre universelle de Whitehead*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1900, pp. 323-342.

tra soggetto e predicato viene riconsiderato come meno originario della relazione stessa. Vi è infine un altro aspetto, per cui la nozione di algebra universale di Whitehead si avvicina ad una nozione matematica elaborata soltanto successivamente, che va sotto il nome di topologia. Tale nozione, a ben guardare, ha un precedente molto importante in Desargues – contemporaneo di Descartes –, il quale già nel Seicento aveva elaborato una concezione puramente morfologica della geometria, in cui non valevano più le determinazioni metriche che sono alla base della geometria analitica cartesiana. Whitehead recupera queste intuizioni per mostrare come la matematica in generale e la geometria come scienza pura della spazialità possano essere fondate su basi non numeriche, il che avrà poi un'importanza determinante per la successiva elaborazione della questione delle geometrie non euclidee. Mi limito a evocare temi che, naturalmente, andrebbero esaminati ognuno dettagliatamente. Era comunque importante segnalare che già nella prima opera puramente matematica Whitehead pone delle questioni di carattere speculativo.

Successivamente, nel 1905, Whitehead pubblica un'opera sui concetti matematici del mondo materiale³, dal titolo *On Mathematical Concepts of the Material World*⁴. In questo piccolo ma denso lavoro Whitehead afferma che è possibile lavorare dal punto di vista puramente matematico su diversi concetti – lui li chiama concetti, ma si tratta di modelli di comprensione del mondo materiale su basi puramente assiomatiche –, da un certo punto di vista equivalenti, ma che in realtà differiscono profondamente l'uno dall'altro e che possono essere divisi in almeno due categorie per la scelta degli assiomi di base. Whitehead individua cinque concetti, di cui i primi tre sono fondati sulla traduzione assiomatica della fisica newtoniana, sono va-

3. Tra l'altro, è utile tenere presente che nel 1905, del tutto indipendentemente, vengono pubblicate anche le memorie di Einstein, tra cui quella sulla relatività.

4. A.N. Whitehead, *On Mathematical Concepts of the Material World*, Proceedings of the Royal Society, Dulan, London 1906.

riazioni su questo tema. Questa costruzione assiomatica della fisica newtoniana si basa su tre nozioni originali, non derivabili, ossia punti spaziali, istanti di tempo e la materia che si situa all'interno di questi due contenitori, spazio e tempo, definiti in questo volume. Emergerebbe di qui una concezione atomistica della realtà, sia perché la realtà materiale, dal punto di vista logico, risulta frammentata in concetti che sono punti atomici, punti istante, sia perché i punti istante non sono connessi in una maniera ordinata, sono in qualche modo degli assoluti indipendenti dalle vicissitudini a cui è sottoposta la materia che è in essi situata senza essere con essi in relazione. A questi tre modelli equivalenti Whitehead ne avvicina altri due, che sono invece fondati su un'unica relazione fondamentale originaria che introduce una nozione vettoriale, vale a dire una nozione di cui l'unico concetto non definito, l'unico assioma su cui basare l'intera descrizione fisica è la relazione vettoriale che mette insieme lo spazio, il tempo e la materia. Sia pure da un punto di vista meramente formale, senza avvicinarsi ad una matematica di tipo gnoseologico o in generale filosofico, Whitehead mostra così che è possibile intendere altrettanto bene la realtà a partire da un diverso dispositivo. Da un punto di vista nozionale, quindi, tale dispositivo funziona perfettamente, alla luce di questo unico concetto indefinito, di questo assioma, che è però molto lontano dall'intuizione originaria che sta alla base della fisica newtoniana. L'ulteriore sviluppo del pensiero di Whitehead prende le mosse precisamente dall'idea che sia possibile trattare formalmente la realtà materiale egualmente bene con una prospettiva relazionistica invece che con la classica prospettiva atomistica newtoniana. Pur senza prendere in questo scritto posizione per l'una o per l'altra delle due modalità, è già importante notare che è altrettanto lecito trattare la realtà materiale sia in termini relazionistici, sia in termini atomistici.

Il problema della scelta tra questi modelli, ad ogni modo, rimane, ed è ciò a cui Whitehead si dedica negli scritti successivi alla pubblicazione dei *Principia Mathematica*, anche in

opposizione a quella filosofia in essi implicita che fondamentale-mente si può attribuire a Russell. Anche se gli autori sono due, infatti, sembra lecito sostenere che la prospettiva filosofica di fondo sia russelliana. Del resto, è noto che Russell a quell'epoca sosteneva una concezione atomistica della realtà ed è contro di essa, in fondo, implicitamente perché la cosa non viene mai detta, che Whitehead muove le proprie critiche elaborando una nuova concezione. Il primo esito di questa elaborazione è uno scritto del 1914, che Whitehead pubblica in francese, dal titolo *La théorie relationniste de l'espace*⁵. È il primo momento in cui appare pubblicamente una dottrina propriamente whiteheadiana. In questa breve opera Whitehead propone una concezione relazionistica dello spazio, classificandolo in quattro modi diversi: spazio percettivo, distinto in spazio percettivo parziale e spazio percettivo completo, spazio geometrico e spazio fisico. L'elaborazione di questa breve memoria consente quindi innanzitutto di problematizzare le nozioni ovvie che sono alla base della scienza fisica. Va inoltre ricordato che Whitehead aveva scritto la propria tesi di dottorato, che è andata perduta, ma di cui conosciamo il contenuto, sulla nozione di fisica di campo di Maxwell, la cui importanza consiste nell'introduzione di una nozione di campo che avrebbe poi inciso notevolmente in molti ambiti filosofici. Ciò che a noi qui interessa della nozione di campo – si tratta, del resto, dell'interpretazione che ne dà Whitehead stesso – consiste nell'idea di totalità che introduce. Vale a dire, non esistono più innanzitutto degli elementi che poi vengono modificati in una sintesi, poiché originaria è la totalità stessa, il che è comprensibile da un punto di vista formale.

Poste così le premesse della sua successiva indagine epistemologica, Whitehead si dedica finalmente all'analisi del problema dello spazio che, come abbiamo accennato, viene posto in connessione con il problema della percezione. Ricordiamo, per inciso, che a quest'epoca è ormai acquisita l'importanza

5. A.N. Whitehead, *La théorie relationniste de l'espace*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 23, 1916, pp. 423-454.

delle geometrie non euclidee ed è quindi impossibile associare ingenuamente la dottrina classica dello spazio fisico al modello euclideo di geometria, in quanto le altre geometrie – in particolare quella riemanniana e quella di Lobacevskij, cioè la geometria ellittica e la geometria iperbolica – per quanto riguarda l'impianto formale sono già chiaramente legittime in se stesse. La novità contenuta nella mossa di Whitehead consiste nel ritorno alla percezione. In altri termini, per poter porre in correlazione lo spazio fisico e lo spazio geometrico, cioè lo spazio reale e lo spazio ideale bisogna trovare un nesso, un *medium*: lo spazio percettivo. Così, il porsi del problema di cosa sia la percezione mostra per la prima volta l'originalità della posizione whiteheadiana, perché per Whitehead, che si professa e si professerà sempre un realista, la nozione di percezione non implica che ciò che è percepito dipenda dal percipiente. Vale a dire, nel momento in cui è posto il problema della percezione, viene contestualmente sottolineato il fatto che trattare di percezione non significa ridurre ciò che è percepito all'attività di un soggetto percipiente. D'altra parte, questo realismo non può essere un realismo di tipo empiristico-atomistico. Ovvero, la percezione di cui parla Whitehead, se non consiste nella regolazione di ciò che è percepito da parte del soggetto percipiente, non implica neanche che ciò che è percepito sia descrivibile nei termini dell'empirismo classico anglosassone – pensiamo, in particolare, a Locke e Hume – e quindi secondo i canoni di un empirismo inteso alla stregua di una teoria atomistica della percezione.

Sicché, possiamo dire che già agli inizi della propria riflessione, Whitehead introduce una variante decisiva proprio in quanto pone il problema della comprensione della percezione in termini irriducibili sia alla concezione empiristica, sia alla prospettiva trascendentale inaugurata da Kant. In effetti, ne *Il processo e la realtà*⁶ Whitehead sottolinea esplicitamente

6. A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Corrected Edition, The Free Press, New York 1978 (1929); trad. it. di N. Bosco, *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965.

che la propria filosofia è in un certo senso una filosofia prekantiana. Questo, del resto, è stato uno dei motivi di grande fraintendimento dell'operazione filosofica whiteheadiana, spesso travisata e interpretata come un ritorno a modi di pensare metafisici. In realtà, la professione di filosofia prekantiana non accetta la deriva trascendentale così come, d'altra parte, non accetta nemmeno le premesse realistiche o dogmatiche; tenta piuttosto di superare l'alternativa stessa tra dogmatismo razionalistico o empiristico da un lato e impostazione trascendentale kantiana dall'altro. Quando Whitehead inizia ad elaborare la propria posizione siamo nel 1914 e perciò ancora lontani dalla pubblicazione de *Il processo e la realtà*, che uscirà soltanto, come frutto delle *Gifford Lectures* tenute quell'anno, nel 1929. Intanto, possiamo dire che Whitehead concepisce la percezione come un evento della natura, interno alla natura. Ha luogo qui, perciò, da una parte, una naturalizzazione della percezione, dall'altra, e corrispondentemente, una ricomprensione – implicita qui, esplicita poi – della stessa nozione di natura, nella quale evidentemente la percezione costituisce un elemento fondamentale. Ne derivano alcuni problemi schiettamente epistemologici sulla natura, tra cui quello della causazione, su cui torneremo più avanti.

Qualche anno dopo Whitehead scrive altri piccoli saggi: *The Organization of Thought, Space, Time and Relativity* e, soprattutto, *The Anatomy of Some Scientific Ideas*⁷ (un breve scritto estremamente importante per approfondire la filosofia di Whitehead), nei quali introduce un ulteriore elemento. Stiamo naturalmente riassumendo in poche righe lo sviluppo di un pensiero molto complesso allo scopo di enucleare i termini fondamentali con cui trattare la filosofia del processo di Whitehead. In questi saggi viene introdotto il fondamentale concetto di “durata” – in ciò che abbiamo visto fin qui, in effetti, è già implicito che

7. Saggi poi inclusi nel volume *The Aims of Education and Other Essays*, Williams and Norgate, London 1929; trad. it di F. Cafaro, *I fini dell'educazione e altri saggi*, La Nuova Italia, Firenze 1959.

il tempo deve essere messo in discussione. Così, la nozione di durata emerge – siamo a metà degli anni Dieci, tra il 1915 e il 1917 – in un modo che sembra risentire dell’influenza di Bergson, filosofo all’epoca già molto famoso e che in qualche occasione è da Whitehead anche esplicitamente citato. Tuttavia, se è vero che c’è una relazione approfondita tra i due pensatori – è infatti noto che i due si conoscevano e si apprezzavano reciprocamente –, è altrettanto vero che la filosofia di Whitehead non è in alcun modo riducibile a quella di Bergson, in quanto Whitehead elabora comunque autonomamente la propria prospettiva. La nozione whiteheadiana di durata ha pertanto solo un’assonanza con quella di Bergson.

Perché viene introdotta la nozione di durata? Non è difficile rintracciare il legame con quella nozione originaria, indefinibile e assiomatica introdotta nel 1905: la relazione che unifica spazio, tempo e materia. Definendola in termini di linearità e vettorialità, effettivamente, si implica già un momento di estensione, e il tempo inteso come durata, avendo a che fare con l’estensione, non può consistere in una serie di istanti puntuali, puntiformi, atomici. D’altra parte, è fondamentale notare anche che la nozione di durata qui introdotta non rimanda semplicemente ad un’estensione temporale da intendersi come “tempo esteso” di contro alla concezione del tempo come mera serie di istanti. Ci sono due elementi che complicano il quadro: per un verso, l’idea che, in modo conseguente all’assunzione della prospettiva della fisica di campo di Maxwell, la durata sia da intendersi alla luce del concetto di natura come totalità che precede le parti e si manifesta in esse. Una simile nozione di durata è immediatamente connessa ad una concezione olistica, si potrebbe dire, anche se il termine non è del tutto corretto, di “realtà naturale”. Per altro verso, la nozione di durata introdotta da Whitehead è una nozione non necessariamente lineare. Non si tratta cioè di pensare che la durata sia semplicemente uno spostamento temporale da A a B: la questione è ben più complessa. Whitehead tuttavia sa bene che, mancando una sufficiente comprensione della natura della percezione in quanto

tale, queste acquisizioni teoriche sono ancora acerbe. Pertanto, la relazione che individua tra realtà, percezione e durata chiede, implica una nuova riflessione sulla nozione di percezione.

2. Eventi e oggetti

Prima di affrontare il tema in questi termini, tuttavia, Whitehead compie un altro passaggio fondamentale, di cui troviamo traccia nei cosiddetti “1920 Books”, cioè i libri scritti attorno al 1920. Si potrebbe dire che si tratta di opere, le prime che Whitehead pubblica, di filosofia naturale, per utilizzare un’espressione in generale desueta, ma ancora abbastanza comune nell’ambito filosofico anglosassone. Le opere in questione sono tre: *I principi della conoscenza naturale*⁸, *Il concetto di natura*⁹ e *Il principio della relatività*¹⁰ dove, come il titolo lascia supporre, Whitehead compie anche un’analisi della relatività einsteiniana. Ciò che ci interessa direttamente, comunque, è il fatto che, soprattutto ne *Il concetto di natura* – che dei tre è il più popolare, il meno infarcito di equazioni, di analisi prettamente scientifiche – Whitehead comincia ad esporre un primo abbozzo della sua filosofia del processo, che viene inizialmente definita organicistica. La serie di analisi che Whitehead conduce in quest’opera lo portano inoltre a criticare quella impostazione derivata dalla scienza fisica che qualche anno dopo sarebbe stata propugnata dal circolo di Vienna. Quindi, in anticipo sugli esiti della critica del circolo di Vienna, e proprio per questo criticato successivamente dagli esponenti del positivismo logico, Whitehead prende una direzione controcorrente, considerando la

8. A.N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge U.P., Cambridge 1919; trad. it. di G. Bignami, *Ricerca sui principi della conoscenza naturale*, Lampugnani Nigri, Milano 1971.

9. A.N. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge U.P., Cambridge 1920; trad. it. di M. Meyer, *Il concetto di natura*, Einaudi, Torino 1948.

10. A.N. Whitehead, *The Principle of Relativity*, Cambridge U.P., Cambridge 1922; trad. it. di M.V. Bramès, *Il principio della relatività*, Edizioni Melquiades, Milano 2007.

concezione prevalente della fisica e in generale della scienza, cioè il riduzionismo, mal fondata in quanto costruita su una insufficiente analisi epistemologica delle scienze stesse. Ne *Il concetto di natura* noi troviamo così, insieme, la critica alla filosofia sostanzialistica di ascendenza aristotelica, la critica alla concezione eminentemente cartesiana della realtà fisica intesa come *res extensa*, quindi come estensione senza articolazioni interne, e il nesso teorico che Whitehead istituisce tra la metafisica aristotelica sostanzialistica e la concezione cartesiana di realtà naturale. Egli, infatti, nonostante Cartesio si fosse esplicitamente opposto alla filosofia scolastica di ascendenza aristotelica, tende a sottolineare la stretta continuità tra la metafisica sostanzialistica aristotelica e la concezione naturalistica cartesiana. In questo si potrebbe avvicinare, seppure in maniera non pedissequa, alla critica che Heidegger fa della concezione della *res extensa* cartesiana alla luce della nozione aristotelica di sussistenza.

Ma in quest'opera c'è anche una elaborazione dettagliata e particolareggiata dei due concetti fondamentali della filosofia di Whitehead: evento e oggetto. L'evento viene introdotto come risultato riflessivo, direi speculativo – se questa parola non ci facesse pensare subito alla speculazione metafisica, perché non è di questo che si tratta, ma di un'evoluzione concettuale coerente delle nozioni precedentemente introdotte, cioè quelle di relazione originaria e di durata. La nozione di evento è in queste opere fondamentale. La natura viene descritta in termini di eventi, la realtà naturale nel suo complesso sarebbe fatta di eventi, da Whitehead concepiti come processi irreversibili, che non si ripetono: ogni evento è unico e irripetibile. La natura stessa nel suo complesso è l'insieme degli eventi, o meglio, la natura è l'avanzamento creativo – termine su cui ci soffermeremo meglio più avanti – della realtà, è il fatto totale di cui i singoli eventi sono i fattori, cioè gli elementi componenti. Ma, siccome non ci sono né fattori in astrazione dal fatto, né fatto in astrazione dai fattori, c'è una coimplicazione tra fatto e fattori, cioè tra l'avanzamento creativo della realtà naturale

e gli eventi che hanno luogo in essa – in un senso ovviamente non inclusivo del termine “in”.

Ora, se gli eventi non si ripetono, che rapporto c'è tra gli eventi intesi come componente fondamentale della realtà e ciò che la fisica, o in generale la scienza, e il senso comune considerano realtà? In effetti, Whitehead sa bene che noi esperiamo la realtà naturale in termini di permanenze, di cose che si riconoscono, che si incontrano di nuovo, che ritornano, quindi il problema che qui si pone è quello, da una parte, di fondare sulla concezione relazionistica e processuale della realtà la conoscenza scientifica stessa e, dall'altra, contemporaneamente, di mostrare perché la scienza fisica non parta da una concezione processuale ma, al contrario, sembri in qualche modo dimenticarla o ignorarla. Entra qui in gioco il secondo termine sopra menzionato: quello di oggetto. Gli oggetti sono per Whitehead esattamente il riconoscimento dell'ente, il modo in cui è possibile articolare la comprensione degli eventi, comprensione che va intesa come percezione; vale a dire: prima di una comprensione intellettuale vi è una base percettiva nell'apprensione della realtà. Gli oggetti così intesi, però, non sono le cose, gli individui separati e distinti, ossia gli oggetti del senso comune. Essi sarebbero piuttosto le articolazioni degli eventi, il che rivela una concezione strutturale della natura degli oggetti: non hanno sussistenza propria, non sono cose che preesistono alla articolazione degli eventi stessi, bensì sono l'articolazione degli eventi, il modo in cui gli eventi si articolano e sono pertanto classificabili in strutture diverse e gerarchicamente ordinate.

La nozione di oggetto in Whitehead è perciò una nozione piuttosto complessa – la si può trovare distesamente trattata sia ne *Il concetto di natura*, sia ne *La scienza e il mondo moderno* – poiché, da una parte, gli oggetti sono classificati e gerarchizzati dal punto di vista dell'esperienza, dal più semplice al più complesso: prima gli oggetti di senso, i più semplici, poi gli oggetti percettivi e infine gli oggetti fisici, che sono oggetti percettivi non illusori. Gli oggetti di senso sarebbero i più semplici proprio perché dotati di una minore stabilità e quindi intrinsecamen-

te e intenzionalmente meno complessi; da essi si arriverebbe quindi, attraverso un processo astrattivo, agli oggetti fisici, che sono nessi o complessi di oggetti di senso. D'altra parte, tuttavia, se mutiamo la prospettiva, essendo gli oggetti fisici i meno capaci di restituire la complessità del mondo nella sua processualità, essi stessi potrebbero apparire come i più semplici. In altri termini, quegli oggetti che noi consideriamo i componenti fondamentali della realtà, gli oggetti fisici, sono per Whitehead solo il frutto di un'astrazione concettuale. A ben vedere, siamo indotti a pensare che la realtà sia fatta di oggetti fisici per una mera finzione logico-pragmatica. Si tratta, infatti, di un procedimento di astrazione logica che, non essendo vero in sé, in nome di una verità logica autonoma ed assoluta, diventa vero in quanto risponde ad esigenze pragmatiche. Detto altrimenti: noi dobbiamo riconoscere ciò che accade, dobbiamo essere in grado di "sapere cosa c'è là fuori". Gli oggetti fisici, pertanto, non godono affatto di un primato ontologico. La realtà così come noi crediamo di constatarla, di viverla, non è la realtà "più autentica", oggettiva, e occorre sottolineare che questo è il punto di arrivo di un percorso la cui origine si trova ben radicata nelle premesse logiche e matematiche da cui Whitehead aveva preso le mosse. Non si tratta quindi per nulla di una fantasia, ma di un'elaborazione molto coerente di premesse puramente logiche ed epistemologiche: fino a qui, dunque, nessuna speculazione metafisica. Se crediamo che il mondo sia fatto di oggetti durevoli è per un effetto del linguaggio, che ci abitua a credere che l'esperienza ci restituisce precisamente le sedie, i tavoli e così via. Ma questi non sono oggetti che esistono veramente, bensì sono modi con cui noi classifichiamo la realtà, mentre la realtà fondamentale consiste nella processualità generale della natura. Se pensiamo a ciò che ci dice la fisica, sappiamo quantomeno che tavoli e sedie non sono che conglomerati di elettroni, e questo lo accettiamo tranquillamente proprio perché ce lo dice la fisica, ragion per cui non ci poniamo alcun problema nel dire: se la componente fondamentale della realtà sono gli elettroni, i tavoli non esistono. La posizione

di Whitehead è, sotto questo profilo, totalmente coincidente con la posizione della fisica, secondo cui quello che vediamo, o, meglio, che crediamo di vedere non è che una costruzione intellettuale puramente apparente rispetto alla realtà vera e propria, data invece dalla “danza degli elettroni”. La distanza tra la posizione whiteheadiana e quella della scienza ha a che fare con una diversa concezione di realtà originaria, che per Whitehead non è quella della fisica classica newtoniana. Essa infatti, invece che sugli elettroni intesi come elementi che, a loro volta, ontologicamente “sono sempre quello che sono”, si basa su nozioni originali: emerge qui l’idea di un passaggio costante della natura, cioè di una processualità costante della realtà.

Gli eventi pertanto non sono altro che una mutazione, o meglio, un “mutare” costante della natura. In questa formulazione è già contenuto qualcosa che sarà poi sviluppato speculativamente nella filosofia del processo, cioè che la realtà originaria è passaggio, passare, mutamento continuo, necessario. Parlare di atomi, in questo senso, sarebbe già un modo di concettualizzare e quindi di reificare il passaggio. Tale passaggio è inoltre irreversibile, perché gli eventi sono unici, di volta in volta irrecuperabili e questo è un altro elemento di distanza dalla fisica classica, cioè dalla fisica di Laplace. Questi aveva infatti affermato che se ci fosse uno spirito in grado di conoscere tutte le condizioni date ad un certo momento dell’evento generale dell’universo, sarebbe in grado di ripercorrere in avanti e indietro tutti gli eventi dell’universo stesso. Si tratta evidentemente di una concezione deterministica, non c’è una linea del tempo, non c’è un prima e un poi: nella concezione classica è perfettamente uguale determinare lo stato dell’universo *ex ante* o *ex post*. L’impostazione filosofica, ma anzitutto fisica, whiteheadiana si pone in contrasto con questa idea: bisogna introdurre la nozione di irreversibilità, e la nozione di irreversibilità a sua volta avrà un ruolo fondamentale nella nozione filosofica fondamentale di Whitehead, quella di entità attuale, di cui tratteremo più avanti, intesa nei termini di un passare

che accade e perisce. Da questo punto di vista, la concezione della temporalità di Whitehead, basata sull'idea di finitudine – il tempo è sempre una struttura finita – consente di operare un ulteriore accostamento con Heidegger – certo, tenendo ben presente che la finitudine del tempo di Whitehead non è la finitudine del tempo esistenziale dell'Esserci, la *Zeitlichkeit*, ma è intrinseca alla natura stessa.

Dicevamo sopra, a proposito del linguaggio, che è ritenuto da Whitehead il maggiore responsabile del nostro modo di intendere la natura in termini di cose che perdurano nel tempo. Si tratta, com'è noto, di una concezione che si rifà ad una critica del sostanzialismo aristotelico, cioè al fatto per cui le categorie metafisiche di Aristotele sarebbero ricalcate su una precomprensione linguistica della realtà. Eppure, è interessante notare che Whitehead muove tale critica in totale solitudine e indipendentemente dall'opera di altri filosofi. Egli è infatti, per così dire, un pensatore in proprio, non senza tutte le ingenuità che questo implica, ma non è un pensatore professionale, un commentatore di filosofie altrui. Al di là di un lessico che può perciò sembrare ingenuo, è quindi da notare come ci sia un'identità riflessiva, filosofica, tra la posizione di Whitehead e altre molto più accreditate. La critica di Whitehead al sostanzialismo aristotelico ha di mira l'idea che le categorie metafisiche – sostanza, potenza-atto, energia nel senso di *energheia*, eccetera – siano capaci di descrivere adeguatamente la realtà. Esse, per Whitehead, non sono altro che elaborazioni indebite di una ingenua generalizzazione di categorie linguistiche da cui derivano due errori fondamentali, sia della scienza, sia del senso comune. Il primo è quello cosiddetto della “fallacia della localizzazione semplice”, *simple location*, per cui gli enti sarebbero localizzabili in un contenitore spazio-temporale univoco, sarebbero cioè “qui e non altrove”. Secondo una concezione relazionistica e processuale della realtà, tuttavia, le cose non possono essere in uno spazio e un tempo definiti per la semplice ragione che spazio e tempo, essendo effetti della evenemenzialità della natura, dipendono a loro volta dagli eventi e non possono perciò

essere considerati come contenitori assoluti in cui includere gli eventi stessi. L'altro errore che per Whitehead è fondamentale criticare è quello della *misplaced concreteness*, cioè della "fallacia della concretezza mal posta", a causa della quale saremmo portati a scambiare una mera costruzione logica per la concretezza dell'esperienza, apparentemente capace di fornirci gli oggetti qui e ora. È anche qui all'opera quella vera e propria generalizzazione concettuale del senso comune che per Whitehead dà luogo, attraverso un nesso di derivazione diretta, alla scienza normale, la scienza atomistica e materialistica, che non discute mai il senso comune. La scienza classica si limiterebbe infatti a prendere i dati del senso comune per farne una generalizzazione secondo certi presupposti matematici, senza mai sottoporre a critica la validità dei presupposti stessi. Così, l'analisi dei due suddetti errori, conferma nuovamente che è possibile concepire la realtà secondo un altro dispositivo, in maniera del tutto rigorosa e arrivando anche a esiti molto diversi da quelli della fisica classica.

Abbiamo accennato sopra anche alla critica al materialismo. In effetti, Whitehead mette in relazione le analisi ora esposte – dalla critica del concetto quantitativo di matematica fino ai due errori fondamentali della scienza – con la nozione materialistica della realtà. Pensare la realtà come materia, inerte o meno, significa in ogni caso escludere la possibilità di pensare ad un nesso intrinseco tra natura e percezione. Sicché, la posizione materialistica della scienza sarebbe secondo Whitehead alla base sia della filosofia di Cartesio, sia di quella di Kant, ossia di quelle filosofie per cui la realtà materiale ha sempre bisogno di un soggetto esterno che ne definisca le leggi. La filosofia di Kant, in questo senso, non sarebbe che il contraltare della filosofia cartesiana, proprio perché, se la materia di per sé non è in grado di istituire delle relazioni al suo interno, allora queste relazioni, che sono poi alla base delle leggi della fisica, devono essere ricondotte a un soggetto – naturalmente, inteso come soggetto trascendentale e non come singolo scienziato – esterno alla natura, che ne dica la legge e quindi il senso.

Proprio all'interno di una evoluzione concettuale che emerge per moto proprio dalla riflessione critica sulla natura, sulle basi di una concezione fisico-matematica, Whitehead ritiene necessario istituire un pensiero della sintesi, cioè della relazionalità interna alla natura stessa. Si tratta di un pensiero che, come avevamo già accennato, si smarca sia dalla filosofia kantiana, sia dal dogmatismo metafisico prekantiano. Vale a dire, è necessario ricomprendere la natura in senso proprio, in modo tale che la sintesi, cioè la relazionalità, sia trovata all'interno della natura, allo scopo di fondare filosoficamente la possibilità di pensare la relazionalità come attività sintetica che caratterizza la natura stessa e non soltanto lo spettatore esterno ad essa.

Se volessimo adesso fare un confronto con un altro autore, si potrebbe pensare a Merleau-Ponty, poiché, in un certo senso, Whitehead sta dicendo, a suo modo e con motivazioni diverse, quello che anche Merleau-Ponty dice quando evoca la nozione kantiana di *kosmos theoròs*. Kant ne parla nell'*Opus Postumum* per dire che la natura deve essere compresa dal di fuori e panoramicamente, dall'alto, cioè con lo sguardo di Dio che ne dà la verità. E l'oggetto della critica whiteheadiana consiste esattamente nell'idea che la natura debba essere spiegata dal di fuori, il che non significa in uno spazio diverso, ma da un punto di vista filosofico e speculativo diverso. La natura, secondo Whitehead, può e deve essere spiegata dall'interno della natura stessa, senza che la sua traduzione in concetto la porti ad una separazione da esso. Il pensiero, in altri termini, deve essere fatto emergere dall'interno della natura – certo, non nel senso di una generazione, per così dire, biologica – come natura che pensa se stessa. Il soggetto capace di comprensione concettuale dell'oggetto, cioè del mondo, è quindi interno alla natura, ma non come mero fatto naturale, bensì in quanto natura che porta se stessa a comprensione, natura che, in altri termini, si automanifesta – intuizione che è presente nella terza Critica kantiana, ma che in Kant dà luogo ad una separazione attuale, attuata, tra realtà umana e realtà naturale. La strada che Whitehead decide di percorrere, al fine di evitare precisamente

tale separazione – ed è per questo che ci siamo dilungati sui presupposti logico-epistemologici della filosofia della natura –, vuole passare dall'interno della scienza stessa. Agli occhi di Whitehead, che – non dimentichiamolo – è uno scienziato, uno scienziato speculativo, non si può semplicemente opporre la filosofia alla scienza con motivazioni antiscientifiche, il che, del resto, non è né necessario né sufficiente. Non è sufficiente perché di certo non basterebbe a persuadere gli scienziati, ma non è neanche necessario perché in realtà è la stessa scienza che, se approfondita con uno sguardo sufficientemente critico e non dogmatico, permette l'evoluzione teorico-speculativa-filosofica.

L'acquisizione teorica fondamentale della filosofia di Whitehead è quindi sintetizzabile nei seguenti termini: la natura può essere intesa dall'interno della natura senza che questo implichi il materialismo, cioè senza che questo implichi una riduzione della comprensione della natura al rapporto tra un soggetto ad essa esterno e la materia inerte. La nozione materialistica e quella idealistica di natura sono per Whitehead complementari, in quanto entrambe mancano di comprendere il fatto che la concettualizzazione della natura è possibile dall'interno della natura stessa. Quando Whitehead tratta il materialismo, non si limita a parlarne nei termini di quella concezione storicamente definita che emerge da Cartesio fino a Newton e Laplace, ma ne fa, per così dire, una figura dello spirito, cioè un modo con cui in un certo momento storico e logico insieme, estremamente influente, la natura è stata concepita. Con la separazione cartesiana delle due sostanze e la conseguente determinazione della verità della realtà materiale da parte della realtà pensante, si è attuata una separazione che si colloca all'origine della fallacia della concretezza malposta che Whitehead intende superare. In questo senso, lo ripetiamo ancora una volta, egli non vuole tornare a una concezione ingenua della natura, ma al contrario elaborare una concezione che si fa carico degli esiti riflessivi, concettuali della filosofia moderna, per superarla. Fin qui i presupposti, a ben guardare estremamente razionalistici, della filosofia speculativa whiteheadiana di cui ora dobbiamo

trattare. Fin qui, cioè, nessun appello a un'intuizione mistica dall'interno della natura, bensì un lavoro particolarmente sottile sui presupposti logico-ontologici della scienza naturale, di matrice aristotelica quanto cartesiana.

3. Processo e realtà

La filosofia speculativa di Whitehead, così – ponendo l'esigenza di comprendere finalmente come la natura, intesa in quel modo per cui il pensiero è un fatto interno ad essa, pensa se stessa –, si presenta come ulteriore evoluzione di un pensiero scientifico. Dovendo determinare la natura del pensiero nel senso sia oggettivo che soggettivo di questo genitivo, il problema speculativo in questione si mostra particolarmente complesso. La natura del pensiero e il pensiero della natura, al di là del gioco lessicale, sono lo stesso. La natura pensa e il pensiero ha una natura, il che suona vagamente schellinghiano: Whitehead non cita quasi mai Schelling, ma, pur sapendo che non si tratta di una *Naturphilosophie* di tipo meramente o totalmente speculativo, non si può evitare di evocarlo. Ora, a nostro avviso – su questo, gli interpreti hanno assunto posizioni differenti –, le nozioni fondamentali della filosofia speculativa di Whitehead sono cinque: attualità, potenzialità, processualità, relazionalità e finitudine. Si tratta delle cinque basi concettuali con cui pensare la realtà nel suo complesso, dal punto di vista di un pensiero capace di pensare la natura in quanto pensiero e non solo. Whitehead, qui, ribalta la tradizione di ricezione del pensiero dei classici e li legge alla luce della propria filosofia speculativa. Innanzitutto vi è l'idea che egli riassume sotto la formula di principio ontologico, per cui ciò che esiste ha da essere motivato alla luce di qualcosa che esiste. Sembra una tautologia, ma contiene lo spunto di riflessione su cui fino ad ora abbiamo insistito e in virtù del quale la realtà deve essere recuperata, fatta emergere da se stessa.

Quanto detto, a sua volta, si traduce in una concettualizzazione della realtà in termini di ciò che Whitehead chiama entità attuale, *actual entity*. Le entità attuali non sono altro che la traduzione in termini di filosofia speculativa della nozione di evento, ragion per cui, tra le caratteristiche fondamentali della filosofia speculativa whiteheadiana, abbiamo citato innanzitutto l'attualità. Cerchiamo ora di chiarire l'accezione di significato con cui va inteso il termine attualità: *actual* è ciò che è *active*, attivo, attuantesi, ciò che esiste, che esiste in quanto si attua, è attuazione. In tedesco si potrebbe tradurre con il termine *wirklich*, *Wirklichkeit*. In altri termini, ciò significa che reale, esistente è ciò che si attua, o meglio, è il processo di attuazione e, perciò, il reale accade in quanto realizzazione di una potenzialità. Se una simile formulazione, da una parte, ci ricorda Aristotele, dall'altra è giocata precisamente in funzione anti-aristotelica in quanto, per Whitehead, lo stagirita avrebbe comunque pensato l'attuazione a partire dall'attuato, l'*entelecheia*, ciò che è in processo di attuazione, in processo di divenire, alla luce di ciò che è divenuto, di ciò che si è attuato. Per Aristotele, infatti, l'atto precede la potenza, l'*energheia* è attuazione di qualcosa che come tale precede non cronologicamente, ma ontologicamente l'attuazione, il che significa che la realtà è pensata come qualcosa che già da sempre è stato, l'*en del to ti en einai*, dell'essenza, che quindi predetermina il processo stesso. Il processo whiteheadianamente inteso, al contrario, non è *ontologicamente* predeterminato. Con esso si vuole affermare il primato – non solo fisico, ma anche ontologico – del processo in quanto passaggio, attuazione. Perciò l'idea metafisica fondamentale di Whitehead, che riprende e generalizza l'idea di evento, è precisamente quella di entità attuale, di entità che si sta attuando, dove il passare stesso è più originario di ciò che si realizza nel passare. Già il titolo dell'opera attorno a cui stiamo lavorando – *Il processo e la realtà* – è piuttosto eloquente. Il processo è il termine generale con cui Whitehead nomina l'idea del passaggio, dell'attuazione nell'attuazione stessa, mentre si sta attuando; la realtà è invece ciò che risulta dal processo di realizzazione, il

divenuto. Il termine “realtà” presente nel titolo dell’opera indica pertanto ciò che generalmente intende sia il senso comune, sia la scienza come generalizzazione del senso comune: le cose che perdurano nel tempo, la *res*. Ma, abbiamo visto, la struttura originaria della realtà nel senso speculativo di Whitehead è il divenire, il processo, che Whitehead chiama anche il concrescere. Se da una parte, però, vediamo dischiudersi davanti a noi la possibilità di accedere a una comprensione più originaria della realtà, ora intesa come divenire e non come divenuto, dall’altra, siamo chiamati a spiegare perché questa nuova comprensione della realtà sia in qualche modo heideggerianamente celata all’apprensione quotidiana, che continua a pensare la realtà nei termini di oggetti che perdurano. Implicitamente, Whitehead sta dicendo qualcosa che a noi continentali suona familiare perché già sentito da Heidegger, cioè che la realtà, così come essa è autenticamente, è nascosta sotto ciò che la realtà stessa produce da sé. La realtà in quanto divenuto, dice Whitehead, non è un errore, è il modo in cui essa stessa si manifesta, ma il processo di manifestazione non è già la realtà come divenuto. Non è difficile scorgere, nello sviluppo di un simile percorso, un modo autonomo di pensare la differenza ontologica.

La seconda questione fondamentale, da ripensare alla luce della diversa concezione di realtà ora emersa, è quella della potenzialità. Essa non sarebbe più da opporre all’attualità, ma da intendersi come parte dell’attualità stessa. Se l’attualità è composta di potenzialità che si attuano, la potenzialità è elemento coesistente dell’attualità nel suo attuarsi. Un simile modo di pensare la potenzialità richiama certamente ciò che Deleuze – probabilmente non senza relazioni con Whitehead – chiama virtualità, in opposizione alla potenzialità intesa invece come ciò che è meramente possibile e che è come tale ricalcato sulla realtà già divenuta – idea, anche questa, già bergsoniana. In altri termini, la potenzialità nel senso inadeguato del termine è semplicemente qualcosa di già attuato, in un secondo momento ribaltato all’indietro e ripensato come premessa e presupposto, come qualcosa che doveva essere inizio e condizione di pos-

sibilità di ciò che è accaduto. Bergson, in proposito, parla di “moto retrogrado del vero”, dove il potenziale è pensato come l’attuale retrodatato, come ciò che doveva precedere il dato realmente attuale. In questo senso, si potrebbe dire che la potenzialità non è mai pensata come tale. Pensare la potenzialità senza reificazioni significa invece considerarla come intrinseca all’attuazione stessa, il che, a sua volta, significa pensare l’indeterminazione del processo, che non si attua secondo una teleologia deterministica in cui il potenziale diventa attuale e l’attuale è l’inveramento del potenziale. Il potenziale e l’attuale, in ultima analisi, sono due facce dello stesso evento generale: il processo. Whitehead cerca in questo modo di pensare in maniera radicale l’idea del passaggio in quanto passaggio, il processo mentre passa, in quanto sta passando e non in quanto attuazione di qualcosa che possiamo identificare solo alla luce di ciò che è già passato, già realizzato. L’acquisizione di una simile prospettiva, naturalmente, richiede dei termini diversi, idealmente quantomeno, da quelli del linguaggio comune, che è invece caricato da tutte quelle presupposizioni ontologiche che falsificano la comprensione della realtà originale.

Aristotele, in questo senso, non avrebbe fatto altro che generalizzare metafisicamente l’idea di realtà già contenuta nella lingua greca. Ora, se così stanno le cose, svincolarsi da Aristotele significa fondare un linguaggio completamente diverso, ed è cosa che alcuni pensatori hanno cercato di fare. C’è una tradizione, in un certo senso occulta, che cerca di pensare la realtà in concetti diversi quelli sostanzialistici, una tradizione che passa per gli stoici, che trova espressione in Leibniz, che si manifesta in Whitehead e poi ancora in Deleuze. Vi è in proposito un semplice esempio, tratto da un’analisi molto celebre di Quine che, ad un primo sguardo, potrebbe non sembrare legata a quanto stiamo dicendo. Quando Quine affronta il problema della traduzione assoluta, conducendo un esperimento mentale, descrive un esploratore che, recatosi in un certo posto dell’Africa, si trova a dover tradurre un’espressione che gli indigeni utilizzano nel vedere un coniglio: *gavagai*. Ovviamente,

l'esperimento ha lo scopo di dimostrare che non si dà possibilità di traduzione totale, a causa di quei presupposti che, di fronte al termine *gavagai* pronunciato dall'indigeno alla vista del coniglio, ci fanno pensare che lui stesso creda effettivamente che esiste un coniglio fatto in un certo modo, che ha dei predicati, per esempio bianco e così via. Ma noi non possiamo sapere, dice Quine, che cosa esprima quel termine; semplicemente, proiettiamo la nostra idea di realtà sulla sua. Noi – ed è qui l'elemento interessante dell'analisi di Quine – non possiamo sapere se quando l'indigeno dice *gavagai* sta pensando, ad esempio, a una apparizione temporale del coniglio o di parti del coniglio. Ma, così dicendo, forse, Quine si lascia sfuggire l'ipotesi più interessante, cioè che l'indigeno, col termine *gavagai*, non stia dicendo "il coniglio", collocandosi, seppur inconsapevolmente, all'interno di una concezione sostanzialistica, ma qualcosa che potrebbe suonare come: *coniglieggia*; in altri termini, nulla ci dice che la parola *gavagai* stia traducendo un sostantivo piuttosto che un verbo. Un verbo che certo non appartiene al nostro senso comune, che fa invece uso dei verbi per dire, ad esempio: io vado, tu prendi, egli ama. Si tratterebbe di un verbo capace di esprimere la processualità di ciò che noi nominiamo coi sostantivi, e perciò capace di mostrare che noi articoliamo in modo sostantivale, sostanziale una realtà che in sé ammette una trasfigurazione lessicale, concettuale, categoriale. Un linguaggio basato sulla verbalità rende così maggiore giustizia all'idea di processualità. Se noi adottassimo questo diverso modo di parlare, infatti, ci avvicineremmo forse di più a quello che Whitehead ha in mente quando parla di processo: non c'è il coniglio, c'è il *coniglieggiare*. Qui è il linguaggio che si adatta alla nozione di evento, e non viceversa, perché anche la parola evento, da un certo punto di vista, comporta una reificazione: l'evento stesso, se nominato all'interno di un linguaggio di tipo sostanzialistico, sembra descrivere qualcosa che "sta lì". Ma, evidentemente, non è ciò che Whitehead vuole esprimere; il divenire processuale della realtà non si lascia descrivere in termini consueti proprio perché il nostro linguaggio consueto è

spontaneamente, ingenuamente sostanzialistico. Questa è la ragione del tentativo whiteheadiano, che può essere poi giudicato più o meno riuscito, di trasformare il linguaggio – in effetti, i problemi che Whitehead incontra in questo suo tentativo non sono pochi. Quando, ad esempio, pensa alla nozione di oggetto eterno per indicare le forme che ritornano, gli elementi che consentono l’attuazione di ciò che si forma e che, perciò, consentono il riconoscimento degli eventi, sceglie una formulazione piuttosto infelice, perché carica di tutta una metafisica estremamente greve. L’idea di oggetto eterno vorrebbe essere, invece, semplicemente la traduzione dell’idea di potenzialità.

Quanto detto fino a qui ci ha consentito di delineare con più chiarezza il terzo caposaldo della filosofia whiteheadiana, l’idea di processualità: essa nomina la complessa concezione metafisica che va sotto il nome di filosofia del processo, il divenire in quanto divenire, pensato nel suo divenire verbale – basti, per evitare di pensare il divenire alla luce del divenuto, tenere a mente il termine *conigliaggia*. A sua volta, però, il divenire stesso non può essere ingenuamente considerato alla stregua di un dato di fatto, ma deve essere spiegato, ed è qui che ritorna l’idea di relazionismo cui si accennava all’inizio. Se la processualità di cui Whitehead parla è processualità della natura nel suo complesso, ma la natura nel suo complesso non esiste – tutt’al più possiamo dire che si dà, poiché a esserci concretamente sono gli eventi –, la natura come fatto generale non è che il darsi degli eventi stessi i quali, in quanto entità attuali, non sono cose, bensì processi. Di più: se tali processi consistono nell’interconnessione generale della natura, la relazionalità è l’essenza intrinseca della realtà, nel senso che ogni entità attuale non è una cosa, ma, in qualche modo, un nesso di relazione. Whitehead, infatti, afferma che un’entità attuale è il modo in cui diviene, dove il divenire è pensato come relazione o, meglio, come presenza delle altre entità attuali in quella che sta divenendo. In altri termini, un’entità attuale è il modo in cui tutta la trama complessiva della realtà si configura in una data singola entità. Le assonanze con la *Monadologia* leibniziana

sono evidenti, ma la differenza è che Whitehead pensa realisticamente l'interconnessione tra le entità attuali, traducendo specularmente quell'idea di percezione secondo cui la realtà pensa se stessa. Le entità attuali sono dati dell'esperienza, pensata realisticamente, nel genitivo soggettivo dell'espressione: sono l'esperienza che si attua. Esperienza qui significa percezione nel senso più ampio, non empiristico de termine. Di qui la legittima possibilità parlare di panesperienzialismo a proposito della filosofia di Whitehead, il che dà l'idea della vicinanza e insieme della lontananza di Whitehead da Leibniz.

Col termine panesperienzialismo si vuole descrivere la realtà nel suo complesso come un insieme di processi d'esperienza, dove l'entità attuale è la singola istanziazione della generale esperienzialità del mondo. Il divenire stesso è qualificato da Whitehead come un "far esperienza". Il far esperienza qui non è il contemplare, da parte di un soggetto, un oggetto separato. L'esperienza è il concretere dell'entità attuale in se stessa in quanto esperienza, il che significa che nel fare esperienza l'entità attuale si realizza, accede a se stessa e cioè è, dice Whitehead, *causa sui*. La nozione di esperienza, come quella di percezione, è qui chiaramente una nozione ontologica: non si tratta né di pura contemplazione, né di una relazione di senso, ma di qualcosa che esiste, di una relazione effettiva, della realtà in quanto tale. Questo è forse il passaggio specularmente più ardito e insieme contestabile del pensiero whiteheadiano. L'esperienza, infatti, viene normalmente intesa come prerogativa di una mente propria di alcuni tipi di esseri, magari non soltanto gli esseri umani, mentre in Whitehead esperienza è il nome della realtà in quanto diviene e si automanifesta. Qui è il panesperienzialismo: la realtà si manifesta a se stessa e l'esperire è un manifestare che non implica alcuna separazione tra soggetto e oggetto, che, a loro volta, non sono altro che effetti dell'esperienza. L'esperienza è la relazionalità generale dell'universo che accade e in quanto tale manifesta l'universo stesso, per cui la totalità dell'universo per Whitehead è il divenire generale che però non c'è in assoluto, ma si dà, si mostra nei suoi compo-

nenti, nelle entità attuali stesse. Un simile modo di considerare l'esperienza, com'è evidente, prende definitivamente le distanze dall'impostazione cartesiana che, postulando la separazione delle sostanze, dividerebbe contestualmente l'esperienza dal suo autore.

Si è parlato di attualità, potenzialità, processualità, ma c'è un altro elemento. La relazionalità, abbiamo detto, è la struttura della processualità, ma la processualità non è pura relazionalità come semplice rete di interconnessioni, né implica in ogni caso che quello che accade non possa tornare. La concezione whiteheadiana di processualità, infatti, contempla la possibilità che la realtà in quanto diveniente possa ripetersi, nel senso che è possibile che dati modelli di realtà, ad esempio i modelli fisici, possano perdurare: la realtà fisica concretamente intesa è per Whitehead un modello di realtà diveniente che però si ripete. Anche se le leggi della fisica possono cambiare, così come, del resto, il mondo stesso può cambiare, il mondo fisico è in generale considerato una delle modalità di processo in cui le strutture si ripetono. Con una clausola: all'origine non è comunque mai l'uniformità, ma il processo di irreversibilità; l'uniformità appare come effetto di alcune modalità del processo stesso. Considerata sotto questo profilo, la processualità di cui parla Whitehead costituisce anche uno dei modelli filosofici più interessanti per pensare l'irreversibilità fisica. Non è quindi un caso che, sebbene si tratti di filosofia speculativa, questa modellizzazione della processualità irreversibile sia stata poi recepita da scienziati come Ilya Prigogine, cioè da chi lavorava nel campo della fisica e della chimica, e non dai filosofi, che comunque, dal canto loro, hanno recuperato il dispositivo whiteheadiano per pensare precisamente quei fenomeni che Prigogine e altri scoprivano, ossia i fenomeni di indeterminazione e di creazione di regolarità imprevedute, le emergenze di ordine a partire da strutture più semplici che come tali non prevedono questo ordine. Ciò, a ben vedere, ha una considerevole rilevanza filosofica poiché implica che le strutture di ordine superiore, che mostrano livelli di organizzazione effettivi, non

possano essere derivate da una struttura più semplice della materia. Oppure, in altri termini, le strutture di organizzazione indeterministica hanno delle caratteristiche non derivabili dalle loro componenti, irriducibili alle basi fisiche della realtà. La realtà, che si manifesta con determinate qualità – pensiamo, ad esempio, ai fenomeni complessi –, ha quindi delle caratteristiche ontologiche specifiche inderivabili dalla realtà fisica di base. Così Prigogine, e chi ha lavorato scientificamente in questa direzione, ha ritenuto che la concezione filosofica di base più adeguata per affrontare simili fenomeni non fosse il positivismo del Novecento, di cui tanta parte della fisica è permeata, ma piuttosto la filosofia di Whitehead.

Un ultimo elemento: la finitudine, la finitezza temporale che da quanto detto sin qui deriva e su cui Whitehead insiste molto. La temporalità stessa è infatti contrassegnata dal perire. Whitehead descrive il perpetuo perire della natura, originata dall'idea di passaggio, con l'espressione *perpetual perishing*. È, paradossalmente, un passaggio che non passa mai, che non è mai passaggio in senso pieno. Si tratta di un passaggio che "si esaurisce" dove ogni singola entità attuale diviene ciò che è, per poi "tramandare" le proprie determinazioni all'universo che segue. È un modo di pensare la temporalità che, come accennavamo sopra, saremmo forse più disposti ad attribuire al soggetto, contrassegnato dalla mortalità – pensiamo a Hegel o a Heidegger –, ma che Whitehead invece attribuisce alla realtà in quanto tale. Siamo quindi lontani dalla concezione platoniana che intende la temporalità come immagine mobile dell'eternità poiché, in quanto immagine, essa sarebbe già sbiadita. Qui il concetto di temporalità assume una valenza più pregnante. Perciò, in quanto forma del processo, la temporalità è per Whitehead la cifra ontologica della realtà stessa che, contrassegnata dall'intrinseca finitudine, non può essere comparata ad una presunta struttura migliore, più perfetta, quale sarebbe l'eternità che, come tale, non si dà. L'oggetto eterno, lungi dall'essere un oggetto che esiste per sempre, è piuttosto un oggetto che non ha una caratteristica processuale. Gli oggetti eterni – direbbe

Heidegger – sono pensati in base al loro senso temporale; essi sono ciò che sono precisamente perché ritornano e quindi non sono inseriti nel processo, ma sono la manifestazione del processo.

Per concludere, vorrei rapidamente osservare che la concezione whiteheadiana del reale si presenta come duale senza tuttavia essere dualistica: le entità attuali e le loro manifestazioni, cioè i loro nessi intrinseci strutturali che sono gli oggetti, sono pensati nella loro complementarità e non nella loro opposizione. Sicché, la filosofia di Whitehead non è né dualistica, né monistica, anche se certamente contiene l'idea di una dualità come complementarità: tutto ciò che esiste è in natura, ma la natura è qualcosa di più complesso di quanto il naturalismo scientifico ci induca a pensare.

Luca Vanzago
luca.vanzago@unipv.it

Esperienza o tautologia?

La questione dell'evento in Heidegger¹

ROBERTO TERZI

SOMMARIO: 1. Evento, questione dell'essere, fenomenalità, 98 – 2. L'evento e la coappartenenza essere-uomo, 105 – 3. Evento, «es gibt», storia, tempo, 110 – 4. L'evento al di là dell'essere, 115 – 5. La fine della storia dell'essere, 118 – 6. «Il pensiero che si raccoglie nell'evento», 121.

«Dal 1936 “evento” (*Ereignis*) è la parola chiave del mio pensiero²: così Heidegger indica con nettezza il ruolo fondamentale della questione dell'evento nel suo pensiero, in quanto esito

1. Nelle note utilizzeremo queste sigle (seguite dal numero di pagina della traduzione italiana indicata) per i testi di Heidegger richiamati più frequentemente: HGA (seguita dal n. del volume) = *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975 sgg.; CF = *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, HGA 65; trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007; CVL = *Unterwegs zur Sprache*, HGA 12; trad. it. di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973; ID = *Identität und Differenz*, in *Identität und Differenz*, HGA 14; trad. it. di U. Ugazio, *Identità e differenza*, in «aut aut», nn. 187–188, 1982, pp. 2–37; TE = *Zur Sache des Denkens*, HGA 14; trad. it. di C. Badocco, *Tempo ed essere*, Longanesi, Milano 2007; SEM = *Seminare*, HGA 15; trad. it. (dei Vier Seminare) di M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992.

2. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, in *Wegmarken*, HGA 9; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 270. In *Tempo ed essere* Heidegger afferma che «i riferimenti e le connessioni che formano la struttura essenziale dell'evento sono stati elaborati tra il 1936 e il 1938» (TE, p. 55). L'arco temporale 1936-38 coincide con il periodo di composizione del noto e importante trattato *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, pubblicato postumo nel 1989. Faremo riferimento solo ad alcuni passaggi di quel testo, senza addentrarci in un'analisi tematica di esso, sia perché per la loro ampiezza e complessità i *Beiträge* richiederebbero una trattazione autonoma, sia perché, per motivi che emergeranno nel corso della trattazione, sceglieremo di privilegiare alcuni testi più tardi.

ultimo ed estremo del suo tentativo di trasformare la questione dell'essere e di aprire con ciò la possibilità di un «altro inizio» rispetto alla tradizione metafisica. Questa centralità del tema dell'evento va al di là di una problematica interna all'opera di Heidegger, dal momento che questi è stato senza dubbio uno degli autori che ha maggiormente contribuito a imporre la questione dell'evento come uno dei temi capitali per tutto il pensiero contemporaneo e che proprio la problematica dell'evento ha contribuito all'enorme influenza esercitata dal pensiero heideggeriano sulla filosofia successiva.

Il nostro intento sarà innanzitutto quello di fornire un quadro generale del ruolo dell'*Ereignis* nell'opera di Heidegger, mostrando alcuni degli ambiti essenziali in cui questo tema interviene e cercando, al tempo stesso, di mantenere vivo il suo legame con le radici fenomenologiche del pensiero heideggeriano. Se privilegeremo soprattutto testi tardi di Heidegger, sarà anche perché uno dei motivi del loro interesse risiede nel fatto che essi spingono la questione dell'evento al suo limite: si tratterà di mostrare da un lato come il tema dell'evento costituisca una radicalizzazione di motivi centrali del pensiero heideggeriano e una risposta coerente alle sue questioni fondamentali; dall'altro lato bisognerà tuttavia anche far emergere che quello dell'evento è, per così dire, un pensiero-limite, ovvero che con il tema dell'evento il pensiero di Heidegger giunge al proprio limite. E tutto ciò non riguarda solo l'interpretazione del percorso heideggeriano, ma coinvolge anche lo spazio problematico della sua eredità: quale ambito di pensiero si apre, con Heidegger e dopo Heidegger, una volta installati nel pensiero dell'evento?

1. Evento, questione dell'essere, fenomenalità

La problematica dell'evento emerge e si impone nel pensiero heideggeriano a partire dalla metà degli anni Trenta, nel quadro di una riconfigurazione complessiva del suo pensiero: si tratta

ora non più solo di analizzare l'essere, la temporalità e la storicità dell'esserci per guadagnare a partire da qui il senso dell'essere in generale (come avveniva in *Essere e tempo*), ma di pensare la temporalità e la storicità dell'essere stesso nella sua verità e di ricomprendere l'esserci in questo quadro. Il termine *Ereignis* risponde quindi alla volontà di pensare l'essere stesso a partire dal nesso disvelatezza / nascondimento e in senso temporale-storico. Pensare l'essere come evento era tuttavia una direzione pre-delineata dall'impostazione stessa che Heidegger aveva dato alla *Seinsfrage* fin dall'inizio e rappresenta la risposta più coerente e radicale a quella questione: se l'essere non è un ente e deve essere compreso in questa sua differenza, se bisogna abbandonare i concetti metafisici di causa e fondamento, l'essere si rivelerà allora come evento, come il suo proprio accadere nel quale giungono a manifestazione gli enti. L'essere non è un ente né il fondamento degli enti, ma l'evento del loro venire alla presenza. Evento dinamico o movimento, perché l'«essenza» degli enti (intesa non più come sostantivo, ma come verbo), non è qualcosa di statico e dato, ma il dispiegarsi temporale e manifestativo del loro essere. D'altra parte, comprendere l'essere a partire dalla temporalità originaria, secondo quello che è fin dall'inizio il progetto heideggeriano, significa evidentemente pensare l'essere in un senso dinamico e in una prospettiva evenemenziale: al di là del significato dell'essere come presenza stabile, che ha dominato l'ontologia tradizionale, bisogna pensare l'evento di questa presenza stessa, riconducendola al pieno dispiegamento della temporalità, che «non è, ma si *temporalizza*»³.

D'altra parte, il fatto che il tema dell'*Ereignis* sorga inizialmente nell'ambito e in vista della questione dell'essere prescrive a sua volta la prospettiva e i limiti in cui il problema dell'evento compare nel pensiero di Heidegger. Bisogna infatti ricordare che Heidegger non assume il termine *Ereignis* nel suo significato comune e non si riferisce quindi ai singoli eventi,

3. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, HGA 2; trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 390.

accadimenti, fatti che hanno luogo nel corso dell'esperienza. Detto nel linguaggio di *Essere e tempo*, non si tratta dell'evento come fatto intramondano, che ha luogo all'interno dell'orizzonte del mondo e lo presuppone. Questo significa anche che, a differenza di quanto accade in altri autori, ciò che è in questione nella problematica heideggeriana non è dunque il fenomeno dell'evento singolare, ma l'evento dell'essere e le modalità del suo accadere⁴. In altri termini, si potrebbe dire, come vedremo meglio tra breve, che Heidegger analizza non tanto il fenomeno dell'evento, quanto *l'evento della fenomenalità*⁵.

Un ruolo cruciale nella «svolta» del pensiero heideggeriano è giocato dalla questione della verità, di cui Heidegger intende

4. Heidegger è evidentemente coerente, all'interno della sua prospettiva, nell'escludere dall'analisi l'evento come fatto intramondano e semplicemente presente, ma quel che bisognerebbe discutere è proprio se il fenomeno dell'evento singolare sia interamente riducibile allo statuto del fatto intramondano e se filosoficamente non ci sia altro da dire su di esso. Questa obiezione contro Heidegger è stata sollevata in particolare da Claude Romano, che a partire da qui ha sviluppato una fenomenologia ermeneutica dell'evento: cfr. C. Romano, *L'événement et le monde*, PUF, Paris 1998, e Id., *Il possibile e l'evento: introduzione all'ermeneutica evenemenziale*, a cura di C. Canullo, Mimesis, Milano 2010.

5. Come in molti altri casi, Heidegger si distanzia dall'uso comune del termine anche lavorando sul linguaggio e sull'etimologia, facendo valere due possibili modi – che per ora ci limitiamo a indicare in via preliminare – di intendere il termine *Ereignis*. A) In primo luogo, Heidegger mette in risalto la presenza in *Ereignis* e nel verbo *sich ereignen* (accadere) della radice *eign-* e del verbo *eignen*, connettendo così *Ereignis* all'ambito semantico del «proprio» (*eigen*). Spesso Heidegger utilizza perciò il verbo corrispondente in forma non riflessiva e in senso transitivo (*ereignen* inteso insieme come «far avvenire» e «appropriare») e per indicare le modalità e i nessi dell'evento ricorre inoltre a una serie di termini composti a partire da questa radice. Da qui anche le difficoltà di traduzione di questi termini, per cui *Ereignis* è talvolta reso in italiano con «evento-appropriazione» o «evento appropriante». B) Meno frequentemente, Heidegger richiama anche l'etimologia autentica di *Ereignis* e di *sich ereignen*, che provengono da forme dell'antico tedesco: il verbo *eräugen* (che significa adocchiare, gettare uno sguardo su, ma originariamente anche mostrare, esibire, ostendere, portare o mettere sotto gli occhi) e il sostantivo *Eräugnis* (che indica ciò che è messo davanti agli occhi, l'evento in quanto visibile e manifesto). In questo caso siamo quindi di fronte a un legame tra l'evento e un ambito *manifestativo-ostensivo*. A questo proposito cfr. la voce «Ereignis», di P. David, in B. Cassin (sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil - Le Robert, Paris 2004, pp. 367-369.

mettere in luce il significato originario. Bisogna risalire al di qua della concezione della verità come adeguazione del giudizio o della rappresentazione soggettiva al suo oggetto per cogliere la dimensione più originaria che essa presuppone: perché io possa formulare giudizi «veri» nel senso di «adeguati» all'ente, deve essere data l'apertura della dimensione stessa nella quale l'ente mi è innanzitutto disvelato e io posso incontrarlo. La verità originaria è dunque *aletheia*, nel senso etimologico del termine greco: ciò che si disvela in quanto sottratto a un nascondimento, nascondimento che tuttavia permane e non può mai essere eliminato completamente, dal momento che è la fonte stessa della manifestazione⁶. La verità dell'essere accade dunque nell'unità inscindibile di una disvelatezza e di un velamento, perché è il movimento unitario in cui l'essere lascia manifestare gli enti, ma nel permettere la disvelatezza degli enti si sottrae: l'essere è l'evento del venire-alla-presenza degli enti nel quale ciò che è disvelato è l'ente stesso, mentre questo movimento si ritrae e nasconde. Il concetto di evento risponde quindi alla necessità di rendere conto in modo unitario di questa dinamica – non di spiegarla nel senso di individuare un fondamento o una causa, ma di indicare fenomenologicamente il suo «come»⁷: l'evento indica il «come» della dinamica unitaria di disvelatezza e nascondimento, perché, se l'essere non è altro che evento, esso è ciò che fa sì che qualcosa (l'ente) accada, in modo tale che ciò che resta manifesto a noi è solo il «risultato» dell'evento e non l'evento come tale, che invece si ritrae non essendo nulla in sé.

Nei termini che Heidegger utilizza nei *Contributi alla filosofia*, la verità è «la radura per il velamento (*Lichtung für die Verbergung*) [...] e questo perché [...] verità dell'Essere in quanto evento»⁸. Il velamento non è, tuttavia, un mistero assoluto e inaccessibile, qualcosa che semplicemente scompaia senza lasciar traccia di sé: in questa ipotesi, il velamento non sarebbe

6. Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 133-157.

7. Cfr. A. Fabris, A. Cimino, *Heidegger*, Carocci, Roma 2009, p. 85.

8. CF, p. 340.

nulla per la nostra esperienza e non avremmo alcuna base per parlarne, oppure ricadremmo in una sua lettura metafisica che lo trasforma in «qualcosa» di trascendente. Che la verità sia «radura per il velamento» significa che il velamento accade e si disvela come velamento: con l'accadere di ciò che è disvelato (dell'ente), accade e si manifesta che c'è velamento (dell'essere come evento). Si dà che l'essere si è ritratto e perciò rimane velato. Il velamento è al cuore della disvelatezza e per questo c'è, in un senso peculiare, esperienza del velamento: il rapporto umano alla verità è esser-esposti a un velamento che incide nell'esperienza.

Se si ricorda che Heidegger in *Essere e tempo* aveva posto tutta la sua impresa sotto il segno della fenomenologia, seppur in un modo «eretico» rispetto a quello husserliano; se si tiene presente, d'altra parte, che anche tutta la successiva riflessione heideggeriana sulla verità come *aletheia* ruota evidentemente attorno alle questioni della disvelatezza, della manifestazione, del venire-alla-presenza e quindi dell'apparire degli enti per l'uomo, si può allora vedere nella questione dell'evento un'ultima ed estrema radicalizzazione della problematica fenomenologica. Per quanto generalmente si sia molto più prudenti nel mettere in relazione il cosiddetto «secondo Heidegger» con la fenomenologia, si tratta di un nesso che ci sembra debba invece essere mantenuto e indagato, tanto per la comprensione del pensiero heideggeriano quanto per le sue potenzialità teoriche. Ciò che è in gioco nella riflessione heideggeriana sull'evento è forse proprio anche *un pensiero non metafisico dell'apparire come pensiero dell'evenemenzialità dei fenomeni* – sulla cui realizzabilità dovremo peraltro tornare al termine del nostro percorso. Pensare non metafisicamente l'apparire⁹ significa innanzitutto accoglierlo come tale senza tentare di ricondurlo ad altre istanze o condizioni, senza sottometerlo a dualismi trascendenti, al «principio di ragione» o al primato della soggettività. I fenome-

9. Cfr. a questo proposito anche l'interessante saggio di A. Magris, *I concetti fondamentali dei «Beiträge» di Heidegger*, in «Annuario filosofico», n. 8, 1992, pp. 229-268.

ni non sono né qualcosa di semplicemente presente in modo statico, né qualcosa che si costituisca nei vissuti di coscienza, ma hanno un carattere di evento: accadono, vengono alla manifestatività come donazione di un evento pre-soggettivo. L'uomo in quanto esserci è il Ci, il luogo di questa manifestatività, ma non è colui che la costituisce o padroneggia, perché l'evento accade all'uomo prima di ogni sua iniziativa e l'uomo stesso, come vedremo tra breve, appartiene all'evento in cui diviene ciò che è. Ma concepire il fenomeno in termini evenemenziali significa anche indicare il cuore di nascondimento e sottrazione insito in ogni manifestazione, l'impossibilità di portare l'essere ad un disvelamento completo o ad una «evidenza». È significativo allora che nel suo ultimo seminario Heidegger si confronti nuovamente con la fenomenologia e parli programmaticamente di una «fenomenologia dell'inapparente»¹⁰: gli enti appaiono, ma l'apparire degli enti non appare a sua volta, non perché sia qualcosa fuori dagli enti, ma perché è l'evento ritraentesi di ciò che appare. Diviene così comprensibile anche il senso del richiamo all'etimologia di *Ereignis* da *eräugen* (mostrare, far vedere, o anche guardare, adocchiare) e da *Eräugnis* (ciò che è messo sotto gli occhi): l'*Ereignis* è il movimento del venire-alla-visibilità, l'evento che «ostende» qualcosa portandolo alla manifestazione e conducendolo così al suo proprio. È ciò che rende possibile la nostra stessa visione, perché se bisogna parlare qui di un «guardare» e di uno «sguardo», si tratta innanzitutto dello sguardo dell'evento verso l'uomo e non viceversa¹¹. È in quanto siamo «guardati» dall'evento che possiamo a nostra volta guardare qualcosa: possiamo avere una visione perché siamo coinvolti nell'evento non-visibile della visibilità.

Le diverse linee di questo pensiero dell'evento della fenomenalità saranno raccolte in *Tempo ed essere* nella problematica

10. SEM, p. 179.

11. Cfr. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, HGA 79; trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 105-106.

della donazione, trovandovi la loro formulazione più incisiva: non bisogna affermare «l'essere è» (perché l'essere non è un ente), ma piuttosto *Es gibt Sein*, «si dà essere», o, più letteralmente, «esso dà/dona essere», dove l'«Esso» che dona l'essere è individuato nell'*Ereignis*¹². Dare, datità, donazione sono state da sempre parole-chiave della fenomenologia, il cui obiettivo è proprio quello di descrivere e interpretare la datità dei fenomeni¹³. Riprendendo questo lessico, Heidegger invita a pensare ciò che è già «dato» a partire dal suo «*es gibt*», ossia a pensare il movimento della donazione come più originario di ogni fenomeno dato in quanto è l'evento della sua manifestatività. L'essere stesso non è altro che il frutto di una donazione: «per pensare propriamente l'essere bisogna abbandonare l'essere inteso come il fondamento dell'ente a favore del dare nasco-stamente in gioco nel disvelamento, cioè a favore dell'«Esso dà». L'essere, inteso come dono (*Gabe*) da parte di questo «Esso dà», è dovuto al dare e si colloca in esso. [. . .] in quanto dono di questo disvelamento, esso resta trattenuto nel dare»¹⁴. L'*Ereignis* non è un'entità misteriosa al di là dell'*Es gibt*, ma non è altro che questo movimento di donazione che si ritrae lasciando manifestarsi il proprio dono. Pensare l'essere a partire dall'*es gibt* significa abbandonare ogni schema metafisico, fondazionale o di riconduzione al soggetto: l'essere è il frutto di un evento di donazione, senza che ci sia «qualcosa» o «qualcuno» che

12. Cfr. TE, pp. 7 e sgg., 25 e sgg.

13. Pensiamo al famoso «principio di tutti i principi» enunciato da Husserl al §24 di *Idee I*: «tutto ciò che si dà originalmente nell'«intuizione» [Intuition] (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà [es sich gibt], ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana Bd. III/1 e III/2, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53). Lo stesso Heidegger, in uno dei suoi primi corsi friburghesi, indica la centralità della questione e il suo legame essenziale con la fenomenologia: «che cosa significa “dato”, “datità”, questa parola magica della fenomenologia e la “pietra d'inciampo” per gli altri?» (M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 58, p. 5).

14. TE, p. 9.

doni, perché l'evento è un termine ultimo non ulteriormente riconducibile ad altro¹⁵. E se l'*Ereignis* è evento appropriante (*er-eignende*), che fa accadere qualcosa assegnandolo al suo «proprio», l'appropriazione è qui inseparabile da un'espropriazione: «nel far avvenire (*Ereignen*) si annuncia come sua propria peculiarità il fatto di sottrarre ciò che gli è proprio (*das Eigenste*) all'illimitato disvelamento. Pensato partendo dal far avvenire, ciò significa: esso *enteignet sich*, "si espropria" di se stesso [. . .]. All'evento come tale appartiene l'*Enteignis*, l'"espropriazione"»¹⁶. L'evento si espropria, perché si ritrae nel mentre dona quel che fa accadere e sospende così tutta la manifestazione al rovescio abissale di questa ritrazione inappropriabile.

2. L'evento e la coappartenenza essere-uomo

Se si tratta di pensare il movimento della donazione che è più originario di ogni fenomeno (ente) già dato, questo movimento o evento coinvolge anche colui al quale gli enti si manifestano, ossia l'uomo. Il rapporto tra uomo ed essere – che è e resta, in modi diversi, il perno del pensiero heideggeriano in tutte le sue fasi – viene infatti ripensato nella sua forma più radicale proprio a partire dall'*Ereignis*. È in particolare in *Identità e differenza* che Heidegger tematizza esplicitamente l'*Ereignis* come l'evento della coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*) tra uomo ed essere, ovvero come l'ambito «attraverso il quale uomo ed essere si raggiungono a vicenda nella loro essenza» e così «ottengono ciò che per loro è essenziale»¹⁷.

Il segno distintivo dell'uomo consiste nel fatto che egli è aperto all'essere, è in un «rapporto di corrispondenza» e di ascolto con esso, «poiché ad esso è trasferita la sua pro-

15. Cfr. CVL, p. 203.

16. TE, p. 29.

17. ID, p. 13.

prietà (*übereignet*)»¹⁸. Dall'altra parte, l'essere in quanto essere-presente è in un riferimento essenziale all'uomo, perché solo quest'ultimo lascia che l'essere si manifesti e venga alla presenza:

tale presenza (*An-wesen*) ha bisogno (*braucht*) di una radura luminosa (*Lichtung*) e così, con questo bisogno (*Brauchen*), la sua proprietà resta trasferita (*übereignet*) all'essenza dell'uomo. Questo non vuole affatto dire che l'essere sia primariamente posto dall'uomo e soltanto da lui. Al contrario appare chiaro come uomo ed essere siano traspropriati (*übereignet*) l'uno all'altro, appartengano l'uno all'altro¹⁹.

Questa appartenenza reciproca non è una relazione che si aggiunga a posteriori a due termini (l'uomo e l'essere) già sussistenti, ma il loro legame originario e costituente. L'*Er-eignis*, evento di appropriazione, è l'accadere di questa originaria coappartenenza tra essere e uomo in quanto loro co-appropriazione reciproca: uomo ed essere si co-appartengono in quanto «l'uomo [è] traspropriato (*vereignet*) all'essere, mentre l'essere [è] appropriato (*zugeeignet*) all'essenza umana»; si tratta quindi di pensare «questo fare proprio (*Eignen*) in cui uomo ed essere sono fatti proprii (*ge-eignet*) l'uno dell'altro, di tornare cioè a quello che noi chiamiamo *Ereignis*, l'evento»²⁰. L'evento è il «medio» che fa accadere i due poli nella loro coappartenenza conducendoli così al loro proprio: fa accadere l'uomo nel suo proprio, ma il proprio dell'uomo consiste nell'essere traspropriato all'essere; fa accadere l'essere nel suo proprio, ma il proprio dell'essere consiste nell'essere appropriato all'uomo. L'evento è l'accadere di questa reciproca appropriazione, per la quale ciascuno dei due è condotto al suo proprio solo essendo fuori di sé nell'altro e questo perché, più precisamente, appartengono entrambi a un ambito più originario, l'*Ereignis*, che regge il loro rapporto.

18. ID, p. 9.

19. *Ibidem*.

20. ID, p. 12.

Dal momento che l'essere non è un ente, ma l'evento del venire alla presenza degli enti, l'essere ha bisogno dell'uomo per poter manifestarsi e consiste interamente in questo aver bisogno e in questo darsi all'uomo. D'altra parte il carattere paradossale di questo rapporto è quello per cui l'essere, pur avendo bisogno dell'uomo, non diventa per questo dipendente da esso, perché l'uomo a sua volta ha il suo tratto fondamentale nell'appartenenza all'essere, in virtù della quale soltanto l'uomo riceve la sua essenza originaria, prima di ogni determinazione successiva e metafisica come «animale razionale»²¹. Si tratta dunque di cogliere questo puro evento relazionale, «l'evento-appropriazione, quel rimbalzo di Essere ed esser-ci in cui entrambi non sono due poli sussistenti, bensì la pura oscillazione stessa»²². Se l'essere ha bisogno dell'uomo il quale tuttavia appartiene all'essere, «questo rimbalzo (*Gegenschwung*) di aver bisogno e appartenere costituisce l'Essere come evento» e quel che bisogna pensare ed esperire è «l'oscillazione (*Schwungung*) di questo rimbalzo»²³.

L'evento, «il rapporto di tutti i rapporti»²⁴, è la pura relazione di oscillazione e appropriazione reciproca tra uomo ed essere (così come tra essere e tempo, tra disvelatezza e nascondimento). L'analisi del rapporto uomo-essere ha specificato questo carattere relazionale dell'evento e ha fatto emergere in che senso debba essere inteso il nesso tra l'*Ereignis* e l'ambito semantico di *eigen*, «proprio»: l'evento è ciò che fa accadere qualcosa e che facendolo accadere lo conduce al suo proprio; l'accadere dell'evento è un «far avvenire» transitivo che è un processo di «appropriazione». Ma il punto sta evidentemente nel cogliere la

21. Cfr. CF, p. 255.

22. CF, p. 287, trad. mod.

23. CF, p. 255. Heidegger indica nel linguaggio l'ambito essenziale in cui l'evento si dispiega e in cui quindi ha luogo l'appropriazione reciproca tra essere e uomo. Non possiamo approfondire in questa sede il rapporto tra evento e linguaggio, per il quale rimandiamo in particolare al testo *Il cammino verso il linguaggio*, in CVL, pp. 189-213.

24. CVL, p. 211.

concezione che Heidegger delinea del proprio: contrariamente all'impostazione dell'ontologia tradizionale, il proprio non è un'essenza identitaria chiusa, la proprietà essenziale di una sostanza immanente ad essa, perché il proprio dell'uomo è di essere traspropriato all'essere e viceversa, e questo perché entrambi sono «appropriati» a partire dall'evento. Heidegger attua dunque una doppia dislocazione della concezione tradizionale del proprio. In primo luogo, opera *un'identificazione del proprio e della provenienza*: indagare il proprio di una cosa significa risalire alla sua provenienza, alla regione più originaria da cui una cosa proviene, a partire da cui essa perviene a sé e in cui essa è mantenuta. In secondo luogo, Heidegger *lega in modo inscindibile appropriazione ed espropriazione*: non c'è proprio se non in un movimento di traspropriazione ed espropriazione, ovvero, come dirà Derrida, di «ex-appropriazione». Se l'uomo è fatto avvenire nel suo proprio solo in quanto è traspropriato all'essere nell'evento, si può dire che il proprio dell'uomo non è di proprietà dell'uomo. E questo movimento di espropriazione, come abbiamo già visto, è al cuore dell'evento stesso: l'*Ereignis* è *Enteignis*, si espropria (si ritrae nel mentre dona) ed espropria (conduce al suo proprio quel che fa accadere solo in un rapporto di traspropriazione reciproca con il suo termine correlativo).

Per quanto terminologia, concettualità e contesto teorico siano profondamente mutati, anche in questa problematica della coappartenenza uomo-essere si può rintracciare l'eredità e la trasformazione di un punto di partenza fenomenologico. La scoperta decisiva e il tema fondamentale della fenomenologia è stata l'intenzionalità, intesa nel suo senso più ampio come costitutiva relazione apriori tra l'io e il mondo: sintetizzando il senso del proprio cammino una volta giunto al termine di esso, Husserl, nella *Crisi delle scienze europee*, afferma che pensare «l'a-priori universale della correlazione» è stato il compito essenziale della sua fenomenologia²⁵. Heidegger ha sempre ri-

25. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana Bd.

conosciuto proprio nell'intenzionalità la scoperta fondamentale della fenomenologia e già negli anni Venti affermava – seppur in un intento polemico anche nei confronti dello stesso Husserl, che sarebbe rimasto al di qua delle potenzialità racchiuse nella sua idea – che il pensiero dell'intenzionalità avrebbe dovuto condurre a «rivoluzionare l'intero concetto dell'uomo»²⁶ rispetto a tutte le immagini tradizionali. Attraverso quel che è stato chiamato di volta in volta esistenza, essere-nel-mondo, trascendenza dell'esserci, estasi, insistenza nella radura o nella verità dell'essere, Heidegger non ha cessato di rimeditare il nucleo del proprio pensiero approfondendo l'«a-priori universale della correlazione»: l'uomo non si caratterizza per il possesso di questa o quella proprietà particolare, ma per il suo esser-fuori-di-sé come apertura alla manifestatività; l'essere a sua volta non è altro dal movimento (ritraentesi) del venire alla presenza e quindi alla manifestatività per l'uomo²⁷. Nell'evento della co-appartenenza e co-appropriazione di uomo ed essere si può allora vedere *un'ultima radicalizzazione di quel punto di partenza rappresentato dal confronto con l'intenzionalità*, rimeditata in senso ontologico ed evenemenziale: si tratta di pensare *l'evento stesso della correlazione*, che fa accadere i suoi poli e rimane l'ambito in cui questi si coappartengono nella loro oscillazione.

VI, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Net, Milano 2002, p. 292, n. 13.

26. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, HGA 26; trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, il melangolo, Genova 1990, p. 158.

27. Ancora nel suo ultimo seminario, tenuto a Zähringen nel 1973, Heidegger si confronta con la fenomenologia soffermandosi sulle stesse questioni che già negli anni Venti indicava come fondamentali: l'intenzionalità e l'intuizione categoriale. Sull'intenzionalità cfr. SEM, pp. 154-163, dove Heidegger ribadisce che l'intenzionalità della coscienza si fonda sull'apertura estatica dell'esserci come ambito più originario, presentando tutta l'analisi di quest'ultimo come un approfondimento dell'«impulso [...] ricevuto dal concetto husserliano di intenzionalità» (p. 160); Heidegger stabilisce così una linea di collegamento tra intenzionalità, esserci, estasi, ma anche «insistenza nella radura» (cfr. *ibidem*), riformulazione che compare solo nella fase successiva alla svolta.

3. Evento, «es gibt», storia, tempo

Possiamo ora volgerci alla conferenza del 1962, Tempo ed essere, di cui abbiamo già richiamato alcuni elementi. La conferenza esordisce ricordando che l'essere non è un ente e quindi a rigore non si potrà affermare «l'essere è», dal momento che lo «è» è predicato piuttosto degli enti. Il tempo a sua volta in qualche modo «è», si dispiega, e tuttavia non è a sua volta qualcosa di temporale e di essente, non è un ente situato nel tempo. Anziché «l'essere è (ist)» e «il tempo è», bisognerà allora dire «es gibt Sein», «es gibt Zeit»: questi sono gli «enunciati» da cui la conferenza prende le mosse e Heidegger assume queste espressioni nel loro significato letterale come «si dà essere», «si dà tempo» o, ancora più precisamente, «esso dà/dona essere», «esso dà/dona tempo»²⁸. Il percorso di Heidegger consiste nell'interrogarsi dapprima sulla modalità di donazione dell'essere, poi sulla modalità di donazione del tempo, per volgersi infine all'«Es», all'«Esso» che dona essere e tempo.

La modalità di donazione dell'essere è quella del «destinare» (*Schicken*) storico. La manifestatività dell'essere, proprio in quanto nesso di disvelatezza e nascondimento, non è statica e immutabile, ma è intrinsecamente storica. Questo legame essenziale dell'evento con la questione della storicità è assolutamente caratteristica del pensiero di Heidegger, il cui gesto audace è consistito proprio nel porre come indissociabili la domanda sull'essere e la storicità, ricomprendendole l'una attraverso l'altra. Si tratta di riuscire a rendere conto di una storicità radicale della questione ontologica sottraendo, tuttavia, questa storicità a ogni storicismo meramente empirico e a ogni storiografismo: bisogna elaborare una concezione radicalmente storica dell'essere stesso e una concezione ontologica (non semplicemente antropologica, culturale o fattuale) della stori-

28. Ricordiamo che l'espressione tedesca «es gibt» equivale normalmente all'italiano «c'è», ma letteralmente può essere letta come «esso dà». Il verbo *geben* significa infatti «dare» o «donare».

tà, pensare l'essere nel suo rapporto essenziale alla storia e la storia a partire dal suo riferimento all'essere²⁹. Questo implica uno scarto decisivo rispetto ad altre impostazioni del problema: prima di ogni storiografia e di ogni «conoscenza oggettiva» della storia, così come prima di ogni indagine sui singoli fatti storici, si tratta di pensare *l'evento dell'essere come apertura della storia*, come quell'ambito o inizio (*Anfang*) non-cronologico in cui possono accadere i singoli eventi storici³⁰.

Questo sforzo ha il suo culmine con l'elaborazione, a partire dagli anni Trenta, di quella che Heidegger chiama «storia dell'essere». L'espressione deve essere intesa qui nel suo senso più radicale, perché essa non indica «né la storia dell'uomo e di una umanità né la storia del riferimento umano all'ente e all'essere»: «la storia dell'essere è l'essere stesso e soltanto esso»³¹. Pensare l'essere come evento significa dunque pensarne la storicità ed «epocalità». «Storia dell'essere» e «destino dell'essere» designano, infatti, la donazione stessa dell'essere, il suo accadere storico, il movimento con cui l'essere si dà e si sottrae epocalmente:

Il dare che, dando soltanto il suo dono, trattiene e sottrae se stesso, noi lo chiamiamo il destinare (*das Schicken*). [...] Storia dell'essere (*Seinsgeschichte*) significa destino dell'essere (*Geschick von Sein*), nelle cui destinazioni (*Schickungen*) tanto il destinare quanto Chi (*das Es*) destina, col loro annunciarsi, nel contempo si astengono. Astenersi si dice in greco *epoché*. Da qui deriva l'espressione «epoche del destino dell'essere». In tale espressione, «epoca» non indica un periodo di tempo nell'accadere inteso come un succedersi di accadimenti, bensì il tratto fondamentale che caratterizza il destinare come un astenersi che trattiene di volta in volta se stesso a favore della percepibilità del dono, cioè dell'essere³².

29. Su questa doppia e incrociata esigenza cfr. CF, pp. 59-60.

30. Cfr. U. Ugazio, *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani editore, Torino, 1996, p. 73.

31. M. Heidegger, *Nietzsche II*, HGA 6.2; trad. it. di F. Volpi, in M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 938.

32. TE, p. 12.

Nell'accadere storico dell'essere ciò che rimane in primo piano e «visibile» è solo ciò che è donato (l'epoca storica con i suoi significati), mentre il donare stesso si ritrae. Questo significa che l'essere si dà sempre in una certa modalità storica, ma al tempo stesso nessuna epoca storica può essere la manifestazione completa e definitiva dell'essere, non perché resti «qualcosa» di non-conosciuto dell'essere che potrebbe essere portato successivamente a manifestazione, ma perché l'evento di un'epoca storica si sottrae a quest'epoca stessa, rimane, per così dire, come il suo «punto cieco». Poiché l'essere come evento non è un ente, non c'è «qualcosa» di sovra-storico che rimanga nascosto al di fuori delle diverse destinazioni storiche, se non questo stesso movimento appropriante ed espropriante. L'essere è dunque il proprio accadere storico e la storicità, a sua volta, ha un carattere evenemenziale, perché si radica nell'evento: «l'Essere in quanto evento-appropriazione è la storia (*das Seyn als Er-eignis ist die Geschichte*)»³³.

In tutte le sue diverse configurazioni storiche nel corso della metafisica l'essere ha mantenuto secondo Heidegger un senso fondamentale, che è stato per così dire lo spazio di gioco, l'invio destinale iniziale in cui si sono potute dispiegare le sue differenti figure: «"essere" vuol dire, dagli albori del pensiero occidentale-europeo fino a oggi, "essere presente" (*Anwesen*)»³⁴. Se essere ha sempre significato per l'Occidente essere-presente o venire-alla-presenza, esso è determinato in qualche modo in riferimento al tempo, secondo l'intuizione che Heidegger aveva elaborato fin dagli anni Venti.

La modalità di donazione del tempo è indicata da Heidegger con il termine *Reichen*, tradotto con «arrecare» od «offrire». Il tempo originario non è né la serie di ora lineari del tempo naturale in cui solo l'«ora» presente è realmente, né un tempo vissuto della coscienza. L'esser-stato e l'avvenire non sono semplicemente qualcosa che non è (non più o non ancora),

33. CF, p. 475.

34. TE, p. 4.

ma sono a loro volta modalità dell'essere-presente, del venire-alla-presenza per l'uomo e di riguardarlo, distinte da ciò che è attualmente presente. Il tempo originario è allora il gioco reciproco, circolare e differenziale delle sue tre dimensioni che passano l'una nell'altra e si offrono l'una all'altra determinandosi reciprocamente: avvenire ed esser-stato rimandano l'uno all'altro e dal gioco dei due scaturisce il presente³⁵. Ciascuna delle tre dimensioni offre se stessa alle altre e in questo modo si dischiude l'«aperto» dell'essere: il tempo apre dunque la radura (*Lichtung*) in cui si dispiega concretamente il darsi dell'essere come venire-alla-presenza, dove la presenza scaturisce dal gioco reciproco delle dimensioni temporali e quindi dal ruolo costitutivo dell'assenza. Ma se l'unità delle tre dimensioni temporali riposa «sul reciproco gioco di passaggi dall'una all'altra», questo gioco non può essere messo in conto a nessuna delle tre dimensioni prese singolarmente; perché si possa dispiegare questo gioco reciproco delle tre dimensioni temporali, ci deve essere uno spazio-di-gioco, un ambito in cui può aver luogo questo passaggio. È quella che Heidegger indica come «quarta dimensione»: «il tempo autentico è quadridimensionale» e la quarta dimensione è in realtà, per importanza, la prima, perché è l'«autentico offrire» che dona il tempo³⁶. La *quarta dimensione* è lo spazio di gioco in cui accade il rimando e il passaggio reciproco di presente, esser-stato e avvenire, e che in questo modo «li tiene l'uno distinto dall'altro e quindi l'uno in quella vicinanza all'altro»³⁷ che garantisce l'unità della temporalizzazione: la quarta dimensione raccoglie e distingue le altre tre, impedisce che si fondano e collassino l'una sull'altra, ma insieme le mantiene nel loro legame costitutivo. Avvicinando le tre dimensioni al tempo stesso le allontana, determinando quell'assenza e quella sottrazione che sono costitutive anche della donazione del tempo.

35. Cfr. TE, p. 18.

36. Tutte le citazioni, TE, p. 20.

37. TE, p. 21.

L'essere si determina temporalmente come essere-presente, accadendo nella radura aperta dal tempo; il gioco delle dimensioni del tempo si dispiega concretamente come venire-alla-presenza dell'essere nel suo intreccio con l'assenza, ossia nell'aprire quella radura in cui può aver luogo l'essere-presente nelle sue differenti dimensioni. Bisogna prestare qui attenzione al duplice regime di donazione che Heidegger mette in luce e che prepara il passo successivo della conferenza³⁸: l'essere dona le sue diverse figure storiche, lascia essere l'ente nella manifestatività propria delle differenti epoche, ma il fatto stesso del destino dell'essere è il frutto di una donazione; il tempo si dona e si dispiega nelle sue tre dimensioni, ma questo è a sua volta il frutto di una donazione a partire dalla quarta dimensione. Essere e tempo sono riferiti l'uno all'altro ed entrambi sono il frutto di una donazione non ulteriormente fondabile che li accorda sottraendosi e in virtù della quale tanto l'essere quanto il tempo rimandano al di là di sé. L'essere è appropriato al tempo, il tempo è appropriato all'essere, i due si coappartengono a partire da ciò che li dona appropriandoli l'uno all'altro. *L'Esso che dona essere e tempo è l'Ereignis*, «che non solo porta entrambe le cose al loro carattere proprio, ma le custodisce nel loro coappartenersi e le mantiene in esso»: l'evento è il rapporto originario che «fa avvenire (*ereignet*) essere e tempo sulla base del rapporto che è loro proprio»³⁹. *L'Ereignis* dona essere e tempo facendoli accadere nella loro appropriazione reciproca e nella loro coappartenenza, per la quale l'essere è determinato temporalmente e il tempo si dispiega come presenza-assenza dell'essere. E se l'*Ereignis* è come tale *Enteignis*, espropriazione, esso è anche la fonte del sottrarsi dell'essere nel suo destino e del rifiutarsi del tempo rispetto al presente.

38. Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, prefazione di E. Lévinas, intr. di M. Marassi, trad. it. di S. Delfino, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 301 e sgg., 313 e sgg.

39. TE, p. 25.

4. L'evento al di là dell'essere

Riformulando così, in questo testo densissimo, punto di arrivo di un percorso di oltre quattro decenni, molti dei motivi che percorrevano le sue meditazioni precedenti, Heidegger compie tuttavia anche un passo ulteriore, che riconfigura lo statuto della questione dell'evento – un passo che si preparava da tempo e che ora viene affermato esplicitamente, anche se enigmaticamente quanto al suo senso ultimo. Se l'*Ereignis*, in quanto è quel che dona essere e tempo, rappresenta il termine ultimo a cui la conferenza giunge, ciò significa che *questo termine ultimo non è più l'essere*, che la vera *Sache* del pensiero non è più quella questione dell'essere che Heidegger per lungo tempo ha rivendicato come la propria questione e come *la* questione del pensiero. Se l'essere è il frutto di una donazione nell'evento, per cui pensare l'essere nel suo proprio significa in qualche modo distogliere lo sguardo da esso, in quanto esso riceve il suo proprio da altro da sé, la conclusione esplicita che Heidegger ne trae è che «*l'essere svanisce nell'evento*»⁴⁰ e che «per quel pensiero che si raccoglie nell'evento [...] l'essere, che riposa sul destino, non è più ciò che propriamente è da-pensare»⁴¹. Dal momento che, come abbiamo visto, il proprio si identifica con la provenienza, pensare l'essere nel suo proprio significherà pensarne la provenienza dalla donazione dell'evento e dissolvere con ciò la questione dell'essere come questione ultima⁴².

Heidegger mette in guardia, infatti, da un possibile equivoco. L'affermazione della conferenza secondo la quale si tratta di pensare «l'essere in quanto evento (*als Ereignis*)» non deve essere intesa nel senso per cui l'evento sarebbe una nuova configurazione storico-epocale dell'essere: in questa ipotesi

40. TE, p. 28, corsivo nostro.

41. TE, p. 52.

42. Per l'identificazione del proprio e della provenienza, che abbiamo richiamato in precedenza, e per le sue conseguenze sul rapporto essere-evento abbiamo preso spunto dalle lucide analisi di M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., pp. 321 e sgg., testo a cui rimandiamo in generale per una lettura dettagliata di *Tempo ed essere*.

nella storia della metafisica all'essere come idea, come sostanza, come essere-creato, come oggetto, ecc., succederebbe ora la figura «essere come evento»; l'evento sarebbe così pensato come «una modalità dell'essere» e «indicherebbe una nuova interpretazione dell'“essere”, la quale [...] figurerebbe come una prosecuzione della metafisica»⁴³. Se si pensa l'essere a partire dalla donazione in cui accade ed è mantenuto, «essere in quanto evento» indica non che l'evento è una figura dell'essere, ma che l'essere è fatto avvenire nell'evento e mantenuto in questo: l'essere appartiene a un ambito più profondo e una volta compreso nella sua provenienza «svanisce nell'evento». L'evento non è una nuova figura storica dell'essere, ma il movimento di donazione-sottrazione che stava al fondo del destino storico di tutte le figure metafisiche dell'essere. Se con l'evento non siamo più semplicemente presi all'interno del gioco delle epoche dell'essere, ma abbiamo compreso la dinamica stessa di questo gioco, l'altra conclusione che Heidegger coerentemente trae è che «*la storia dell'essere è alla fine*»⁴⁴.

Si può allora comprendere lo statuto paradossale dell'*Ereignis* nel percorso di Heidegger: pensato come «risposta» alla questione dell'essere, esso giunge a superarla e a delimitarla; introdotto come ciò che deve rendere conto della storia dell'essere, conduce questa storia alla sua fine. L'*Ereignis* da un lato è un termine-chiave di Heidegger in quanto risposta coerente alle questioni che si era posto, dall'altro lato è un *pensiero-limite*: il limite estremo a cui Heidegger si spinge nella sua ricerca e il tema che conduce il pensiero stesso di Heidegger al suo limite. Negli ultimi anni del suo percorso Heidegger giunge a delimitare il ruolo centrale della questione sull'essere, mostrando via via la sua perplessità e il suo imbarazzo verso questo termine. Se *Tempo ed essere* è il documento più esplicito e decisivo in questo senso, altri testi lo testimoniano. In *Zur Seinsfrage* (1956), dopo aver ricordato il legame essenziale dell'essere e del-

43. TE, p. 27.

44. TE, p. 52, corsivo nostro.

l'uomo, ma anche gli inconvenienti in cui cade il pensiero per dover continuamente precisare che il legame con l'uomo non è un'aggiunta estrinseca all'essere e viceversa, Heidegger afferma: «dovremmo quindi lasciare decisamente cadere la parola "essere", che isola e che separa, così come la parola "l'uomo". La questione della relazione tra i due si è rivelata insufficiente», perché, dicendo che l'essere e l'uomo si co-appartengono, «continuiamo a lasciar essere l'uno e l'altro per sé». Lo «stesso» che domina di volta in volta il rapporto di essere e uomo come coappartenenza «non è più affatto "essere"»⁴⁵. Se l'essere si risolve interamente nella sua dedizione all'uomo, e se bisogna tuttavia superare l'idea di separazione che il termine «essere» comporta, «lo sguardo del pensiero che vede già in questo ambito può ormai scrivere l'"essere" soltanto nel modo seguente»: «~~l'essere~~»⁴⁶. L'uomo a sua volta è «memoria dell'~~essere~~»: «ciò significa che l'essere umano fa parte di ciò che, nella barratura a croce dell'essere, reclama il pensiero in una ingiunzione più iniziale». A fianco di questo passo Heidegger ha aggiunto la glossa: «evento»⁴⁷.

Lo svanire dell'essere nell'evento dipende da uno sdoppiamento essenziale nella dinamica della donazione, che si riflette nel duplice modo in cui può essere interpretata l'espressione «lasciar essere presente». Questa può essere intesa come «lasciare essere presente» e si riferisce allora all'ente presente, che è lasciato essere, cioè liberato nell'aperto, dall'essere. L'attenzione è qui rivolta all'essere dell'ente, alla presenza di ciò che è presente, nelle sue diverse figure metafisiche; si tratta della differenza ontologica, la quale appare ora come la «verità» della metafisica più di quanto non sia il suo oltrepassamento. L'espressione può altrimenti essere letta come «lasciare essere presente», «in riferimento all'evento»: l'accento cade qui sul puro «lasciare»

45. Tutte le citazioni, M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 358.

46. Ivi, p. 360.

47. *Ibidem*.

e si riferisce allora all'essere stesso, che è donato/destinato dall'evento. L'essere lascia essere l'ente solo in quanto è a sua volta «lasciato essere» in un movimento più profondo, quello dell'evento che lo dona e che non è più dell'ordine dell'essere⁴⁸: «quando l'accentazione è: *lassiar* esser-presente (*anwesen lassen*), non c'è più spazio nemmeno per il nome essere. Il *lassiare* è allora il puro *dare* (*geben*), che rinvia esso stesso all'esso (es) che dà, e che è compreso come l'evento»⁴⁹.

L'evento non è più comprensibile all'interno di una qualsivoglia ontologia o di un pensiero dell'essere, metafisico o non-metafisico. Quale ambito di pensiero si apre allora, una volta che ci si sia collocati nell'evento? Possiamo qui soltanto delineare i termini della questione, nella consapevolezza che, malgrado la presenza di alcune indicazioni di Heidegger, la domanda è destinata a restare aperta e forse *indecidibile* se si rimane strettamente all'interno dell'orizzonte heideggeriano.

5. La fine della storia dell'essere

Questa problematica può essere riformulata a proposito della questione della storia, che è sempre stata inseparabile dal pensiero dell'essere. Affermando che con l'*Ereignis* il pensiero non si trova di fronte all'ultima figura dell'essere ma, in un certo senso, alla «verità» di tutte le figure storiche dell'essere, «a Quello che ha destinato a lui le diverse forme epocali dell'essere»⁵⁰, Heidegger giunge alla conclusione che «la storia dell'essere è alla fine». Interpretando unitariamente la storia della metafisica e dell'essere, esibendola come tale, Heidegger la «totalizza», la rimette a se stessa e solleva così la domanda su quale altra configurazione storica si apra nella contemporaneità: l'*Ereignis* apre cioè la prospettiva di un'*altra storia*, di una storia che dovrebbe

48. Cfr. TE, pp. 47-48.

49. SEM, p. 137, trad. leggermente modificata.

50. TE, p. 52.

essere «altra» non solo nel suo contenuto, ma *nella sua «forma» stessa di storia*, per quanto questa distinzione possa qui valere.

Non si tratta evidentemente di una fine della storia in senso hegeliano (anche se il confine tra le due posizioni non è netto e lineare): se l'espropriazione è costitutiva dell'evento stesso, non si dà qui né sapere assoluto né manifestazione piena e definitiva dell'essere nella presenza. Se la metafisica è stata caratterizzata dall'oblio dell'essere e dalla sottrazione di ciò che destina l'essere, quel che viene meno ora, in un certo senso, è l'oblio dell'oblio, l'oblio di questo ritrarsi dell'evento:

il raccogliersi del pensiero nell'evento equivale pertanto alla fine di questa storia della sottrazione. [...] Ma il velamento, il quale appartiene alla metafisica come suo limite, deve essere attribuito in proprietà all'evento stesso. Ciò vuol dire che la sottrazione [...] si mostra adesso come la dimensione del velamento stesso, il quale continua ancora a velarsi, *solo che adesso il pensiero vi presta attenzione*. [...] L'evento è in se stesso una *Enteignis*, «espropriazione» [...] *quel che al pensiero si mostra come ciò che è da-pensare è prima di tutto la modalità di mobilità che è più propria dell'evento*, ossia la sua dedizione nel mentre si sottrae. Dicendo questo, però, si dice anche che per il pensiero che si raccoglie nell'evento la storia dell'essere, in quanto è ciò che è da-pensare, *giunge alla sua fine*, per quanto possa ben continuare ancora a esistere la metafisica⁵¹.

Il pensiero dell'evento non rimane più semplicemente preso all'interno del gioco epocale, nell'abbaglio della propria epoca storica con i suoi significati, e nell'oblio correlativo di quel che in questa epoca si sottrae, dell'evento di quei significati. Il suo compito sarebbe quello di pensare come tale la dinamica di donazione-sottrazione che fa accadere la storia e ogni epoca, per potersi muovere consapevolmente in essa e mantenersi esposto all'espropriazione.

Ma il fatto che con il pensiero dell'evento si esaurisca la questione e la storia dell'essere non concerne soltanto un'astratta speculazione filosofica. Si tratta piuttosto di un sommovimento

51. TE, pp. 52-53, corsivi nostri.

di tutta quanta la nostra storia europeo-occidentale, che, per Heidegger, è stata essenzialmente una storia «greca», perché greca era la questione dell'essere che l'ha inaugurata. Se, come è noto, buona parte della meditazione heideggeriana è consistita in un confronto serrato proprio con la filosofia greca, bisogna tuttavia ben comprendere il senso e il fine ultimo di questo confronto – il che contribuisce anche a chiarire ulteriormente lo statuto dell'*Ereignis*. È stato lo stesso Heidegger a fornire un'indicazione decisiva a questo proposito: «il compito che si pone al nostro pensiero odierno è quello di pensare ciò che è stato pensato in modo greco ancora più grecamente»; si tratta di pensare l'impensato del pensiero greco volgendo lo sguardo alla sua provenienza, ma ciò significa che «questo sguardo (*Blick*) è a suo modo greco ma, considerato in rapporto a ciò che è guardato (*hinsichtlich des Erblickten*), non è più greco e non lo sarà mai più»⁵². L'*Ereignis* è precisamente *quel che si colloca «al di là dei Greci»*, ciò che rompe con il privilegio storico-epocale del greco: «non si riuscirà a pensare l'evento con i concetti di essere e di storia dell'essere; tanto meno con l'aiuto del greco (si tratta precisamente di “andare oltre” esso). [...] Con l'evento non si pensa più affatto in greco»⁵³.

Quale sarà allora l'elemento e il linguaggio del pensiero dell'evento, quale rapporto si instaura tra il *logos* greco e i suoi «altri» già-stati e a venire⁵⁴? Più in generale, quale storicità,

52. CVL, pp. 112-113, trad. mod.

53. SEM, p. 139.

54. Questa problematica richiederebbe allora di affrontare la questione del rapporto tra il pensiero heideggeriano dell'evento (proprio in quanto al di là dell'essere e dell'elemento greco), l'ebraismo e il cristianesimo. La questione è indagata rispettivamente dai testi di M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, intr. e trad. it. di M. Marassi, Vita e pensiero, Milano, 1995, e di D. Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, PUF, Paris, 2004. Questi saggi hanno inoltre il merito di sottolineare con lucidità l'articolazione fondamentale del pensiero heideggeriano che stiamo cercando di richiamare e che non è sempre mantenuta nella letteratura critica: il rapporto con i Greci (volto verso ciò che non è più greco); l'*Ereignis* come ambito irriducibile alla questione dell'essere, alla differenza ontologica, al greco; il legame di quest'ambito con la tematica del *Geviert*.

quale configurazione storica e quale pensiero storico si aprono dopo questa «fine», nel momento in cui il pensiero «si raccoglie (*einkehrt*) nell'*Ereignis*»⁵⁵?

6. «Il pensiero che si raccoglie nell'evento»

«Che cosa si può dire allora? Solo questo: l'*Ereignis ereignet*»⁵⁶ – vale a dire, secondo le diverse traduzioni e accentazioni possibili: l'evento avviene, l'evento fa avvenire, l'evento appropriante appropriata. L'ambiguità di questa formula riflette quella del pensiero dell'*Ereignis*. Dell'evento, punto estremo o limite della ricerca heideggeriana dell'origine, resterebbe infine da dire solo una tautologia. Questa affermazione è l'espressione di un pensiero che si trasforma in misticismo, affermando con una tautologia l'ineffabilità del proprio «oggetto»? O è l'indice del rigore e dell'estrema consapevolezza filosofica raggiunta da questo pensiero? Quale prospettiva apre il pensiero dell'*Ereignis*? È un punto di arrivo insuperabile o la base per una nuova partenza? La risposta a queste domande non può essere semplice e univoca.

Da una parte, Heidegger fornisce effettivamente alcune indicazioni essenziali sull'ambito di pensiero che si apre a partire dalla questione dell'*Ereignis* e, nel seminario che segue *Tempo ed essere*, lo fa proprio discutendo la formula *das Ereignis ereignet* e affrontando la questione che abbiamo posto: «che cos'è assegnato come compito da-pensare al pensiero raccolto nell'evento e quale può essere la maniera adeguata del dire che vi corrisponde?»⁵⁷. La formula *das Ereignis ereignet*, «l'evento fa avvenire», ha innanzitutto la funzione di mettere in guardia «da come non va pensato l'evento», ma lascia aperto il problema di come pensarlo «in positivo», problema che si riformula nella domanda: «che

55. TE, p. 52.

56. TE, p. 30.

57. TE, p. 53.

cosa fa avvenire l'evento? Che cos'è fatto avvenire dall'evento? E inoltre: il pensiero, che pensa l'evento, è il ripensare su ciò che è fatto avvenire dall'evento?»⁵⁸. Che dell'evento si possa dire solo tautologicamente «l'evento fa avvenire», «non esclude dunque, ma anzi include il fatto di pensare un'intera ricchezza di ciò che è da-pensare nell'evento stesso»⁵⁹. In questa direzione, il pensiero dovrebbe dunque impegnarsi nell'esplorare il campo di ciò che l'evento fa avvenire, l'ambito di esperienza dischiuso dall'evento. L'evento fa avvenire la coappartenenza tra essere e uomo e dona l'essere stesso nella sua differenza dall'ente. Ma se l'essere «svanisce» nell'*Ereignis* trovandovi il proprio luogo, anche la coappartenenza uomo-essere e la differenza ontologica non dovrebbero mutarsi seguendo un percorso analogo? È quello che Heidegger riconosce in due passi del seminario. L'*Ereignis* fa avvenire la coappartenenza di essere e uomo, tuttavia «in questo coappartenersi, i coappartenenti non sono più allora l'essere e l'uomo, ma – in quanto fatti avvenire e appropriati (*als Ereignete*) – sono i “mortalì” nella Quadratura (*Geviert*) del mondo»⁶⁰. Questa connessione è confermata dal passo sulla differenza: «è necessario rimettere (*erlassen*) la differenza ontologica al pensiero. Ora, dalla prospettiva dell'evento, invece, tale rapporto si mostra come il rapporto fra mondo e cosa – un rapporto che di primo acchito potrebbe in un certo qual modo essere ancora concepito come il rapporto fra essere ed ente, ma concependolo così si perderebbe la sua peculiarità»⁶¹. Il riferimento è al tema del mondo in quanto *Geviert*, esposto in diversi testi della fine degli anni Quaranta e degli anni Cinquanta: il mondo nel suo «mondeggiare» è dato dal reciproco rimando e dal gioco di specchi (*Spiegel-Spiel*) delle sue quattro regioni (terra e cielo, divini e mortali), che si dispiegano dinamicamente nella loro differenza a partire dall'unità della loro

58. TE, pp. 53-54, trad. mod.

59. TE, p. 54.

60. TE, p. 54, trad. mod.

61. TE, p. 48, trad. leggermente modificata.

implicazione reciproca. Questo gioco, che disegna le diverse figure del mondo nel quale l'uomo abita in quanto mortale, implica inoltre il legame essenziale tra mondo e cosa: il mondo è dato dal dispiegamento delle quattro regioni, che si «raccolgono» nelle singole cose; le cose ricevono la loro essenza solo nella costellazione di rimandi della Quadratura, in un'implicazione reciproca con il mondo, per cui le cose «custodiscono» e «generano» il mondo, il mondo «consente» le cose⁶².

Questa connessione non è stata formulata da Heidegger soltanto tardivamente in questo seminario, ma è stata pensata fin dalla prima esposizione della tematica del *Geviert*, nel ciclo di conferenze *Sguardo in ciò che è*, tenuto a Brema nel 1949. Il ciclo si apre con la conferenza *La cosa*, che descrive precisamente il mondo come Quadratura. Nella terza conferenza, *Il pericolo*, Heidegger nota che il mondo così inteso è ciò che concede e salvaguarda tutto quel che ha luogo e «coseggia» in esso, dunque tutto ciò che è presente e assente, l'essere-presente stesso. Il mondo si mostra allora come «la salvaguardia (*Wahrnis*) dell'essenza dell'essere», «la verità (*Wahrheit*) dell'essenza dell'essere». Ma

in tal modo caratterizziamo ora il mondo dalla prospettiva che guarda all'essere. Così rappresentato, il mondo è sottoposto all'essere, mentre in verità è *l'essenza dell'essere a essere essenzialmente in base al latente mondeggiare del mondo* [glossa di Heidegger: "(evento)"]. Il mondo non è un modo dell'essere a esso sottomesso. *L'essere possiede come propria la sua essenza in base al mondeggiare del mondo*. Ciò indica che il *mondeggiare del mondo* è il *fare avvenire (Ereignen)* in un senso non ancora esperito della parola. Soltanto se il mondo avviene espressamente l'essere – ma con esso anche il nulla – svanisce nel mondeggiare⁶³.

62. Il tema del *Geviert* è esposto in diversi testi: cfr. in particolare le conferenze *Bauen Wohnen Denken e Das Ding* in M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, HGA 7; trad. it. di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare e La cosa*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 96-108 e pp. 109-124; cfr. anche M. Heidegger, *Il linguaggio e L'essenza del linguaggio*, in CVL, pp. 27-44 e pp. 127-172.

63. M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., pp. 74-75, corsivi nostri. A nostra conoscenza questo testo del 1949 rappresenta la prima indicazione esplicita

Heidegger indica dunque nel mondo in quanto *Geviert* il «risultato» del pensiero dell'*Ereignis*, ciò che è «fatto avvenire» o «appropriato» dall'evento, la trasformazione che il pensiero dell'*Ereignis* produce e il compito che così apre: il pensiero post-metafisico, che prende dimora nell'evento, è *pensiero «cosmologico» del dispiegarsi del mondo nel suo gioco e dell'abitare umano in esso*. Con lo svanire dell'essere, anche i rapporti essere-uomo ed essere-ente si dissolvono verso l'ambito della loro provenienza: l'abitare dell'uomo in quanto mortale nel mondo, il quale a sua volta si dà nel dispiegarsi della differenza tra mondo e cose. Il mondeggiare del mondo è l'*ereignen*, l'accadere dell'evento in cui ogni cosa ha luogo venendo appropriata a se stessa nel mentre viene espropriata verso tutte le altre e verso il mondo come ambito del loro comune accadere. Come Heidegger afferma in una formula icastica, «l'evento della radura è il mondo (*Das Ereignis der Lichtung ist die Welt*)»⁶⁴: il mondo non è una cosa né la somma delle cose né una totalità statica, ma un evento, l'evento dell'apertura in cui possiamo incontrare le cose e fare qualsiasi esperienza. La Quadratura non è un'ultima versione per la questione dell'essere dopo le precedenti, così come l'essere non si dà o dispiega come Quadratura, ma piuttosto, a seconda della prospettiva, ha luogo in essa o vi svanisce. E forse bisognerà allora giungere a dire che la considerazione delle cose come enti da indagare nel loro essere sarebbe già il primo ricoprimento, l'inizio della distruzione del mondo e delle cose.

Se da una parte Heidegger indica dunque nel mondo come *Geviert* l'ambito aperto dall'*Ereignis*, dall'altra parte i suoi ultimi testi sembrano per lo più concentrarsi in una meditazione «preparatoria» dell'*Ereignis* «come tale»: la tautologia *das Ereignis ereignet* rischia allora di diventare la parola ultima, parola

cita di una delimitazione della questione dell'essere, del suo «svanire» nell'ambito dell'*Ereignis*, della connessione di questa trasformazione con il *Geviert*. All'interno di quel periodo quarantennale che è stato spesso indicato omogeneamente come il «secondo Heidegger», bisognerebbe dunque introdurre un'ulteriore scansione, rappresentata proprio da questo nesso essere-*Ereignis*-*Geviert*.

64. M. Heidegger, *Aletheia*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 189, trad. mod.

che si cancella da sé nell'allusione a un'ineffabilità, nell'attesa di una svolta epocale e di un pensiero più adeguato all'evento stesso. Con un gesto di cui si possono ben comprendere le ragioni teoriche, ma che non può infine non lasciare perplessi, Heidegger giunge a individuare nel pensiero tautologico «il senso originario della fenomenologia»⁶⁵. Detto in altri termini, nel corso degli anni l'*Ereignis* sembra irretirsi nella forma di un punto d'arrivo *altro, finale, unico*. Per quanto mostri di essere consapevole che l'evento non è un «oggetto inconoscibile», Heidegger sembra spesso descrivere l'*Ereignis* nei termini di un'alterità radicalmente contrapposta all'ente, correndo il rischio di «sostanzializzarlo» indirettamente e di cadere in un atteggiamento di pensiero che ricorda da vicino quello della teologia negativa. Di fronte a questa alterità il pensiero sembra giunto alla sua stazione finale, non tanto nel senso che non si potrebbe più pensare, quanto perché l'*Ereignis* assume nel testo di Heidegger la forma più di un *punto d'arrivo* che di una base per un nuovo sviluppo: Heidegger sembra «arrestarsi» nell'*Ereignis*. Malgrado le indicazioni sulla via «cosmologica» aperta dall'*Ereignis/Geviert*, resta difficile comprendere quali compiti concreti per il pensiero si aprano dopo l'*Ereignis* e anche quale importanza una simile questione abbia agli occhi di Heidegger: la questione «che cosa fa avvenire l'evento?» rischia di rimanere *subordinata al pensiero «negativo» della tautologia «das Ereignis ereignet»*, che lascerebbe il campo aperto per la svolta a-venire.

I testi di Heidegger sembrano descrivere spesso la svolta nell'evento come qualcosa che resta ancora a-venire. Tutta l'elaborazione dello stesso Heidegger a proposito dell'*Ereignis* sarebbe formulata «solo in maniera *provvisoria* e per *cenni anticipatori*», perché «questo pensiero può essere soltanto una *preparazione* al raccogliersi nell'evento»⁶⁶, «può soltanto *indicare*, cioè dare indicazioni tali da permettere di *indirizzare il raccoglier-*

65. SEM, p. 179.

66. TE, p. 54, corsivi nostri.

si nella località dell'evento»⁶⁷, nell'attesa che «l'*Ereignis* – certo nessuno sa quando e come – [divenga] lo sguardo improvviso il cui lampo illuminante porta a ciò che è»⁶⁸. La svolta nell'evento assume così una collocazione ambigua e paradossale: essa dovrebbe essere «fuori» dal tempo (perché l'evento non è qualcosa di temporale), ma è anche rinviata all'avvenire. Può accadere qui e ora, nella fine del primo inizio della metafisica, ma resta anche da attendere in una trasformazione radicale, rispetto alla quale gli attuali tentativi sono insufficienti. Di fronte a questa svolta radicale a-venire il pensiero giunge ad un punto d'arrivo, perlomeno nel senso che ogni altro compito rischia di venire subordinato o sospeso rispetto a questa «attesa».

In ultima analisi, non sempre i testi di Heidegger sembrano corrispondere alla consapevolezza dell'«immanenza» dell'evento, per cui esso accade in ogni figura e in ogni dire, il quale certo è per questo *finito*, ma non *insufficiente* o meramente «preparatorio» se compreso nel suo statuto⁶⁹. Bisognerebbe, in altri termini, seguire fino in fondo la via che lo stesso Heidegger traccia in altri passi, quando afferma che dell'evento non si dà una teoria o una conoscenza, ma *un'esperienza*, e che «l'esperienza non è qualcosa di mistico [...] ma è il raccogliersi che porta a soggiornare nell'evento» e come tale «un accadimento che può e deve essere mostrato»⁷⁰: il «pensiero preparatorio» è già esso stesso esperienza dell'evento. Solo assumendo questa prospettiva diventerebbe peraltro possibile mettere a frutto le potenzialità fenomenologiche dell'*Ereignis* e perseguire fino in

67. TE, p. 68, corsivi nostri.

68. CVL, p. 208, primo corsivo nostro.

69. Il terreno su cui si muovono queste affermazioni è estremamente complesso: sarebbe facile «confutare» le osservazioni svolte, richiamando molti passi in cui è evidente che Heidegger non considera l'*Ereignis* come un semplice evento futuro, che esso è «già qui» nell'età della tecnica la quale ne è la «prefigurazione», che la storia è a più strati e l'*Ereignis* è «altro» solo nel senso che ne costituisce lo strato più profondo, che esso non viene sostanzializzato, ecc. Tutto questo è vero, ma si tratta di *individuare la compresenza di strati e tendenze differenti nel testo di Heidegger*, che coesistono senza fondersi e non sono puramente accidentali.

70. TE, p. 68. Sul rapporto evento-esperienza cfr. anche TE, pp. 33-34.

fondo quel pensiero, evocato in precedenza, di un'evenemenzialità generale dei fenomeni: pensiero che richiede che l'*Ereignis* non sia il termine unico, altro, finale e insieme a-venire di un'attesa epocale (rispetto al quale ogni altro «evento» diventa secondario), ma ciò che, *essendo inscritto in tutta l'esperienza, conferisce a ogni fenomeno un carattere di evento*.

Abbiamo voluto qui delineare i termini di questioni che restano aperte e probabilmente indecidibili all'interno dell'orizzonte esclusivo dell'opera di Heidegger, chiamando a un lavoro di confronto tra l'eredità heideggeriana e il pensiero successivo. Abbiamo utilizzato il termine «indecidibili» non solo per questi motivi, ma anche per alludere al fatto che forse è proprio dove si presenta un indecidibile che si è chiamati veramente alla decisione. Il carattere problematico di diversi testi tardi di Heidegger è invece proprio la loro tendenza ad arrestarsi nell'indecidibile come tale, rappresentato in modo emblematico dalla tautologia *das Ereignis ereignet* – ad arrestarsi quindi nell'indecisione tra la meditazione insistente ma paralizzata su questa tautologia e la sua messa in opera in un nuovo pensiero.

Roberto Terzi
r_terzi@hotmail.com

Deleuze

Il divenire come coincidenza degli opposti

FEDERICO LEONI

SOMMARIO: 1. Un poeta stoico, 129 – 2. Il gioco dei contrari, 132 –
3. Senza sostanza, 134 – 4. La pulsazione, 138 – 5. La monade, 140
– 6. La proposizione speculativa, 144 – 7. L'uno come evento, 148.

1. Un poeta stoico

Quello che farò in questa sede è tentare di introdurre alla lettura di *Logica del senso*, uno dei grandi libri di Gilles Deleuze. Dico tentare, perché si tratta di un testo complesso, Deleuze ha un linguaggio molto personale, spesso ellittico, costruito come per blocchi che sembrano richiedere di installarsi *d'emblée*, in virtù di un'intuizione fondamentale, più che di introdursi passo dopo passo. Il nostro è un compito paradossale, da questo punto di vista.

L'altro tentativo è quello di tagliare, come Deleuze avrebbe detto, dentro a questo libro sfaccettato, ricchissimo, una certa linea di lettura, una certa linea di attualizzazione delle tante cose che vi si trovano e che vi si possono leggere. Vorrei cioè mettere a fuoco il tema dell'evento, usandolo come filo rosso e come chiave d'accesso a tutto il libro. Per far questo partirei senz'altro dal testo, in particolare da un passo che credo possa riassumere molte delle questioni interne a *Logica del senso*, e che credo possa riassumerle in una forma particolarmente nitida e plastica. Il passo si trova nel capitolo "Sull'evento" e suona come segue: «Si esita talvolta a denominare stoica una maniera concreta o poetica di vivere, come se il nome di una

dottrina fosse troppo libresco, troppo astratto per designare il rapporto più personale con la ferita. [...] Bisogna chiamare Joë Bousquet stoico. La ferita che egli porta profondamente nel suo corpo, egli l'afferra, nondimeno e a maggior ragione, nella sua verità eterna e come evento puro»¹. Deleuze sta parlando di un evento preciso, di qualcosa che accade nella biografia di questo poeta molto amato dai surrealisti, soldato nella prima guerra mondiale che un giorno viene colpito da una pallottola nella schiena rimanendo paralizzato dalla vita in giù. Ecco l'evento. Un evento che in ogni senso spezza in due la sua vita, il suo corpo.

Un primo dato molto elementare è il seguente: nel momento in cui Deleuze vuole mettere a tema l'evento, nel momento in cui dentro al progetto complessivo di *Logica del senso* decide di costruire un capitolo chiave, nell'architettura dell'insieme, e di intitolarlo espressamente alla questione dell'evento, ecco che assume come immagine dell'evento, come figura emblematica dell'evento quella della pallottola che colpisce il corpo di un soldato. La prende da una storia di vita vissuta, da un fatto molto concreto e materiale, ma l'essenziale è che immagina l'evento, come affermerà più tardi nel corso di questo capitolo e come afferma altre volte nel corso del suo libro, nella forma di un incontro traumatico, di una battaglia tra forze che si contrappongono incontrandosi e scontrandosi. L'evento e il divenire, l'evento e il conflitto delle forze, l'evento come composizione di forze che confliggono, ecco una delle linee di lettura che si annunciano sullo sfondo di questo emblema deleuziano dell'evento, la ferita riportata in guerra da Bousquet. Allo stesso tempo bisogna tener conto, nel delineare questo sfondo, che Deleuze è un pensatore della vita, del vivente, è un pensatore nietzschiano, tutt'altro che malinconico, tutt'altro che votato alle spinoziane passioni tristi. Quindi bisogna fare attenzione all'affermazione che abbiamo appena letto, di cui

1. G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969; trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 133.

abbiamo appena individuato uno degli aspetti, una delle sfaccettature. Bisogna chiamare questo poeta “stoico”, dice Deleuze, perché la ferita che egli porta profondamente nel suo corpo egli la afferra, la fa sua. La fa sua nella sua verità eterna e nel suo evento puro, aggiunge il filosofo. È lui a far sua la ferita, la pallottola. E nondimeno e a maggior ragione la afferra e la fa sua nella sua – della pallottola – verità eterna. Dobbiamo esercitarci a vedere questo doppio aggancio, questo doppio incastro che Deleuze sta in qualche modo disegnando e suggerendo all’immaginazione del lettore. Da un lato c’è il poeta che ha la vita spezzata dall’incontro con la pallottola e che è stoico nel far suo questo evento, nel tenersi all’altezza di questo evento, nell’esser degno di questo evento. Dall’altro lato e allo stesso tempo è la pallottola che fa suo il corpo del poeta, il corpo di questo soldato. Lo fa suo «nella misura in cui gli eventi si effettuano in noi, ci aspettano e ci aspirano, ci fanno segno»², aggiunge Deleuze.

Segue quindi una precisazione straordinaria. Deleuze cita a quest’altezza una frase di Bousquet: «la mia ferita esisteva prima di me, io sono nato per incarnarla»³. È una strana frase, una frase singolare. Nella misura in cui gli eventi si effettuano in noi, nella misura in cui non siamo noi ad effettuare degli eventi, non siamo noi a compiere delle azioni, ma sono gli eventi che si effettuano in noi, sono gli eventi che ci aspettano al varco, come se fossero già là da prima di noi, ecco che essi ci aspirano, ci attirano verso di loro molto di più di quanto noi li attiriamo verso di noi. Il soggetto, diciamo così, viene dopo. Primo è l’evento. In questo senso il poeta può dire: la mia ferita esisteva prima di me. Si tratta di una frase contraddittoria, da un punto di vista logico. Contraddittoria se appunto la guardiamo dal lato del “me”, dell’io che va incontro alla pallottola, volente o nolente. Ma l’io che nasce nell’incontro con la pallottola non c’è ancora, a quell’altezza. Diviene ciò che è solo incontrandola.

2. *Ibidem.*

3. *Ibidem.*

In questo senso il poeta può dire: io sono nato per incarnarla, io sono nato per stare all'altezza di quell'evento. La ferita non si aggiunge al suo corpo, ma crea quel corpo, quel corpo nuovo, inedito, che non era dato all'inizio della storia, ma che vediamo farsi in quell'istante. Il poeta che scrive queste parole, il soggetto che è divenuto attraverso quella ferita, anzi il soggetto che vediamo divenire nell'incontro con la ferita, è nato il giorno della ferita stessa, nell'istante dell'evento, nell'impatto della pallottola in quanto immagine dell'istante. Tenersi all'altezza dell'evento, come dice Deleuze riassumendo in una frase l'etica stoica, vuol forse dire che lo stoico non "sopporta" semplicemente il destino, ma lo diviene, diviene il proprio destino, facendolo, così, proprio.

2. Il gioco dei contrari

Che idea di divenire è in gioco in un'idea di questo tipo? Che logica dell'evento troviamo al fondo di questa frase di Bousquet, o almeno dell'uso che ne fa Deleuze? L'elemento decisivo consiste nel fatto che Bousquet si dice nato il giorno della ferita. Non è nato vent'anni prima, per poi incontrare, a un certo punto, vent'anni dopo la sua nascita, questo proiettile che doveva paralizzarlo. Il divenire non è il divenire di una sostanza A che assume un certo accidente X, a partire da una condizione in cui non aveva l'accidente X, a partire da una condizione caratterizzabile come non-X. Non c'è una sostanza, che può essere indicata come il poeta in questione, come il suo corpo, come una qualsiasi A, il cui divenire va pensato come il passaggio da un contrario a un contrario, per richiamare la definizione aristotelica del divenire. Un corpo che da non ferito passa a ferito, da bianco a nero, da non vecchio a vecchio: questo è il modo in cui Aristotele pensa il divenire, questo è il modo in cui tutti noi, nel nostro perenne aristotelismo, pensiamo il divenire. C'è un soggetto o una sostanza, vale a dire qualcosa che sta sotto, letteralmente, al quale si applicano, o il quale

assume, degli accidenti, secondo un movimento – che è istantaneo, perfettamente discontinuo, quindi non propriamente un movimento – di sostituzione. E lo schema della situazione deve essere, non può non essere, a questo punto, altro che quello che va da contrario a contrario.

Qual è l'obiezione di Deleuze, di fronte a una concezione del divenire di questo genere, che informa di sé tutto il pensiero del processo nella metafisica classica occidentale, o almeno in una sua lettura più evidente, più vistosa, più acquisita? L'obiezione deleuziana afferma che in una concezione siffatta del divenire nulla diviene. La sostanza A è immobile, e si limita ad assumere degli accidenti, da non-X a X, rimanendo infondo ciò che è, inscalfibile, al di là del fatto che certi accidenti, certi predicati le si applichino o le si disapplichino, per dire così. Di più: neppure gli accidenti divengono, perché è chiaro che essi, a questo punto, sono quel che sono, indipendentemente da tutto. Sono a loro volta identici a se stessi. E per quanto io moltiplichi le distinzioni, le specificazioni, le precisazioni, dicendo magari che il predicato "essere ferito" in verità è un "essere ferito da una pallottola" anziché da un pugnale, e "ferito da una pallottola tedesca" anziché francese, continuerò a trovare delle forme vuote e immobili, delle "specie" appunto, delle idee identiche a sé, senza traccia di divenire. Capite che tutto il meccanismo, tutta questa grande costruzione aristotelica, cerca di ricostruire il divenire come un montaggio di cose che non divengono affatto, come un montaggio di cose sempre prese nel momento in cui sono già divenute. Il divenire decade a una finzione di divenire, il suo movimento non fa più nulla, analogamente a come Bergson osservava in riferimento al tempo ridotto a spazio, ridotto all'istantaneità della applicazione o disapplicazione di un identico a un identico. Il tempo diventa un vuoto perfettamente sterile.

Deleuze intende invece pensare il divenire senza ridurlo alla sommatoria di tante immobilità. E per farlo deve mettere in questione due cose. Deve mettere in questione l'ontologia di Aristotele e la grammatica di Aristotele. Deve tenere in sospeso

l'ontologia che pensa l'essere come risultato di sostanza-più-accidenti, di materia-più-forme, e deve mettere tra parentesi la grammatica che accosta un soggetto a un predicato, che costruisce le sue proposizioni fissando anzitutto un sostantivo, per poi attribuirgli un aggettivo in fondo del tutto inessenziale, transitorio, vacuo. Per questo *Logica del senso* è da un lato una logica, da un lato un'ontologia. O, meglio, è da un lato una non-logica: una distruzione della logica corrente, motivo per cui è così difficile leggerla. È in fondo lo stesso motivo per il quale è così difficile leggere Hegel, la *Scienza della logica* o la *Fenomenologia dello Spirito*; le frasi sono costruite in un modo che è solo all'apparenza quello del senso comune, dell'intellettualismo inconsapevole del senso comune, vale a dire secondo la modalità, la formula soggetto-predicato. E dall'altro è una non-ontologia, un'ontologia in cui non c'è un essere che diviene, non c'è un essere che poi si ritrova a divenire, ma c'è un essere del divenire, c'è un essere la cui unica essenza perfettamente inessenziale è il divenire stesso. Qui la non-logica e la non-ontologia si toccano, dando vita a un'unica intuizione in forza della quale non si intende più il divenire come un divenire da contrario a contrario, ma come un divenire in cui i contrari coincidono, un divenire che è un divenire i contrari simultaneamente, un divenire simultaneamente bianco e nero, ferito e non-ferito, grande e piccolo, e così di seguito. Pensare il divenire secondo quest'altra ontologia o non-ontologia, pensare il divenire secondo quest'altra logica non del significato ma del senso, dice Deleuze, vuol dire pensare il divenire come diveniente coincidenza degli opposti anziché come istantanea sostituzione degli opposti. È il senso del titolo di questa mia "introduzione" al libro di Deleuze.

3. Senza sostanza

La prima mossa necessaria, nella direzione prospettata, è dire a chiare lettere e con molta forza, come fa Deleuze, che non

c'è affatto la sostanza, che non esiste affatto il signor Bousquet, che nasce, cresce, va in guerra, e che è sempre lui nel suo nascere, crescere e andare in guerra, così come nell'essere colpito dalla pallottola che lo paralizza definitivamente. "Io sono nato il giorno della ferita", dice Bousquet, o dice Deleuze. Non c'è una pallottola che si aggiunge alla sostanza come un accidente. La sostanza qui è l'accidente. È l'accidente che è sostanziale, l'accidente è qui il vero essere, per dire così. È l'accidente che è "sempre lui", come dicevamo, e che in questo senso è eterno, in questo senso mi attendeva al varco, mi aspirava verso di lui. La sostanza, ora, sta dal lato dell'accidente. Il soggetto, qui, è il predicato. E quello che noi chiamiamo solitamente soggetto è il predicato del predicato, l'accidente dell'accidente. L'*hypokeimenon*, direbbe Whitehead, che Deleuze conosceva bene, non è un "sub-getto", secondo la sua etimologia, ma è, al contrario, un "supergetto", è qualcosa che viene dopo, come effetto, come risultato. Il predicato è invece l'"oggetto eterno", come ancora lo chiamava Whitehead, per gli stessi motivi per cui Bousquet diceva che la pallottola lo aspettava al varco, da sempre e per sempre. Il predicato è un evento, non una cosa che si aggiunge a un'altra cosa. E, in quanto evento, è lui a godere delle qualità che noi, aristotelicamente, tendiamo a mettere dal lato della sostanza, volenti o nolenti. E a goderne in una forma diversa, a godere di un'eternità che non è l'immutabilità della sostanza, ma la mutevolezza assoluta del divenire. Sono forme di eternità, e forse di felicità, molto diverse, a essere qui in gioco.

Bisognerà allora capire – ed è la seconda mossa a questo punto altrettanto necessaria – in che senso l'evento è l'eterno, in che senso l'evento è eternamente già là, intemporale o fuori dal tempo lineare, cioè fuori dal tempo come sostituzione di predicati identici a sé nello spazio identico a sé della sostanza. Per compiere questo secondo passo ci serviremo di un altro brano di *Logica del senso*, in cui Deleuze ritorna sull'idea della coincidenza degli opposti, del divenire non come sostituzione da contrario a contrario, ma come coincidenza dei contrari, co-

me divenire simultaneo di quegli opposti che noi divideremmo l'uno dall'altro e disporremmo in uno spazio che li disarticoli accuratamente l'uno dall'altro. È un passo per certi versi divertente, in cui Deleuze cita Lewis Carroll, anzi il suo personaggio, Alice. Lo sfondo del discorso è questo, come se Deleuze dicesse: se dobbiamo pensare il divenire nel suo divenire, e non il divenire in quanto divenire ormai divenuto, ormai sedimentato, ormai consegnato ai suoi effetti, ai suoi effetti contrastanti e ormai delineati nel loro contrasto immobilizzato, allora dobbiamo pensare la coincidenza degli opposti, dobbiamo pensare che divenire significhi divenire due cose opposte contemporaneamente, che divenire vecchio significhi divenire giovane, che divenire ferito significhi divenire non ferito.

Il passaggio in questione si trova in un altro dei capitoli chiave di *Logica del senso*, che s'intitola "Sul puro divenire". Di nuovo un capitolo decisivo rispetto all'intera architettura del libro. Il tema, qui, è quindi come pensare il divenire "puro", anziché il divenire impuro, il divenire pensato attraverso il divenuto e come montaggio di pezzi di divenuto. Il tema è come pensare il divenire puro, e non il divenire da contrario a contrario, che evidentemente è un divenire relativo, un divenire di relativi, un divenire una certa X in relazione all'esser stato, prima, non-X. Quindi un divenire a scartamento ridotto, un divenire ridotto alla misura dei divenuti che noi, il nostro sguardo, il nostro sapere, assumiamo tardivamente, a cose fatte, come segno e come chiave d'accesso al divenire. Il tema allora è come pensare il divenire, il divenire non relativo, ma finalmente assoluto. Dunque, scrive Deleuze citando Lewis Carroll, che lo accompagna per tutto il suo lavoro in questo volume: «in *Alice* e in *Attraverso lo specchio* viene trattata una categoria di cose specialissime: gli eventi, gli eventi puri. Quando dico "Alice cresce", voglio dire che diventa più grande di quanto non fosse. Ma voglio anche dire che diventa più piccola di quanto sia ora. Senza dubbio, non è nello stesso tempo che Alice sia più grande e più piccola. Ma è nello stesso tempo che lo diventa. [...] Ma è nello stesso tempo, in una sola volta, che si

diventa più grandi di quanto non si fosse prima e che ci si fa più piccoli di quanto non si diventi. [...] Il divenire non sopporta la separazione né la distinzione del prima e del dopo, del passato e del futuro»⁴.

Potremmo allargare questa frase ed estenderla a tutte le categorie dell'eterno dualismo del pensiero metafisico: il divenire non sopporta la separazione, né la distinzione del prima e del dopo, del passato e del futuro, della sostanza e degli accidenti, della materia e della forma, del corpo e dell'anima, dell'interiore e dell'esteriore. Tutti i dualismi tradizionali convengono nel pensare che ci sia un prima e un dopo, che il divenire sia qualcosa che accade al prima facendolo transitare nel dopo, che sia l'assunzione di qualche forma che prima non c'era, che sia l'assunzione di qualche accidente che prima non c'era secondo la legge della contrarietà già ricordata. Il divenire non sopporta la separazione nella distinzione del prima e del dopo, tra sostanza e accidente, tra soggetto e predicato, tra materia e forma. Sono tutte espressioni equivalenti, se le riconduciamo alla loro struttura più profonda, e soprattutto se rigettiamo questa struttura più profonda. Il divenire, sta dicendo Deleuze, non sopporta la distinzione del prima e del dopo perché è un continuo, e solo il divenire in quanto divenuto e saputo, assunto in una posa e fotografato in una sua verità, solo questo divenire è discontinuo. Questa è l'intuizione di fondo da cui discende tutta la sua "logica del senso". Il divenire è un *continuum*, sta dicendo Deleuze bergsonianamente. Il prima e il dopo, la separazione e la trascrizione del continuo secondo un sistema di discontinuità, queste sono operazioni del sapere e risultati delle operazioni del sapere, derivano dal guardare il divenire da fuori, e dall'isolare nel divenire, anche legittimamente, ciò che lo sguardo del sapere vi trova di interessante. Solo in un secondo momento, quindi, ciò che è stato isolato dal *continuum* del divenire viene assunto come la verità in sé del processo in corso, che guarda caso si ridurrà a un anticipare o a uno

4. Ivi, p. 9.

svolgere quella verità, a un prefigurarla rozzamente o a uno stravolgerla più o meno profondamente.

4. La pulsazione

Questo è il nocciolo del progetto teoretico di Deleuze: pensare il divenire nel suo divenire, non nel suo essere divenuto; pensare il divenire come *continuum*, e quindi pensare il divenire come un divenire “più vecchio” che dà a vedere il suo prima e il suo “più giovane”, dove è il divenire più vecchio a dare a vedere dietro di sé il “più giovane” come sua provenienza e come sua sostanza, come suo soggetto e come suo fondamento. La sostanza è l’effetto del divenire, non la causa o il presupposto. Il soggetto è il predicato del predicato, come dicevamo a suo tempo. Divenendo vecchio, mi dò a vedere, alle mie spalle, come colui che è stato più giovane. Più giovane di cosa? Più giovane di quel “più vecchio” che ora sto divenendo. Quello che bisogna vedere è il gioco di questi comparativi, intanto. Tendiamo a pensare in termini di “vecchio” e “giovane”, “ferito” e “non ferito”, mentre quello che c’è è una tensione, un invecchiamento in corso, un ringiovanimento in corso e così via. Ciò su cui occorre fissare l’attenzione è quindi il rimbalzo, la pulsazione, il movimento che intanto che va avanti va indietro, che intanto che disegna qualcosa in avanti disegna lo sfondo e il dietro di quel davanti.

Immaginate uno schermo che si spegne lentamente. È perché lo schermo diventa via via più scuro, che mi si dà a vedere come quello schermo che era stato, fino a poco fa, più chiaro. Questo movimento puro, questo divenire puro, questo rimbalzo puro, che non è né avanti né indietro, in quanto traccia la distinzione tra ciò che è davanti e ciò che è dietro, crea appunto lo spazio e il tempo in cui si disporranno quelle sostanze contrapposte ma in fondo del tutto affini, che sono la sostanza e gli accidenti, il soggetto e i predicati che gli si applicano o disapplicano, il prima che varrà come supporto del divenire e il poi che

varrà come la vicenda attraversata da quel supporto. Questo movimento puro è il tempo fuori dal tempo di cui dicevamo, è l'intemporale che tuttavia "fa" il tempo. È l'eterno di Bousquet o l'eterno di Whitehead, non nel senso dell'immobile, dell'una volta per tutte, ma nel senso di ciò che taglia, articola, dispone, distingue. E che lo fa continuamente, in ogni istante, essendo anzi sempre e soltanto, l'istante, una pura e continua discontinuità in cui si annoda il tempo come articolazione dei distinti, del passato e del futuro, della sostanza e del predicato e così via. Al fondo del *continuum* c'è questa discontinuità più profonda, o meglio questo tracciarsi di una discontinuità. Discontinuità, si potrebbe dire, in cui e via da cui si dispone tutto il tempo e tutto lo spazio nelle sue diverse "regioni".

L'altro autore chiave che sta sullo sfondo di *Logica del senso*, che compare esplicitamente solo a un certo punto del testo, e che solo tanti anni dopo, in un altro libro, Deleuze lavorerà davvero a fondo, è Leibniz. Anche in *Logica del senso*, nondimeno, ha un ruolo importante, che potremmo esprimere in questi termini: per Deleuze si tratta, già in queste pagine, già nell'esempio della pallottola, di pensare il divenire in termini monadologici. L'accadere, l'evento, il divenire, la metamorfosi, sono sempre degli incontri monadologici. Si potrebbe pensare così, monadologicamente, la pallottola che colpisce il corpo del poeta. La pallottola è la monade in cui viene ricapitolato il corpo del poeta, è l'evento nel quale il corpo del poeta viene iscritto e aspirato, direbbe Deleuze. È la pura discontinuità in cui e via da cui viene iscritto il corpo di Bousquet. Il corpo del poeta viene iscritto e aspirato in una nuova dimensione, che è molto concretamente una nuova forma di vita a cui quest'uomo dovrà adeguarsi. Come dicevamo, il punto non è che c'era già un corpo, che a un certo punto incontra questo accidente, che lo varia poco o tanto, in questo caso tantissimo, stravolgendolo per sempre. Il punto è che c'è un evento, la pallottola, che iscrive in sé, interamente, senza residuo, ogni fibra del corpo del poeta. Nulla, di lui, sarà più come prima, per dire la cosa in modo banale. In questo senso Bousquet dovrà scrivere:

«io sono nato il giorno della mia ferita». Quell'io che io sono divenuto, nasce lì. Prima non c'era nulla. Tutto il prima è una figura di questo dopo, in realtà. Tutta la preistoria, la vita da non ferito, è in realtà un contraccolpo della ferita, è qualcosa che posso pensare oggi a partire dall'esser ferito. Un pensiero come: "ah! quando mi muovevo liberamente, con la grazia o la forza di un corpo intatto", lo si può formulare solo dopo, solo a partire dalla differenza accaduta e divenuta, solo a partire dalla ferita ormai incisa nel corpo. Non c'è alcun corpo intatto, alcuna sostanza originaria, che venga poi incrinata dalla ferita. C'è invece una ferita, e c'è l'essere intatto del corpo come contraccolpo di quella ferita, come risultato di quell'essere incrinato. L'*hypokeimenon* è un effetto di retroflessione del *synbekos*. Il soggetto, direbbe Hegel, all'interno della proposizione speculativa, vale a dire all'interno del linguaggio della filosofia e non del senso comune, è il contraccolpo del predicato, non ciò a cui il predicato si aggiunge. Il che non significa che non prenda a esserci, in questo istante della ferita, in esso e "via da esso", ciò che inizierà a valere come "il corpo del poeta", la sostanza su cui si iscrive l'evento, la materia che assume la nuova forma e così via. Tutto questo c'è, ma come effetto. C'è come un'alterità tutta interna, che si esteriorizza, che diviene esteriore, che si deposita in forma di esteriorità.

5. La monade

La pallottola, allora, è la monade che ricapitola in sé il corpo del poeta, il corpo di Joë Bousquet, e ogni evento è la monade che ricapitola in sé ogni altra monade. Dico "ricapitola" nel senso molto preciso che si trova in Leibniz. Si potrebbe dire: "ricapitola", "riprende", "cattura", "ripete nella sua figura". Leibniz direbbe: "esprime". Proprio nel senso in cui nel § 57 della *Monadologia* Leibniz descrive il rapporto tra il cosmo e le monadi, tra il cosmo-città, secondo una sua immagine molto famosa, e le monadi, che sono i "punti di vista" che i tanti

abitanti hanno sulla città che guardano, abitano, vivono, attraversano, usano. Scrive Leibniz: «e come una stessa città guardata da diversi lati appare sempre diversa, ed è come moltiplicata prospetticamente, così, per il numero infinito delle sostanze semplici, vi sono come tanti vari universi»⁵. Immaginiamo allora questo cosmo, che è la città, e immaginiamo il punto di vista che accade, uno di questi abitanti della città che apre gli occhi. Che cosa succede? L'intera città, direbbe Deleuze, verrebbe aspirata in quello sguardo e ricapitolata in quella prospettiva. Come la pallottola, così il punto di vista. Come la pallottola che include totalmente il corpo di quel poeta, lo traduce nella propria forma assoluta, nella propria accidentalità perfettamente essenziale o sostanziale.

In che rapporto stanno, quindi, la città e i punti di vista? La città e l'evento dello sguardo? Stanno in un rapporto che non possiamo più descrivere così: "c'è la città, e poi il suo incontro con l'evento". Il rapporto dobbiamo piuttosto descriverlo come segue: "accade l'evento dello sguardo, che incontra la città in quanto la iscrive in sé e la esprime nella propria prospettiva e nella propria carne". Tutta la città è iscritta nel punto di vista di Giovanni, che apre gli occhi e la vede e al contempo tutta la città è iscritta negli occhi di Giuseppe che apre gli occhi accanto a Giovanni e la vede in una piccola differenza prospettica. Si potrebbe obiettare: ma prima ci deve essere città, altrimenti cosa guarderebbero i vari abitanti, i diversi sguardi? Prima c'è la sostanza, poi l'accidente, questa è l'obiezione aristotelica, ma è anche l'obiezione del senso comune. Ed è l'obiezione che si fa Leibniz stesso, se rileggiamo in modo più ampio il § 57 della *Monadologia*: «e come una stessa città guardata da diversi lati appare sempre diversa, ed è come moltiplicata prospetticamente, così, per il numero infinito delle sostanze semplici, vi sono come tanti vari universi, che peraltro non sono se non le prospettive d'un solo universo, considerato dai

5. G.W. Leibniz, *La monadologia*, in Id., *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, pp. 369-384, p. 378.

diversi punti di vista di ciascuna monade»⁶. Cioè, dice Leibniz, quasi correggendosi: c'è la città e poi ci sono tante prospettive sulla città, ma sono solo prospettive *sulla* città, prospettive su un unico oggetto. Obiezione che potremmo fare a Leibniz, allora, giocando la sua scoperta contro lui stesso: ma che la città fosse lì da prima dello sguardo, questo non è forse possibile saperlo unicamente, di nuovo, dall'interno di un certo sguardo, di un certo sapere sulla città, insomma dall'interno di una certa monade e non in un contatto immediato con la città? La città in sé è il punto di vista di un'altra monade. Non esiste una città in sé che poi viene presa da questa monade o quell'altra monade; non esiste una sostanza che poi viene presa da questo attributo, da questo predicato. Esistono i predicati che catturano la città nella loro figura e poi esiste un punto di vista la cui natura è di dire l'"in sé" e il "fuori figura". Ci sono le monadi che guardano la città, e c'è anche la città senza monadi che la guardano, ma è un'altra monade a dirlo.

Questo è ciò che Leibniz non può dire, e che invece Deleuze può e vuole dire. In questo senso Leibniz pensa ancora aristotelicamente o cristianamente. Deve dire che c'è una monade specchio di tutte le altre, che c'è una monade in cui tutte le monadi si coordinano. È come se Deleuze gli obiettasse: come puoi affermare che sono prospettive di un unico universo? Questo unico universo non è forse anch'esso un altro sguardo? In base a che puoi dire che è uno sguardo privilegiato? Non è un altro sguardo ancora, a dire che è privilegiato? E in verità, non è più sensato dire che c'è uno sguardo privilegiato, che è semplicemente lo sguardo in atto, lo sguardo che di fatto sta riassumendo l'intero universo, nella consapevolezza che l'intero universo non si riassume mai e non si potrà in alcun modo riassumere? Per dire l'unità del divenire, la sua semplicità, occorre allora affermare due cose. Da un lato la pallottola è la monade che ricapitola in sé il corpo del poeta e ogni evento è la monade che ricapitola in sé tutti gli altri eventi, tutti gli altri

6. *Ibidem*.

“divenire” che sono in corso nell’universo, in modo via via più oscuro, ma in modo ogni volta totalizzante. Dall’altro anche Bousquet è una monade, anche Bousquet è un evento vivente. Tant’è vero che può andare in guerra e, per stare in guerra, fare tutto quello che deve fare, fino a subire il colpo della pallottola che lo condannerà. Bousquet non è il corpo inerte sul quale si impianta la pallottola. Anche Bousquet è un evento, anche lui è un divenire, e proprio perciò può incontrare quell’evento che è la pallottola, e che è destinata in questo senso e da questo punto di vista a diventare la materia di quella forma in atto che è la vita di Bousquet. Se raccontassimo la storia dal lato della pallottola, dovremmo dire che un bel giorno incontra il corpo di Bousquet, la sua colonna vertebrale, la trapassa, verosimilmente deformandosi e stravolgendosi e così via. Tutta la vicenda andrebbe raccontata anche da quest’altro lato, e coinciderebbe esattamente con l’altra vicenda, ma al modo in cui il diritto e il rovescio di un guanto si corrispondono – o, direbbe Leibniz, si esprimono –, vale a dire coincidendo. Senza che questa coincidenza sia confusione o indistinzione, ma espressione totale in quanto totalmente prospettica di ciò che, guardando da fuori, diciamo essere l’altro termine dell’incontro.

L’evento, più profondamente, è sempre l’incontro di due monadi. Il punto di vista e la città sono due monadi che si incontrano e lo sguardo è il loro punto di incontro, o, detto altrimenti, è la vera monade, è la soglia in atto, è il luogo insostanziale in cui comunicano le sostanze, che divengono ciò che sono divergendo in quel luogo e attraversando quel luogo come un raggio attraversa un prisma: la città vista per il punto di vista che la vede, e il punto di vista per la città che è guardata. L’incontro è sempre la vera e sola soglia monadologica, la sola e vera discontinuità istitutiva, nei termini che usavamo poco fa. L’incontro quindi è sempre un incontro bilaterale. Non nel senso di due lati che si incontrano. Al contrario. L’incontro è un’unità che diviene, e che proprio perché è una, semplice, continua, indivisa, insofferente di separazioni, spinge in due direzioni, si apre e si divarica in due direzioni divergenti e con-

traddittorie: verso il divenire corpo e verso il divenire pallottola, verso il divenire grande e verso il divenire piccolo, verso il divenire bianco e verso il divenire nero. Dobbiamo quindi ripensare in questi termini una cosa detta poco fa in prima approssimazione, quando suggerivamo che la vera sostanza è l'accidente. La vera sostanza non è neanche l'accidente, ma è l'incontro di ciò che diventerà la sostanza di quell'accidente con ciò che diventerà l'accidente di quella sostanza.

6. La proposizione speculativa

Se questa non-ontologia deve trovare un analogo sul piano della grammatica, bisogna dire che la sintesi, cioè l'unione del soggetto e del predicato, non avviene nel senso di una unione di un accidente e di un soggetto già dato, ma nel senso di un'accidentalizzazione della sostanza, nel senso di una iscrizione che il predicato opera in se stesso della sostanza. È un primo modo di dire la cosa, cui dovrà seguirne un secondo. Iniziamo comunque da qui. Il predicato non è più un modo della sostanza, una modalizzazione della sostanza, come se stessimo dicendo che "l'albero è verde", ma che può essere anche in altro modo, può essere spoglio e grigio, eccetera. Al contrario, si deve pensare che l'albero sia un modo dell'evento, dell'incontro in atto, del divenire in corso. "Ora verdeggia", bisognerebbe dire. E che cosa verdeggia? L'albero, si dovrebbe rispondere in seconda battuta, aggiungendo l'albero al verdeggiare, come conseguenza del verdeggiare. Il soggetto della proposizione sarebbe allora una piega interna del predicato, per esprimerci con le parole di Leibniz. È con Leibniz infatti che inizia un'altra storia della logica, vale a dire la storia di una logica diversa dalla logica dei significati già costituiti: l'albero, il verde, il fatto che l'albero assume il verde così come ad un certo punto lo dismette per tornare a essere spoglio – dove, evidentemente, stiamo pensando l'albero come un che di identico a se stesso, il verde come un che di identico a se stesso, e stiamo immaginando che ci

sia un tempo vuoto in cui magicamente qualcosa di immobile e qualcosa di immobile si toccano, chissà dove e chissà come, producendo un'alterazione che non è nulla se non la somma di due identità.

Ora, come è sensatamente possibile immaginare il prodursi di una differenza dalla giustapposizione di identità? Non è possibile. Bisogna piuttosto pensare che la differenza sia originaria, bisogna piuttosto pensare all'origine – il che non significa *in illo tempore*, ma *in isto tempore*, in ogni ora attuale, all'origine che è sempre in atto qui e ora – il differire della differenza, la differenza non tra identità, ma come l'unica cosa identica che c'è, come l'unica cosa, l'unica unità, l'uno. Inizia qui, con Leibniz, la storia di un'altra logica, che arriva a Hegel passando attraverso la vicenda complessa del leibnizianismo, che attraverso Wolff arriva ad esempio a Kant. Per Kant il problema della sintesi a priori, così come emerge nella *Critica della ragione pura*, è in effetti il luogo in cui si pone questo problema, è il luogo in cui si denuncia, come Kant dice, tutto ciò che di insoddisfacente c'è nel modo in cui la logica tradizionale ha pensato la sintesi, il legame tra soggetto e oggetto. E il proponimento di Kant sarebbe, tra mille difficoltà, proprio quello di ripensare il tutto a partire da una nuova idea di tempo, da una nuova funzione della facoltà dell'immaginazione trascendentale, e così via. Tutto questo, che non a caso Hegel giudica come la grande, fondamentale scoperta di Kant, arriva a Fichte, a Schelling e quindi a Hegel, che è il grande pensatore di una logica altra dalla logica dei significati, come la chiamavamo, o dalla logica dell'intelletto, come Hegel stesso la chiama. Vale a dire una logica, direbbe Deleuze, del senso. Hegel invece dice: una logica speculativa. Se siano esattamente la stessa cosa, come penso, o se vogliamo essere la stessa cosa, come potremmo dire meglio, con risultati e difficoltà comunque diversi e peculiari, è una questione rilevantissima, che non possiamo però affrontare in questa sede.

Che cosa dice Hegel nel tentativo di descrivere come deve funzionare una proposizione di nuovo genere, una proposi-

zione speculativa? Come si scrive filosofia, come si scrive una proposizione filosofica nel momento in cui si abbandona Aristotele, cioè la separazione tra il soggetto e il predicato, tra la sostanza e l'accidente? La frase programmatica di Deleuze era "il divenire non sopporta separazioni", il divenire è un *continuum* che spinge contemporaneamente in direzioni opposte e cioè che è ad un tempo in due luoghi contraddittori, nel prima e nel poi, nel bianco e nel non bianco. Hegel dice così: ciò che nella proposizione ha la forma del predicato è la sostanza stessa⁷. Ciò che nella proposizione filosofica, speculativa, ha la forma del predicato, ha la posizione dell'aggettivo, ha l'apparenza di ciò che sopraggiunge a una sostanza che era già là, in realtà è la sostanza stessa. Se così è, la proposizione non pone una specie di di *primum*, cui accade poi qualcosa: "l'albero è verde", nel senso che è diventato verde perché è primavera. No, la proposizione ha il suo punto culminante in fondo, là dove cade l'aggettivo, e là dove il movimento della frase ritorna su se stesso, disegnando una specie di piega, di ripiegamento. L'albero è verde e il verde è la sostanza di cui "albero" è il predicato, salvo che ritornati all'albero ora lo prendiamo come soggetto o come sostanza, di cui il "verde" diventa predicato e così via. Ciò che accade nella scrittura di Hegel è che la frase, la proposizione speculativa, viene posta in una specie di oscillazione immobile, di ondulazione o di sommovimento. C'è una frase di Hegel, ad esempio, lungamente commentata da Ludwig Binswanger, che suona grosso modo così: l'individuo è ciò che il suo mondo è, in quanto suo. L'individuo non è altro che il mondo in cui è, l'individuo è tutto dal lato del mondo, non è fatto d'altro che di mondo; ma il suo mondo in quanto quel mondo è suo, è di quell'individuo, è ricapitolato e rilanciato in quel punto singolare. La monade non è fatta d'altro che del cosmo, perché di cosa mai può essere fatta la monade, di cosa è mai fatto il nostro corpo se non della materia di tutte le cose? La mona-

7. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 2001 (1960), p. 37.

de è fatta del cosmo, ma non del cosmo in generale, non del cosmo in sé, dato che non c'è nulla in sé, quanto piuttosto del cosmo in quanto suo, del cosmo in quanto ripiegato in quella sua occasione monadologica.

Questa frase di Hegel, nella sua stessa forma, disegna una specie di rimbalzo, di contraccolpo. È una frase che sul piano della logica dei significati, della logica aristotelica non è sostenibile, perché è circolare, ricorsiva. Si tratta di un'obiezione molto semplice, in fondo incomprensiva delle ragioni speculative che stanno al fondo della questione, a cui Hegel risponde grosso modo in questi termini⁸: il senso comune legge la filosofia aspettandosi certe cose, aspettandosi che il soggetto davvero funga da soggetto e il predicato davvero funga da accidente di quel soggetto, mentre noi pensatori del divenire – perché Hegel si presenta così, come un pensatore del concetto, il quale concetto non è che l'autodispiegarsi del concetto, l'autodispiegarsi dello spirito; l'idea non è l'idea, l'idea è l'autodispiegarsi dell'idea – scriviamo per tutt'altri motivi. Il senso comune suppone di poter dividere l'idea che sta prima da quella che poi si dispiega, il che significa che tale idea avrebbe potuto anche non dispiegarsi mai. Il senso comune ha un procedere da anatomista, utilissimo ma mortificante, per dirla in una battuta un po' nietzschiana. I suoi paradossi sono i paradossi della teologia classica, cioè della metafisica aristotelica e delle sue infinite filiazioni, anch'esse in fondo mortificanti. C'è Dio, che poteva anche “starsene lì tranquillo”, invece crea il mondo, con tutte le domande angosciose dei teologi: come mai ha creato il mondo? Perché l'essere e non il nulla? Perché quest'avventura catastrofica della creazione e del male, della libertà che porta alla devastazione? E con tutte le domande ironiche alla Wislawa Szymborska: “forse che non si bastava? Ma non era appunto l'assoluto?” È chiaro che tutti questi paradossi nascono dal fatto che si pensa al principio di tutti i principi come a una cosa anziché come a un movimento, come a qualcosa di divenuto anziché come

8. Cfr. *ivi*, pp. 38-40.

a un divenire. Ma allora, se le cose stanno così, vediamo bene che su Dio dovremmo tracciare una heideggeriana croce, e farlo coincidere totalmente con la sua incessante creatività, dunque con l'infinità della sua creazione. Nietzsche direbbe: a quel punto in nome di che cosa potremo mai mortificare gli animi, cioè governarli? Ogni morale, ogni colpa, ogni leva per l'amministrazione dell'animale umano verrebbe meno... La coincidenza degli opposti è infatti un pensiero ultra-morale, non solo ultra-grammaticale.

7. L'uno come evento

Credo che si potrebbe leggere tutto questo esperimento – perché davvero il libro di Deleuze è una specie di laboratorio in cui la sua ipotesi è messa alla prova nelle più svariate direzioni e sempre a partire da una stessa intuizione, che è quella del divenire puro, del divenire come assoluto, del divenire come coincidente divergenza di contrari – come un tentativo di rovesciamento del platonismo, secondo la proposta che Deleuze stesso avanza in un saggio che compare in appendice a *Logica del senso*. Rovesciare il platonismo per Deleuze significa grosso modo rovesciare la metafisica dell'uno, rovesciare quel modo di pensare che pone all'origine l'uno, l'identico, la sostanza identica a sé, rispetto a cui il divenire è una vicenda seconda e in fondo inessenziale, accidentale. Per tanti versi, il progetto deleuziano del rovesciamento del platonismo coincide con una ontologia dei molti, del molteplice, della molteplicità, proprio nel senso di Leibniz, del Leibniz che abbiamo letto poco fa, tagliando a metà la proposizione del § 57 della *Monadologia*. C'è la città, ma è nei tanti punti di vista, ognuno dei quali la ricapitola totalmente, ma nella sua prospettiva, sicché in un certo senso potremmo immaginare che ci siano tante città quanti sono i punti di vista. Eppure Leibniz aggiungeva qualcosa che ad un certo punto avevamo ripreso e subito rigettato in nome di Deleuze, ma che dovremmo ora riprendere in mano, e proprio

in nome delle esigenze dello stesso Deleuze, per comprendere diversamente, forse più profondamente. Alludo a quella chiusa con cui Leibniz precisava che c'è però una monade di tutte le monadi, una monade divina che tutte le governa e armonizza.

Riassumiamo. Una parte importante del progetto deleuziano consiste nel dire: non c'è la sostanza, ci sono i suoi infiniti eventi: l'evento nei miei occhi della città di Milano, l'evento nei tuoi occhi della città di Milano e così via. Questo è il modo prevalente in cui è stato letto Deleuze e in cui Deleuze stesso si è letto, come un filosofo non dell'uno ma dei molti. Allo stesso tempo credo che si possa e si debba dire che per Deleuze l'evento è sempre e soltanto uno. L'evento attuale – Whitehead direbbe la *actual occasion*, l'occasione che ora è in atto – è sempre e soltanto uno, quello dell'ora che ora, in ogni ora, è in atto. L'evento è sempre uno soltanto, e ogni evento in quanto è in ogni tempo l'unico evento di tutti i tempi, ricapitola tutti gli altri, nessuno escluso, nella sua prospettiva. In questo senso sono io quella monade che dice che le monadi sono molteplici, per dirla un po' rozzamente. Le monadi sono molteplici, ma sono molteplici nello spazio di quella monade che ora sperimenta la loro molteplicità, la enuncia. Ogni evento prende in sé tutti gli altri, li prende proprio nel senso whiteheadiano della *apprehension*, dell'apprensione, della cattura fisica e metafisica. Ogni evento, in questo senso, è l'eterno alla maniera di un senza tempo in cui e via da cui si fa il tempo. L'eterno non nel senso dell'eternamente identico a sé, che è una cattiva idea di eternità, che è semplicemente un cattivo infinito in cui un certo istante è replicato indefinitamente all'indietro e in avanti, senza che niente di nuovo accada. Ma nel senso di una azione ricapitolativa che, accadendo qui, si dà il suo passato e il suo futuro, che sono appunto "suoi", come nella frase hegeliana commentata poco fa. Questa monade privilegiata, per il fatto di essere l'unica in atto, è quella che Leibniz chiama Dio, e che Deleuze, spinozianamente, potrebbe a questo punto riconoscere e accogliere, a patto di fare una precisazione. Ogni vita, ogni granello di polvere è questo evento assoluto. Ogni più

minuto e insignificante punto dell'universo è questo dio della ricapitolazione e del rilancio, dell'espressione e della creazione.

Nello stesso tempo questo dio della ricapitolazione e del rilancio, questa monade assolutamente privilegiata e comunissima, è anche presa da tutte le altre e in tutte le altre. Io vi vedo insieme in questa stanza e vi iscrivo nel mio sguardo, ma nello stesso tempo ciascuno di voi cattura e iscrive me nel suo sguardo. Bisogna davvero pensare una coincidenza degli opposti e una implicazione di tutto in tutto, un contemporaneo esser presi voi in me ed io in ciascuno di voi. Se pensiamo fino in fondo questo strano annodamento, allora abbiamo un pensiero dell'uno in cui stanno tutti i molti e, allo stesso tempo, un pensiero dell'uno che è preso da ciascuno di quei molti, i quali sono a loro volta l'unico uno di volta in volta in atto. Abbiamo un pensiero cusaniano o bruniano, in cui ovunque è il centro e ovunque è la periferia. Un pensiero in cui – se riusciamo a distoglierci dalla topografia di questo centro e di questa periferia, per intuire anche brevemente il movimento che disegna il centro per la periferia e che in ogni punto della periferia disegna un centro di cui la periferia sono tutti gli altri centri – la sola cosa che si tratta di cogliere è il rimbalzo, come lo chiamavamo a suo tempo, la pulsazione, il movimento immobile o l'immobilità ritmata, scandita, come di un'architettura che va facendosi. L'idea di armonia, in Leibniz, non è dopotutto quella sciocchezza che credeva Voltaire, e soprattutto non è un'idea conciliante. Al contrario, è esattamente quel conflitto e quella lacerazione di cui dicevamo all'inizio.

Se teniamo presente questa visione d'insieme, questo senso di fondo che sta alla base di *Logica del senso*, allora è abbastanza chiaro che Deleuze può apparire come un pensatore assolutamente moderno, un pensatore contemporaneo, un pensatore del molteplice, della differenza, ma anche come un pensatore assolutamente premoderno, come un pensatore dell'uno, come un pensatore antico. Per un verso Deleuze sembra portare all'estremo l'esperimento della modernità, l'esperimento di Cartesio, di Kant, di Hegel, cioè il tentativo di pensare portando

al centro del pensiero la relazione, di pensare partendo dall'idea che ogni cosa in realtà è una relazione, che ogni oggetto che mi appare è appunto un oggetto che appare a me, che si offre come una rappresentazione agli occhi dell'ego cogito, come un fenomeno alle categorie dell'io trascendentale. Tutto il pensiero moderno va infatti nella direzione di una dissoluzione dell'uno, della roccia, della cosa stessa, nella molteplicità infinita della sue relazioni e delle sue apparizioni. Allo stesso tempo Deleuze fa un'altra mossa, io credo più profonda dal punto di vista teoretico, cioè fa la mossa contraria a quella dei moderni: certo, ogni cosa è in realtà una relazione, l'uno è continuamente preso nei molti e disseminato nei molti. Ma l'accadere della relazione non è affatto relativo, è assoluto; l'assoluto è l'evento della relazione; non è niente di più, ma neanche niente di meno di questo.

Federico Leoni

federico.leoni.milano@gmail.com

ΣΩΖΕΙΝ the event

Derrida e l'«esteriorità»

GIORGIO BERTOLOTTI

1 Un titolo spericolato, non c'è dubbio. Ma che sia spericolato perché mescola disinvoltamente la lingua più antica della filosofia e quella più giovane – addirittura, a sentire Heidegger, una lingua filosofica e una non filosofica – oppure perché trascina con sé una vertiginosa serie di rimandi storici e concettuali la cui pertinenza è tutt'altro che assicurata (basti pensare che a vario titolo vi sono evocati l'astronomia platonica e Simplicio, lo studio di Duhem, l'*Ereignis* di Heidegger e l'*événement* di Deleuze, la risposta di Bontadini a Severino, una serie televisiva americana, ...), esso non va in ogni caso scambiato per una (cattiva) imitazione delle invenzioni linguistiche di Jacques Derrida: non ne ha, *ad evidentiam*, né l'eleganza né la profondità di pensiero. È piuttosto una formula – definiamola provvisoriamente così – della quale servirsi per indicare allo stesso tempo il problema, la preoccupazione e il *pathos* che, da un certo momento in poi, hanno marcato sempre più a fondo il discorso di Derrida. Mi sembra infatti che queste tre cose – il problema, la preoccupazione e il *pathos* – non si possano separare tanto facilmente, e che forse sia proprio questo che autorizza a dire «da un certo momento in poi», pur sapendo che l'interesse per il tema dell'evento è presente in Derrida fin dagli esordi e che già alla fine degli anni Sessanta occupa un ruolo di primo piano all'interno della sua riflessione. Del resto, in un'intervista al quotidiano *L'Humanité* del 2004, è Derrida stesso a darne sostanzialmente conferma: «quello che lei dice a

proposito di un'attenzione privilegiata all'evento è giusto. Essa si è fatta sempre più insistente»¹.

2 Pretendere di fissare quest'insistenza nella precisione di una data non ha, com'è intuibile, molto senso, ma si può ugualmente convenire con la maggior parte degli interpreti nel rilevare che il tema dell'evento inizia a pervadere i testi derridiani di pari passo con l'accentuazione, in essi, di temi etici e politici, all'incirca dalla metà degli anni Ottanta. Più difficile stabilire se ciò avvenga per esigenze della teoria (per esempio l'esaurimento del motivo della *différance*, come sostengono alcuni) o comunque interne al campo filosofico (come la crescente vicinanza con Lévinas, sottolineata da molti commentatori), oppure sotto la pressione di circostanze culturali (la *querelle* sul post-moderno, l'accusa di sterilità politica rivolta alla decostruzione e così via) e/o di eventi politici esterni (il crollo dei regimi comunisti, l'egemonia americana, il trionfo del neoliberismo, il fenomeno della mondializzazione, i nuovi movimenti altro-mondialisti eccetera): ciò che è sicuro è che il testo derridiano ricusa la pertinenza di questa disgiunzione, e da un certo momento in poi con più insistenza. Così come rifiuta ogni lettura che pretende di semplificare il rapporto del pensiero filosofico con il presente: «Un filosofo può occuparsi del presente, di ciò che si presenta presentemente, di ciò che accade attualmente, senza chiedersi, sino all'abisso, che cosa questo valore di presenza significhi, presupponga o nasconda. Sarà un filosofo del presente? Sì – eppure no. Un altro può fare il contrario: immergersi nella meditazione quanto alla presenza o alla presentazione del presente senza accordare la minima attenzione a quel che accade presentemente nel mondo o attorno a lui. Sarà un filosofo del presente? No – eppure sì. Tuttavia, sono sicuro

1. *Entretien avec Jacques Derrida, penseur de l'événement*, par Jérôme-Alexandre Nielsberg, *L'Humanité*, 28 gennaio 2004.

che nessun filosofo-degno-di-questo-nome accetterebbe tale alternativa»².

Non si sbaglia, dunque, se si dice che l'interrogazione derridiana sull'evento risponde a un'urgenza del presente; si sbaglia quando si pretende di dedurla da tale urgenza. Adattando un suggerimento avanzato dallo stesso Derrida molti anni prima e in un altro contesto, bisognerebbe piuttosto pensare a questa interrogazione come a ciò che tenta di raccogliere in fascio le diverse urgenze – in particolare etiche e politiche – del presente, al modo in cui l'interrogazione sulla *différance* della fine degli anni Sessanta aveva tentato di raccogliere in fascio le urgenze del «proprio» presente. Ma senza supporre che l'una soppianti l'altra. C'è, infatti, (del)la *différance* nell'evento, così come c'è (del)l'evento nella *différance*. Anche per questo motivo – che non è l'unico e non è necessariamente conclusivo – le periodizzazioni del suo pensiero, e in particolare la distinzione, così frequente nella letteratura critica, tra un primo e un secondo Derrida, oppure tra una prima, una seconda e una terza fase della decostruzione³, finiscono per avere un'utilità limitata e, in ultima analisi, appaiono sempre poco affidabili. Tanto più quando vogliono individuare «svolte» etiche o politiche: «Ricordo questo di sfuggita, in un batter d'occhio, in modo algebrico e telegrafico, al solo fine che non c'è mai stato, negli anni Ottanta e Novanta, come talvolta si sostiene, un *political turn* o un *ethical turn* della decostruzione, almeno così come io ne ho esperienza»⁴.

2. J. Derrida, *Artefactualités*, in «Passages», n. 57, 1993; trad. it. di G. Piana, *Artefattualità*, in J. Derrida, B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 9.

3. Qui e di seguito, il termine «decostruzione» vale come nome riepilogativo per l'insieme del pensiero di Derrida, a meno che il contesto suggerisca diversamente come in certi usi aggettivali. È il caso di avvertire che si tratta di un uso idiosincratico, distinto sia dall'uso più preciso che ne ha fatto Derrida sia da quelli, spesso più confusi, che si trovano nella letteratura.

4. J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris 2003; trad. it. di L. Odello, *Stati canaglia*, Cortina, Milano 2003, p. 66. In una conversazione con Maurizio Ferraris del gennaio 1994, Derrida osserva anche che «non c'è alcun testo che non sia annunciato preci-

3 Σφζειν the event, questa formula improbabile, disaggiustata in rapporto a ciascuna delle lingue che utilizza, vorrebbe dire, avrebbe l'ambizione di dire, nella massima economia di parole, niente meno che la posta in gioco del pensiero di Derrida, quale a me pare si sia venuta chiarendo nel corso di una «infaticabile ed appassionata interrogazione sull'eventualità dell'evento»⁵. Ma in primo luogo essa intende ricordare che questa posta in gioco non si può dire in una lingua soltanto, anche – e soprattutto – se si tratta della lingua per eccellenza della filosofia, il greco (è la lezione di Lévinas); e però non si può nemmeno dire *senza* quella lingua (è, se si vuole, la contro-lezione di Derrida): «Interpellanza del Greco, da parte del non Greco, dal fondo di un silenzio, di una affezione ultralogica della parola, di una interrogazione che non può dirsi se non obliandosi nella lingua dei Greci; che non può dirsi, obliandosi, se non nella lingua dei Greci»⁶. E se con il mio titolo mi sono spinto oltre – oltre questo «strano dialogo tra l'Ebreo e il Greco» –, è per non perdere di vista un altro dialogo che, a modo suo, Derrida ha voluto intrecciare e che, per esempio, gli ha fatto dire, nello stupore generale: «l'America, ma è la decostruzione»⁷.

sissimamente, letteralmente, esplicitamente, dieci o vent'anni prima» (J. Derrida e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 42). È interessante notare che una certa diffidenza per le periodizzazioni e, forse, più in generale per le interpretazioni «evolutive» è all'opera in Derrida stesso, per esempio nelle sue letture di Heidegger, e che essa non preclude affatto l'attenzione per gli spostamenti anche minimi che si producono all'interno di un pensiero, di un concetto o di una parola.

5. Prendo a prestito l'espressione da S. Petrosino, *Pensiero dell'evento ed esercizio della decostruzione*, in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro, A. Potestio, Led, Milano 2008, p. 36.

6. J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. di G. Pozzi, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 169. Sul suo rapporto con i Greci, Derrida è tornato una ventina d'anni più tardi in *Nous autres Grecs*, contributo al volume curato da B. Cassin, *Nous Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992.

7. J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988; trad. it. di G. Borradori e E. Costa, *Memorie per Paul de Man*, Jaca Book, Milano 1955, p. 33.

Dialogo, nel titolo, tra la lingua del verbo e quella del sostantivo o, come anche si potrebbe dire, forzando appena un po' il dato linguistico, «strano dialogo» tra il Greco e l'America⁸. Inasimilabile al precedente, esso richiederebbe uno studio specifico il cui filo conduttore potrebbe non a caso essere quest'unica domanda: che significa «l'America» nei testi di Derrida?

In luogo di tale studio, che non rientra nelle intenzioni del presente contributo⁹, dobbiamo accontentarci di indicare, molto sommariamente, alcune ragioni per non ignorare quest'altro strano dialogo. In particolare tre:

- a) Perché è innegabile che la decostruzione derridiana sia «la pratica di un *certo rapporto* con la memoria europea, con la tradizione e il canone della filosofia»¹⁰: e tuttavia essa è (diventata) – altrettanto innegabilmente, mi sembra – anche la pratica di un certo rapporto con l'A-

8. Dico «l'America» perché il secondo interlocutore di quest'altro dialogo non è l'Americano, e meno che mai l'Americano nella figura di un filosofo o di una filosofia. Anzi, si potrebbe osservare che proprio la filosofia americana in ciò che ha di più caratteristico spicca per la sua assenza.

9. Oltre alle indicazioni disseminate nei testi di Derrida, un primo passo nella direzione di uno studio del genere si trova in P. Kamuf, *Event of Resistance*, saggio introduttivo a J. Derrida, *Without Alibi*, ed. P. Kamuf, Stanford University Press, Stanford 2002. La sua tesi è che «the 'United States' is the effective or practical name for the teologico-political myth we call 'sovereignty'». Importante, e a mio giudizio più persuasiva, l'ipotesi avanzata, in un'intervista, da J-L. Nancy: «oltre al fatto che l'America appare, a torto o ragione, come un mondo in continua destrutturazione e ristrutturazione, può anche rappresentare una decomposizione, una decostruzione dell'Occidente europeo che vi si disassembla perché non si appoggia più sul suo zoccolo mediterraneo, greco-latino, egiziano, arabo e berbero. È orfano del suo 'medio-evo' e del suo 'rinascimento'. All'improvviso si verifica una disarticolazione che mette a nudo qualcosa di simile a un altro inizio. [...] Forse Derrida voleva indicare quanto sia necessario abbandonare l'Europa per eludere il ripiegarsi della 'chiusura' onto-teologica – e per comprendere come questa chiusura, nella stessa Europa, in accordo con la nostra tradizione, non abbia smesso di separarsi da se stessa» (*La filosofia come chance*, intervista a cura di L. Labbri, in «Alternative», 1, 2005; ora in Id., *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, Ombre corte, Verona 2008, pp. 69-70).

10. C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 13.

merica. Ora, per quanto imprecisato nel suo referente, il nome o, più prudentemente, il segno «America» articola come minimo una *certa differenza* con l'Europa, la sua memoria, la sua tradizione. Un'altra «chiusura», forse un altro «inizio»¹¹.

- b) Perché la decostruzione, la sua storia e la storia della sua fortuna portano *anche* il segno dell'accoglienza che ha ricevuto negli Stati Uniti, e in particolare delle reazioni vivaci e spesso estreme che ha suscitato. E una certa sovra-politicizzazione – un po' ingenua o un po' malevola, a seconda dei casi – è anche ciò che ne ha fatto, negli Stati Uniti più che altrove, un evento – *an event*, appunto – dentro e fuori l'Università. Ora, c'è motivo di pensare che il testo derridiano – il testo, non solo l'autore – non sia rimasto indifferente a tutto ciò e che, anzi, sia attraversato da un movimento più o meno visibile di «ingaggio» con questo contesto americano¹².
- c) Perché, infine, «Jacques Derrida» non è soltanto il nome *proprio* di un uomo nato a El Biar, nei pressi di Algeri, nel 1930 e morto a Parigi nel 2004, di un «meticcio europeo sovracculturato e sovracolonizzato», come una volta si è definito¹³. È anche – per usare una nozione di Carlo Sini – un nome *pubblico*, cioè un oggetto del sapere, della conoscenza, dell'informazione. E il «corpo» di questo nome pubblico non coincide evidentemente con

11. Cfr. *supra*, n. 9.

12. Cfr. su questo punto P. Kamuf, *Event of Resistance*, cit., p. 3: «What I want to try to discern, however, is a movement of response whereby this thinking engages with a U.S. context. That it has been so engaged, for more than thirty-five years, is not a question or in question; it is a fact, and a massive one. But this fact does not interest us as such. What would be of interest, rather, is the event of this engagement and response: the engagement by and with Derrida's work, the response to that work but also by that work. It is this work of engagement and response that will have been the event, perhaps, in which the last thirty-five years have unfolded for a significant portion of the U.S. university – and beyond».

13. Cfr. J. Derrida, *L'autre cap*, Éditions de Minuit, Paris 1991; trad. it. di M. Ferraris, *L'altro capo*, in Id., *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991, p. 12.

il corpo dell'individuo Jacques Derrida: a differenza di quest'ultimo è fatto anche dei suoi libri, delle sue lettere, delle registrazioni delle sue numerose interviste, delle sue apparizioni cinematografiche, delle sue fotografie, e di molto altro¹⁴. Ora, una parte non trascurabile di questo corpo pubblico è oggi americana, a cominciare dai manoscritti e dattiloscritti che Derrida ha lasciato all'archivio dell'Università di Irvine, in California.

4 Senza dimenticare questo «strano dialogo» – e tutti gli altri, aperti o da aprire – traduciamo ora nella nostra lingua. Salvare l'evento: è di questo, stiamo dicendo, che si tratta. Ma a condizione di sospendere o di differire il richiamo di tutti i «salvare i fenomeni» della storia della filosofia – è ancora presto per convocarli – e intendere questa espressione nel suo significato più piano: salvare l'evento come si salvano gli amici, salvare l'evento come ci si salva dai nemici. È questo, in fondo, che Derrida ha di mira, questa cosa semplicissima e nello stesso tempo immensamente difficile: salvaguardare l'accadere o la venuta dell'evento, proteggere la sua *chance* delicata o la sua irruzione traumatica (ma sono la stessa cosa), fare in modo che non siano ostacolate, imbavagliate, soffocate, bloccate, sterilizzate: «la venuta dell'evento è ciò che non si può né si deve mai impedire, un altro nome dell'avvenire stesso»¹⁵.

Di questo *leitmotiv* del suo pensiero più avanti sarà necessario seguire da vicino l'articolazione rigorosa, come pure tener conto della sua modulazione in una pluralità di configurazioni filosofiche, etiche, politiche che lo rilanciano ogni volta da capo; ma c'è una considerazione che è opportuno fare fin da ora e che aiuta a chiarire il suo significato. Si tratta del fatto che se bisogna salvare l'evento, come qui si afferma, vuole dire

14. Per un'adeguata comprensione di queste nozioni di «nome pubblico» e di «corpo pubblico», e per quella a esse correlata di «archivio», il rinvio è obbligatoriamente a C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, in Id., *Opere*, vol. IV, tomo I, Jaca Book, Milano 2013.

15. J. Derrida, *Artefactualità*, cit., p. 12.

- che c'è qualcosa che lo minaccia, che un qualche pericolo incombe su di lui;
- che l'evento non è in grado per proprio conto di far fronte a questo pericolo, di mettersi al riparo dalla minaccia.

Se così non fosse, non si capirebbe che cosa potrebbe mai significare la locuzione «salvare l'evento» né perché sarebbe necessario fare una cosa simile. È una specie di legge del discorso filosofico: ovunque c'è un $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu$ – si tratti di fenomeni, apparenze, eventi – c'è all'orizzonte una minaccia (anche, qualche volta, nella forma dell'orizzonte stesso): salvare, in filosofia, è sempre $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu \acute{\epsilon}\kappa$, sempre *salvare da*. Nel caso in questione, obbedire a questa legge significa sottomettersi alla sua sintassi e chiedersi: (ma) da chi – o da che cosa – è necessario salvare l'evento? Chi – o che cosa – lo minaccia? Chi sono i nemici – o il nemico – dell'evento?

Questione che ne porta con sé un'altra: che cosa, nell'evento, lo espone al pericolo, lo rende minacciabile? Che cosa è e come è fatto un evento se questa sua esposizione appare inscritta in esso come una sua condizione costitutiva?

5 La traiettoria di queste domande porta, nei testi derridiani, molto lontano: impone di ridefinire lo statuto dell'evento e le sue condizioni di possibilità; richiede di rompere con ogni architettonica e ogni teleologia; mette in questione la possibilità dell'esemplificazione e tutti i suoi corollari; costringe a confrontarsi criticamente con l'*Ereignis* heideggeriano sia nella sua determinazione concettuale sia nella sua valenza di tentativo di oltrepassamento dell'orizzonte dell'ontologia. Prima di seguirla in alcuni suoi tratti, vorrei provare a mettere a fuoco il problema per mezzo di un'analogia – con tutti i limiti e i rischi di un simile procedere e in ogni caso guardando più alla struttura del ragionamento che ai contenuti e alle tesi filosofiche che vi si trovano coinvolti.

È nota la forza con la quale Husserl pone al centro dell'impresa fenomenologica l'esigenza di andare alle cose stesse, *zur*

Sache selbst: il «vero positivista» è il fenomenologo, in quanto lascia che i fenomeni si manifestino da se stessi e nei limiti in cui si manifestano¹⁶; ed è nota anche la critica di Derrida: questo ammirevole progetto è per così dire minato dalla sua stessa esigenza, poiché non solo andare alle cose stesse è impossibile («ovunque e sempre ci sono solo differenze e tracce di tracce»¹⁷), ma è esattamente la volontà di incontrare le cose stesse nella purezza della loro datità originaria e nella pienezza della loro presenza che costituisce l'ambizione metafisica per eccellenza: «la fenomenologia rimane – nel suo 'principio di tutti i principi' – la più radicale e critica restaurazione della metafisica della presenza»¹⁸.

Proprio la consuetudine con questi temi, però, tende a mettere in ombra il presupposto della massima husserliana: il fatto, cioè, che se è necessario andare alle cose stesse, evidentemente è perché le cose stesse non si danno in maniera autentica nella nostra esperienza di tutti i giorni – si danno delle cose, potremmo dire, ma non le cose stesse; se bisogna lasciare che i fenomeni si manifestino da se stessi, è perché essi anzitutto e perlopiù, come direbbe Heidegger, non si manifestano da se stessi.

Che ciò non sia una semplice ovvietà ma, appunto, un presupposto nel quale occorre vedere chiaro è testimoniato dalla circostanza che precisamente intorno a questo nodo, al pro-

16. Il riferimento è ovviamente al § 24 di E. Husserl, *Idee I*: «tutto ciò che si dà originalmente nell'«intuizione» [Intuition] (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà [es sich gibt], ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana Bd. III/1 e III/2, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53).

17. Cfr. J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1974, p. 62.

18. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, p. 55.

blema di capire che cosa impedisca il darsi delle cose stesse – e, ripetiamo, senza questo impedimento la massima fenomenologica non avrebbe la rilevanza filosofica che reclama, ma sarebbe solo un generico invito all'onestà scientifica – la via seguita da Husserl e quella di Heidegger si dividono. Se l'esercizio fenomenologico è, come vuole Husserl, una continua lotta contro il fraintendimento (naturalistico, obiettivante, eccetera), se le cose si danno sempre velate, occultate, ricoperte (dalle nostre teorie, dalle nostre interpretazioni e così via), sicché di norma noi non facciamo esperienza delle cose nella loro datità originaria, ma delle cose già prese nelle nostre interpretazioni, come si devono pensare l'occultamento, il velamento, il ricoprimento? Sono un nostro vizio, dal quale il paziente lavoro del fenomenologo ci può insegnare a liberarci, oppure sono un tratto costitutivo del darsi delle cose, una sua condizione ineliminabile? Semplificando più del lecito, come qui siamo obbligati a fare, possiamo dire che la prima sarebbe la posizione di Husserl, la seconda quella di Heidegger.

Ora, la questione derridiana dell'evento si presenta molto simile sotto il profilo *strutturale*. Nella misura in cui, per Derrida, si tratta di favorire la venuta dell'evento – che, nei termini dell'analogia, corrisponderebbe alla massima di andare alle cose stesse, oppure di lasciare che i fenomeni si manifestino da se stessi –, la prima difficoltà con cui inevitabilmente si scontra il pensiero è comprendere che cosa possa impedire la venuta dell'evento, così come per Husserl e per Heidegger il primo punto critico, rispetto al quale si decide gran parte delle successive mosse, era comprendere che cosa potesse impedire l'automanifestarsi dell'ente, del fenomeno; e sempre dando a questi «impedimenti» tutta la forza etico-politico-filosofica che spetta loro.

Che, d'altra parte, la pertinenza di tale analogia non sia un mero caso è legittimo presumerlo se si considera che è nella linea di questa riflessione, e a questa profondità, che Derrida eredita il problema e lo rimette in gioco nella sua interrogazione sull'evento – al di là della fenomenologia e al di là dell'ontologia.

6 Ma esiste realmente, nel pensiero di Derrida, una simile interrogazione sull'evento?

Strana domanda, questa – e strano momento per porla. Tutto ciò che fin qui ho detto non è forse fondato, dalla prima all'ultima riga e in maniera molto ovvia, sull'assunto che una tale interrogazione esista? Non la dà insomma per scontata? E se pure la sua esistenza non fosse così evidente, se pure ci fossero delle incertezze al riguardo, non si doveva affrontarle subito invece di attendere tanto a lungo?

Certamente. Ma se adesso proviamo a precisare meglio la domanda, come Derrida ci ha insegnato a fare, ci accorgiamo che essa è meno fuori posto di quanto possa apparire e che il suo scopo non è sollevare dei dubbi artificiosi sul percorso precedente bensì interrompere quello che chiamerei un *eccesso di familiarità* con il tema dell'evento, come se il fatto di condividere le preoccupazioni che in esso si esprimono – di dividerne la bontà, per così dire – ci avesse convinti di averne già esaminato tutte le premesse.

«Esiste realmente una tale interrogazione sull'evento», cioè due domande in una:

- a) Esiste in Derrida l'*interrogazione* sull'evento? C'è, è presente, documentata, esibita nei testi che portano la sua firma?
- b) Esiste in Derrida l'*interrogazione sull'evento*? L'oggetto di questa interrogazione è *davvero* l'evento?

È chiaro che queste domande non si trovano sullo stesso piano né in rapporto ai problemi che pongono né riguardo alla portata delle loro implicazioni, ed è, se si vuole, una ragione in più per non confonderle; tuttavia sono entrambe necessarie, come vedremo, alla messa a fuoco della questione posta nel titolo.

7 La risposta – affermativa – alla prima domanda sembra facile: ha dalla sua il riscontro puntuale negli scritti di Derrida

e il conforto supplementare degli interpreti; si tratta solo di lasciar parlare i testi ed eventualmente di citare a conferma gli studi, sempre più numerosi, dedicati al tema dell'evento in Derrida: evidenze solide che sarebbe imprudente contestare.

Senza commettere quest'imprudenza, credo sia opportuno prestare attenzione anche ad alcuni indizi o segnali minori, peraltro molto eterogenei, i quali non giungono a costituire una prova (e di che cosa, poi?) o a mettere seriamente in discussione la risposta né singolarmente né presi nel loro insieme, ma forse concorrono a renderla un po' meno meccanica, un po' meno sicura di sé. In effetti, si tratterebbe di ammettere che malgrado le evidenze indiscutibili alle quali ho appena accennato, malgrado il fatto che «sono almeno trentacinque anni che Derrida va ponendo domande sull'eventualità dell'evento»¹⁹, questa risposta deve comunque prendere la forma del «sì, ma...», dove il «ma» non avrebbe valore avversativo, bensì servirebbe a qualificare meglio il «sì», a fissargli alcuni limiti, ad accompagnarlo con qualche cautela e qualche riserva.

Esiste in Derrida *l'interrogazione* sull'evento? Sì, ma

- Derrida non ha scritto alcun trattato sull'evento, e soprattutto non ha scritto *L'essere e l'evento*, che, com'è noto, è il titolo di un importante libro di Badiou;
- nella conversazione con *L'Humanité* già ricordata, all'intervistatore che afferma: «Il tempo è in fin dei conti al centro del suo pensiero, benché lei non proponga affatto una filosofia del tempo. Si avrebbe piuttosto l'impressione di aver a che fare con una filosofia dell'evento», Derrida risponde: «Lei ha ragione, non c'è alcuna filosofia del tempo in ciò che ho scritto. Ma neanche una filosofia dell'evento o della morte»²⁰;
- in *Il me faudra errer tout seul*, il breve testo scritto in morte di Deleuze, si legge: «Deleuze, il pensatore, è prima di

19. Così P. Kamuf in *Events of Resistance*, cit., p. 3.

20. *Entretien avec Jacques Derrida*, cit.

tutto il pensatore dell'evento, e sempre di questo evento [cet événement-ci]. Lo è rimasto dall'inizio alla fine». E più oltre Derrida precisa: «Sì, tutti abbiamo amato la filosofia, chi può negarlo? Ma è vero, l'ha detto lui stesso, Deleuze è colui che l'ha fatto più 'gioiosamente', più innocentemente. Non avrebbe amato la parola che ho usato poco prima, 'pensatore'. Avrebbe preferito 'filosofo'. A questo proposito diceva di essere "il più innocente e il meno colpevole per il fatto di 'fare filosofia'"»²¹.

8 Si dirà: osservazioni di poco conto, precisazioni marginali che non appartengono nemmeno all'ordine della teoria o di ciò che tradizionalmente viene inteso con questo nome. Può darsi, e del resto è proprio l'ordine della teoria che qui è in questione: ma talvolta i dettagli più trascurabili illuminano meglio delle evidenze più appariscenti²².

Che cosa, però, illuminano, di che cosa sono indizi? In prima approssimazione credo si debba rispondere così: sono indizi di una presa di distanza – discreta e senza polemiche – da ogni tentativo, e da ogni tentazione, di trasformare l'interrogazione sull'evento in una *teoria* dell'evento: resistenza al trattato, alla «grande macchina filosofica»; resistenza al sistema come «composizione di proposizioni ontologiche»; rapporto problematico con la filosofia (qui l'osservazione a proposito di Deleuze e della sua «innocenza» è particolarmente istruttiva perché, come è stato ricordato, Deleuze «diceva volentieri che con la meta-

21. In J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003; trad. it. di M. Zannini, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 209-210, trad. mod. La centralità della nozione di evento nel pensiero di Deleuze è sottolineata anche, già dal titolo, nella monografia di F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994.

22. Aggiungiamo un altro di questi dettagli: la circostanza curiosa che la parola «evento» non compare come voce specifica né in *Derridabase* di Bennington (in G. Bennington e J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991) né nel più recente *Derridario* di S. Facioni, S. Regazzoni e F. Vitale (il Nuovo Melangolo, Genova 2012).

fisica non aveva alcun problema»²³; resistenza al concetto in nome e per conto di un'«estasi del concetto»; rifiuto della «parola unica», si chiamasse anche, questa parola, «evento». Sono, questi, motivi costanti del pensiero di Derrida che non devono sorprendere; il loro specifico interesse risiede, se mai, nella curvatura che prendono quando sono rigiocati in rapporto alla questione dell'evento. E se li guardiamo in questa prospettiva, due tratti meritano, tra altri, di essere posti in rilievo.

9 Anzitutto, una sottile trasformazione del quadro di riferimento *teorico* nei confronti del quale tali motivi si definivano. Supponendo che, per un istante, si possa distinguere, nella decostruzione, tra il pensiero della *différance* e l'interrogazione sull'evento – e niente, come ho già ricordato, è meno artificioso di questa distinzione –, ci si accorge che se il primo si definiva principalmente, benché non esclusivamente, in rapporto alla fenomenologia trascendentale di Husserl in quanto forma «più moderna, più critica ed attenta» della storia della metafisica e in rapporto alla «inaggirabile meditazione heideggeriana», sfruttandone tutte le risorse filosofiche, la seconda continua a definirsi in relazione a questi orizzonti – a questa «linea tedesca» come la chiama Nancy – ma lo fa in maniera meno puntuale e analitica, secondo una necessità più morbida che qualche volta sembra trascolorare nella casualità o nell'abitudine: in ogni caso lasciando, al posto di quell'impegnativo confronto teoretico, una specie di spazio vuoto che nessuna *filosofia* dell'evento sembra chiamata ad occupare portando in dote tutte le proprie risorse concettuali.

Bisogna tuttavia intendersi su questa trasformazione. La posta della decostruzione è sempre stata più ampia: il tentativo di marcare e, nello stesso tempo, schiudere il limite del testo metafisico o il limite di ciò che, con Heidegger, veniva chiamato *onto-teologia*. Ma era una posta che Derrida conseguiva,

23. Cfr. A. Badiou, *Petit panthéon portatif*, La Fabrique, Paris 2008; trad. it. di L. Bosi, *Piccolo pantheon portatile*, il melangolo, Genova 2010, p. 89.

nella misura in cui ciò era possibile, in primo luogo attraverso un'analisi teoreticamente serratissima della nozione di «presente vivente» in Husserl – per mostrare che al fondo di questo presente vivente resta «una non-presenza irriducibile, e con essa una non-vita o una non-presenza o non-appartenenza a sé del presente vivente»²⁴ – oppure della «differenza ontologica» di Heidegger – per mostrare come anch'essa «rimanga ancora, in qualche strano modo, all'interno della metafisica»²⁵. E il pensiero della *différance* si nutre della straordinaria potenza di queste analisi (e di molte altre, naturalmente, che qui non è possibile richiamare), superiore anche alle loro mancanze filologiche o alla loro parzialità ermeneutica (effettive o presunte che siano). In altre parole e in un senso che certamente andrebbe calibrato meglio, la riuscita dell'impresa decostruzionista era funzione tanto del rigore con cui aveva selezionato i propri bersagli quanto della precisione con cui ne aveva mirato al cuore, sia pure portando l'attacco a partire dai margini o, più sottilmente, individuando nei margini il cuore. Era necessario *esaurire* le risorse del concetto metafisico «prima ed al fine di raggiungerlo, per decostruzione, nel suo ultimo fondo», come si legge in *De la grammatologie*²⁶.

Ora, l'interrogazione sull'evento non rinuncia al tentativo di marcare uno scarto dalla metafisica o da ciò che adesso si precisa come *onto-teo-archeo-teleologia*, né cessa in generale di attingere gran parte delle sue risorse dalla storia della metafisica. Ma a fronte di quella che si potrebbe chiamare una moltiplicazione delle micro-analisi, sottilissime e sempre originali, diventa più difficile trovare una discussione altrettanto serrata e puntuale del concetto di evento: del concetto di evento, intendo, *come* la storia della metafisica nelle sue forme più moderne, più critiche e attente l'ha pensato (il che, sia detto

24. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984, p. 35.

25. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 48.

26. Ivi, p. 92, corsivo nostro.

per inciso, avrebbe forse comportato la necessità di allargare quegli orizzonti di riferimento)²⁷. Persino il discorso sulle condizioni di possibilità/impossibilità dell'evento, che costituisce senza dubbio uno degli elementi più originali e importanti di questa interrogazione, ne è a suo modo una prova: esso si dà a leggere in maniera inequivocabile sullo sfondo dei grandi progetti trascendentali, di cui costituisce allo stesso tempo la più radicale esecuzione e la beffa più crudele – le condizioni di possibilità che si spingono tanto lontano da doversi rovesciare, per coerenza, in condizioni di impossibilità; ed è chiaro che ha bisogno del rapporto con questo sfondo per marcare il limite di tali progetti e liberare ciò che li eccede; tuttavia, proprio questo rapporto si declina a un livello di generalità tale da rendere arduo, se non impossibile, accertare con precisione di quale concetto di condizioni di possibilità si stiano «esaurendo le possibilità». La risposta che qualche volta Derrida pare suggerire e che molti interpreti hanno fatto propria – «di tutti!» – è, infatti, meno evidente di quanto si pensi: presuppone, solo per fare un esempio, un lavoro sul concetto kantiano di condizioni di possibilità dell'esperienza che ne esaurisca le risorse anche sul terreno della conoscenza empirica, lavoro che sarebbe affrettato dare per già svolto.

10 Soltanto alla luce di considerazioni come queste far notare che Derrida non ha scritto *L'Essere e l'evento* può non apparire una *boutade* o un'osservazione lapalissiana (Derrida non ha mai scritto trattati: nemmeno *De la grammatologie*, comunemente considerato il luogo in cui egli avrebbe esposto in maniera più esplicita le proprie «tesi», è in verità un trattato), bensì rappresentare un modo, più o meno efficace, di attirare l'attenzione sul fatto che una resa dei conti teoretica – ma l'espressione è certo inadeguata – con il concetto metafisico di evento rimane

27. L'eccezione più rilevante è il confronto con la problematica heideggeriana dell'*es gibt* e dell'*Ereignis*. Su ciò vedi C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano 2009.

per così dire tra le righe del testo derridiano, più accennata, forse, che realizzata. Di nuovo, tuttavia, va ribadito che a mancare non sarebbe la teoria filosofica di Derrida sull'evento, che non è mai stato nelle sue intenzioni costruire e che anzi sarebbe contraria al suo progetto, quanto riferimenti teorici sufficientemente definiti da poter fornire, loro malgrado, la sponda necessaria al lavoro della decostruzione.

Ammesso, naturalmente, che ciò sia una mancanza, perché c'è da chiedersi se, per salvare l'evento, una tale resa di conti risulti ancora indispensabile. È possibile, infatti, che la penombra in cui l'interrogazione sull'evento lascia i propri bersagli filosofici – non sempre e non con le stesse conseguenze – non costituisca tanto un suo limite, come le osservazioni che ho fatto sembrerebbero lasciar intendere, quanto una sua necessità. Che la questione, se si vuole, si giochi ora su un piano diverso – chiamiamolo provvisoriamente, come l'hanno chiamato in molti, *etico-politico*. La teoria non vi sarebbe esclusa, ma forse non vi farebbe più da padrona.

II L'altro tratto che è opportuno evidenziare in merito alla presa di distanza derridiana dalla tendenza a fare dell'interrogazione sull'evento una teoria dell'evento si appunta su una difficoltà di diverso genere, la cui enunciazione è relativamente semplice (a differenza della cosa da pensare). Si tratta del fatto che una filosofia dell'evento risulterebbe insufficiente o comunque non all'altezza di ciò che la decostruzione vuole pensare, non in quanto sarebbe ancora una filosofia, cioè ancora concetto, sistema, eccetera – tutte le difficoltà insomma che abbiamo esaminato nei paragrafi precedenti – ma perché sarebbe una filosofia *dell'evento*. In questo caso è il genitivo che farebbe problema, poiché la parola «evento» dice prima di tutto singolarità irripetibile e questo, che è il suo merito, è anche il suo inconveniente, la ragione per la quale non può bastare, alla lettera la sua *unilateralità*: è necessario, infatti, pensare anche il lato opposto della cosa, l'iterazione, la ripetibilità, il calcolo –

in una parola, la *macchina*. Derrida lo dice molto chiaramente in un testo che è circolato in traduzione inglese prima che in francese (di nuovo, il corpo americano di Derrida . . .):

Will we one day be able, and in a single gesture, to join the thinking of the event to the thinking of the machine? Will we be able to think, what is called thinking, at one and the same time, *both* what is happening (we call that an event) and the calculable programming of an automatic repetition (we call that a machine)?

For that, it would be necessary in the future (but there will be no future except on this condition) to think both the event and the machine as two compatible or even indissociable concepts. Today they appear to us to be antinomic²⁸.

In questa prospettiva, in cui Derrida rimette in gioco temi che hanno avuto un ruolo fondamentale nel lavoro di decostruzione della nozione di presenza, una filosofia *dell'evento* che non li sapesse prendere in carico rischierebbe di essere una filosofia *soltanto dell'evento*, capace di pensare uno solo dei *nomoi* quando invece si tratterebbe di pensarli insieme, di pensare insieme – al di là di qualsiasi sintesi o conciliazione dialettica, di qualsiasi raccoglimento in un'unità superiore – la singolarità irripetibile, ogni volta unica, e la macchina; di pensare l'incalcolabile *insieme con* il calcolo.

In un altro senso ancora, e senza contraddizione, una filosofia dell'evento che non avesse occhi che per l'evento farebbe torto a quest'ultimo, non avvedendosi che «macchina» non dice soltanto il contrario di singolarità irriducibile – questa sarebbe la sua significazione più immediata – ma dice anche (qualcosa come) condizione di (im)possibilità per poter pensare *l'evento*: il calcolo, la calcolabilità, come condizione per poter pensare l'incalcolabile.

28. J. Derrida, *Typewriter Ribbon: Limited Ink* (2), in Id. *Without Alibi*, cit., p. 72; originariamente apparso in B. Cohen (ed.), *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.

12 La segnalazione di questi problemi, destinati a ripresentarsi ma anche a rimanere problemi, dovrebbe aver reso il senso della complessità di una domanda così semplice come chiedersi se nei testi derridiani vi sia una interrogazione sull'evento. È opportuno, ora, affrontare la seconda domanda, che chiede se l'interrogazione derridiana sull'evento verta effettivamente sull'evento.

Anche questa può sembrare una domanda piuttosto strana, poiché non si capisce su che cos'altro dovrebbe o potrebbe verte-
re. È sufficiente, però, ricordarsi della discussione di Derrida con gli antropologi sul tema del dono per comprendere la natura di questa stranezza e, con essa, il significato della domanda. Il dono di cui si occupa l'antropologia, diceva Derrida, non è in verità il dono, anzi «si potrebbe giungere sino a dire che un libro così monumentale come il *Saggio sul dono*, di Marcel Mauss, parla di tutto tranne che del dono»²⁹. È dunque possibile – e più avanti dovremo tornare sulla «logica» di questa possibilità – che vi sia un'antropologia del dono, ma che essa *non* verta sul *dono*.

Se, come a me pare, questo richiamo telegrafico a un tema cui Derrida ha dedicato analisi minuziose conferisce maggiore plausibilità alla domanda, può essere interessante tentare una risposta che segua uno schema in qualche modo simile, se non altro come sua ipotesi di lavoro. In questo caso, però, si tratta innanzitutto di rovesciare l'approccio corrente e anziché dare per scontato che in Derrida vi sia un pensiero dell'evento, provare a muovere dalla posizione di chi gli ha obiettato che proprio l'evento è ciò che il suo pensiero manca. Partendo, nello specifico, da una «polemica» che è forse meno vecchia di quanto dichiarare il suo certificato anagrafico.

È appena il caso di avvertire che ne risulterà un percorso meno lineare di quanto sarebbe desiderabile, attento soprattutto ai problemi e ai rischi che il pensiero di Derrida incontra sul proprio cammino al pari di ogni altro pensiero.

29. J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991; trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996, p. 26.

13 Nel 1972 Michel Foucault risponde alle obiezioni che nove anni prima Derrida aveva avanzato all'impresa tentata da *Histoire de la folie*. Come si sa, quelle obiezioni, orchestrate intorno alla tesi che le tre pagine dedicate a Descartes contenessero nella loro problematica la «totalità» del libro di Foucault, avevano provocato l'irritazione di quest'ultimo e incrinato l'amicizia tra i due filosofi.

Della risposta di Foucault esistono due versioni: una pubblicata in appendice alla riedizione dell'*Histoire de la folie* con il titolo *Mon corps, ce papier, ce feu*; l'altra apparsa sulla rivista giapponese «Paideia» e dal titolo più diretto: *Réponse à Derrida*. Questa seconda versione, non ignota ma meno frequentata dell'altra, è, per noi, la più interessante.

Come Foucault precisa nelle prime righe, non si tratta in realtà di una risposta ma di alcune osservazioni supplementari «che a molti appariranno, fuor di dubbio, del tutto esterne, e che probabilmente lo sono, ma questo per la semplice ragione che la *Storia della follia*, così come i testi che sono venuti dopo, si collocano effettivamente al di fuori rispetto alla filosofia, o perlomeno al modo in cui essa viene praticata ed insegnata in Francia»³⁰. La precisazione finale anticipa il senso dell'intera replica: Derrida e la sua lettura della *Storia della follia* sono in tutto e per tutto solidali alla filosofia quale viene praticata e insegnata in Francia. Il terreno su cui poggia la critica di Derrida è infatti, agli occhi di Foucault, quello più tradizionale, che si riassume in tre postulati: la filosofia come critica universale di ogni sapere, dispensata dall'analisi reale del contenuto e delle forme di tale sapere; come ingiunzione morale a destarsi solo alla sua propria luce, incurante della «singolare positività delle cose»; come perpetua reduplicazione di se stessa nel commento infinito dei suoi testi, senza rapporto ad alcuna exteriorità³¹. «Tra tutti coloro che oggi, in Francia, fanno filosofia all'ombra di

30. M. Foucault, *Risposta a Derrida*, trad. it. di G. Bertani, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, p. 101.

31. Cfr. *ivi*, p. 103.

questi tre postulati, senza dubbio Derrida è il più profondo ed il più radicale. Ma, forse, sono proprio questi tre postulati che dovrebbero essere rimessi in discussione»³².

Ora, secondo Foucault l'adesione acritica di Derrida a questi tre postulati è ciò che gli impedisce di leggere, «sui bordi esterni della filosofia cartesiana», l'«evento-limite» dell'esclusione della follia:

Non si può cogliere, dall'interno del sistema, l'esclusione della follia, la quale non potrà apparire che all'interno di un'analisi del discorso filosofico non tanto come una permanenza architettonica, quanto come una serie di eventi. Ma una filosofia della traccia, vale a dire una filosofia che prolunga e prosegue la tradizione e la conservazione della tradizione, come potrebbe essere attenta a un'analisi dell'evento? [...] Come una filosofia che si pone sotto il segno dell'origine e della ripetizione, potrebbe pensare la singolarità dell'evento?³³

Ben oltre il caso specifico della follia e della sua esclusione, che ne sarebbe solo l'esempio privilegiato, la filosofia di Derrida sarebbe dunque incapace, per costituzione prima ancora che per difetto, di pensare l'evento: questa la conclusione e la controaccusa di Foucault.

Non la ricordo per sottoscriverla: ingenerosa già in rapporto al percorso teorico compiuto da Derrida fino a quel momento, è per molti aspetti il documento di una polemica in cui talvolta il risentimento prevale sulla serenità del giudizio³⁴. Ma rimproverare a Foucault di non aver tenuto conto delle cautele con cui Derrida avanza nella sua analisi di *Storia della follia*³⁵ oppure

32. *Ibidem*.

33. Ivi, p. 116.

34. Nella versione pubblicata in appendice a *Storia della follia*, Foucault rincara la dose: «Non dirò che questa è una metafisica, la metafisica ovvero la sua chiusura che si nasconde in questa 'testualizzazione' delle pratiche discorsive. Andrò molto più lontano: dirò che si tratta di una piccola pedagogia ben determinata che si manifesta in modo assai visibile» (*Storia della follia*, trad. it. di F. Ferrucci, E. Renzi, V. Vezzoli, Rizzoli, Milano 1992, p. 508).

35. Per esempio là dove precisa che «l'analisi di Foucault è troppo ricca, si muove in troppe direzioni per permettere a un metodo o anche ad una *filosofia*, nel senso

accusarlo di aver travisato il pensiero della traccia sarebbe fin troppo facile e probabilmente altrettanto ingeneroso. Più interessante, invece, provare a raccoglierne la provocazione teorica nella sola forma che qui può importare: e se *in qualche modo* l'evento fosse proprio ciò che la decostruzione non riesce a pensare?

Come dire: e se dall'interrogazione sull'evento fosse assente proprio l'evento?

È chiaro che nemmeno Foucault si è spinto fino a questo punto, se non altro perché non poteva avere sotto gli occhi il percorso successivo di Derrida. È tuttavia possibile – e bisognerà vedere se è anche assennato – dare alla sua provocazione un valore prolettico, formulando l'ipotesi che essa conservi la propria presa anche al di fuori e oltre il contesto determinato che l'ha motivata: in altre parole, che ci si possa servire di una discussione datata 1972 per gettare luce su posizioni teoriche che si sono formate in seguito, in un altro contesto, forse in un altro mondo.

14 Ho già lasciato intendere che la strada più breve indicata da Foucault, quella che collega l'incapacità di pensare l'evento (effetto) direttamente al pensiero della traccia (causa), è con tutta evidenza poco promettente. Ciò non implica, tuttavia, che si debbano trascurare del tutto le osservazioni contenute nella sua risposta, come se la loro tendenziosità le mettesse definitivamente fuori gioco. Conviene, al contrario, fare ancora qualche passo in loro compagnia, poiché alcune di esse meritano una considerazione maggiore di quella che hanno ricevuto, in particolare là dove illustrano il *funzionamento* dei tre postulati sotto la cui guida procederebbero le critiche di Derrida.

tradizionale di questa parola, di precederla» (*Cogito et histoire de la folie*, in Id., *L'écriture et la différence*, cit.; trad. it. di G. Pozzi, *Cogito e storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., p. 42).

Riferendosi a tali postulati, ai quali attribuisce il compito di legittimare la singolare operazione di Derrida – rinvenire il progetto dell'intera *Storia della follia* nelle tre sole pagine dedicate a Descartes –, Foucault è attento a mostrarne la consequenzialità, rilevando

- a) che nella prospettiva di Derrida, «se è possibile denunciare un difetto o un errore nel rapporto fondatore con la filosofia, diventa del tutto inutile discutere le seicentocinquanta pagine di un libro, come risulta inutile analizzare il materiale storico che lì viene utilizzato, oppure criticare la stessa scelta del tipo di materiale, o la distribuzione e l'interpretazione dello stesso»³⁶;
- b) che «rispetto alla filosofia che egli ritiene detenga in modo eminente la legge di ogni discorso, Derrida suppone che vengano commesse delle colpe [...] che costituiscono quasi un misto tra peccato nell'accezione cristiana e lapsus nel senso di Freud»: «basta che ve ne sia una, però mortale, perché non vi sia più possibilità di salvezza alcuna»³⁷;
- c) che per Derrida la filosofia è «al di qua o al di là di ogni evento», perché «l'eccesso dell'origine, che nessun'altra forma di discorso o di pratica, se non la filosofia, può ripetere al di là di ogni oblio, toglie ogni pertinenza all'evento»³⁸.

È fuor di dubbio che, nella prospettiva della risposta, questi tre rilievi costituiscano altrettanti capi d'accusa (o di controaccusa) a carico di *Cogito e storia della follia*: Foucault se ne serve per mostrare che ciò che dà fondamento alle obiezioni di Derrida, la base su cui esse poggiano, è ciò che toglie loro ogni valore; che la loro legittimazione è *ipso facto* la loro delegittimazione. Ed è già nota anche la conclusione: cecità particolare di

36. M. Foucault, *Risposta a Derrida*, cit., pp. 101-102.

37. Ivi, p. 102.

38. Ivi, p. 103.

Derrida nei confronti di quell'evento determinato che è l'esclusione della follia e cecità generalizzata nei confronti dell'evento in quanto tale – in un certo senso, la prima come conseguenza della seconda. Ma ci si può chiedere se questo sia il solo modo di interpretarli oppure se essi non autorizzino anche altre letture – se non le richiedano persino.

Le più produttive sarebbero con ogni probabilità quelle in grado di riconoscere ai rilievi Foucaultiani una certa pertinenza senza tuttavia farne il pretesto per screditare *a priori* le obiezioni di Derrida al progetto di *Storia della follia* e soprattutto senza ricavarne la liquidazione sommaria dell'intera prospettiva de-costruzionista. L'ostacolo principale con cui letture di questo genere si scontrano, e che forse ne spiega anche la rarità, è la difficoltà di dare a tali rilievi il giusto peso. Da questo punto di vista, la tesi, spesso ripetuta, secondo cui la discussione fra Derrida e Foucault si svolge su piani del discorso del tutto eterogenei, appare accettabile solo con molte riserve, perché disarmava anticipatamente le obiezioni tanto dell'uno quanto dell'altro e, nel suo esito, richiama alla mente il titolo di un vecchio (e non memorabile) film: *Non guardarmi: non ti sento*.

15 Non sarà inutile riflettere brevemente su questa tesi. Nel quadro di un discorso più ampio sullo stile di intervento di Derrida, Jean-Luc Nancy ne ha offerto una formulazione particolarmente perspicua:

Il dibattito con Foucault, ad esempio, non si è sviluppato tra due opzioni teoriche ma tra un determinato trattamento storico della «follia» in quanto categoria costruita dal razionalismo moderno e una considerazione filosofica della «follia» in quanto limite della ragione, considerazione che il testo di Cartesio ci obbliga a fare e che, all'improvviso, impedisce di attenersi a un *découpage* di carattere storico-sociologico. Questi non ne esce invalidato, ma il registro è completamente mutato, questo è tutto. Derrida ha interrogato le presupposizioni filosofiche del discorso storico-critico di Foucault, non ha «polemizzato» contro quel discorso né sul suo territorio³⁹.

39. J-L. Nancy, *La filosofia come chance*, cit., p. 71.

Per molti aspetti, la considerazione è inoppugnabile e corrisponde all'impressione che qualsiasi lettore attento di *Cogito e storia della follia* ha avuto: i due discorsi corrono su binari differenti, e non c'è una polemica di Derrida *contro* il discorso di Foucault ma un potente lavoro di scavo delle sue radici filosofiche. Su questo piano si potrebbe solo osservare che le cose si complicano un po' quando entra in gioco l'esegesi del testo cartesiano: qui per un momento sembra che i due registri si intersechino o, più esattamente, che cedano entrambi il passo a un'affilata contesa ermeneutica, nella quale, come è stato efficacemente osservato, «una pagina della prima *Meditazione* viene guardata al microscopio, frugata fin negli avverbi e nelle congiunzioni»⁴⁰. Ma il punto che in questa sede va rilevato è un altro. Se, infatti, Nancy ha senz'altro ragione nel ricordare che «Derrida ha interrogato le presupposizioni filosofiche del discorso storico-critico di Foucault», ne ha forse meno quando dice che «questo è tutto». Poiché «questo», in verità, è l'inizio e non la fine del problema.

Da questo punto di vista, non è un caso che, nella sua risposta a Derrida, e specialmente nel primo dei rilievi che poco fa abbiamo ricordato, Foucault intenda mettere in discussione il senso dell'operazione critica di Derrida proprio nei termini in cui Nancy la presenta. Interrogare le presupposizioni filosofiche di un discorso è, per Foucault, un'operazione altrettanto carica di presupposizioni, in particolare di tutte quelle che assegnerebbero in via affatto privilegiata alla filosofia questa prerogativa, questo «rapporto fondamentale» che necessariamente ogni discorso razionale avrebbe con lei. Il «*découpage* storico-sociologico» di cui parla Nancy può certamente apparire, allora, dal punto di vista della filosofia, un'ingenuità: ma solo sullo sfondo di un'ingenuità più grande che consisterebbe nel non domandarsi mai quali sono le presupposizioni «storico-sociologiche», per esempio, del proprio discorso sulle

40. Cfr. P.A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987, p. 41.

presupposizioni degli altri discorsi. Sicché la tesi che dice: Derrida si colloca su un altro piano, non polemizza con Foucault ma interroga le presupposizioni filosofiche del suo discorso, questa tesi all'apparenza tanto convincente mette al riparo l'intervento di Derrida dalle repliche senza dubbio un po' stizzite di Foucault al prezzo di ciò che somiglia molto a una *petitio principii*. Sostenere una radicale eterogeneità dei registri di discorso nel senso di Nancy rischia di evadere il problema nella misura in cui ha già deciso che le presupposizioni filosofiche sono sempre le presupposizioni ultime di ogni discorso, il che è esattamente ciò che la risposta di Foucault mette in discussione.

16 Se questa considerazione ridà forza ai rilievi critici di Foucault in relazione al dibattito sulla follia (senza peraltro toglierne a quelli di Derrida, che continuano a restare decisivi), è possibile fare un passo ulteriore. La risposta di Foucault fa perno, come s'è visto, sull'evento in quanto presunto punto cieco del pensiero di Derrida, sviluppando la proprio contro-accusa lungo due direzioni: una di carattere generale, in cui viene imputato alla «cattiva» filosofia di Derrida – il suo pensiero della traccia – un'incapacità strutturale di pensare l'evento in quanto tale; e una più circoscritta in cui l'evento che Derrida terrebbe fuori del proprio campo visivo prende delle forme più concrete: sono le seicentocinquanta pagine di *Storia della follia*, è il materiale storico utilizzato dal libro, sono i regolamenti di polizia del XVII secolo, è la riforma di Pinel, sono l'internamento di migliaia e migliaia di persone, eccetera. Ora, contrariamente a ciò che si potrebbe supporre, questa seconda direzione, benché sia chiaramente la più legata all'orizzonte storico del dibattito, e in apparenza dunque anche la più datata, è, nella prospettiva dell'ipotesi che stiamo seguendo, quella di maggiore interesse.

A questi eventi «materiali» Foucault dà, nella risposta, il nome di «positività» – la «singolare positività delle cose» – e qualche altra volta quello di «esteriorità»: essi sono, in un senso molto preciso, ciò che è esteriore, estraneo alla filosofia, alla

«grande interiorità della filosofia». Quella di Cartesio, prima di tutto; ma anche, è chiaro, quella di Derrida: «una filosofia così preoccupata di rimanere nell'interiorità della filosofia», come potrebbe riconoscerli?

Teniamo in sospenso per qualche istante le obiezioni che si potrebbero fare a questo malizioso interrogativo, e prima di tutto quella che riguarda la distinzione tra interiorità ed esteriorità, e osserviamo molto più banalmente che l'evento di cui parla Foucault e l'evento di cui Derrida fa uno dei temi (se non il tema) del suo pensiero non solo non sono la stessa cosa ma nemmeno sono comparabili, e che confonderli sarebbe un imperdonabile equivoco. La questione teorica che qui ci interessa non può dunque essere il confronto tra due concezioni dell'evento tra loro distantissime, né a maggior ragione la scelta di campo a favore dell'una o dell'altra. Si tratta di porre un altro problema, e cioè di domandarsi, con tutta la prudenza possibile, se l'interrogazione derridiana sull'evento debba e possa farsi carico – a modo suo, e cioè in un altro modo, in tutt'altro modo, forse nel modo dell'altro – anche di ciò che Foucault chiama in maniera tanto problematica «esteriorità». Che ne è delle «esteriorità» in Derrida – questa sarebbe, nella sua forma più sintetica, la questione che ricaviamo da Foucault. A condizione, però, di intendere bene: non che ne è *dell'esteriorità* in quanto concetto filosofico, che sarebbe una facile preda della critica decostruzionista, ma che ne è *di esteriorità determinate* quali erano quelle di cui parlava Foucault.

17 Sulla scorta di questa domanda è forse possibile considerare sotto un'altra luce anche l'accusa di tradizionalismo che Foucault rivolge a Derrida. Essa sembra manifestamente ingiusta sia nel non tenere conto in alcun modo del fatto che il pensiero di Derrida «provoca la lacerazione vera e propria della metafisica»⁴¹ e non la sua conservazione o il suo prolungamen-

41. L'espressione è di H.G. Gadamer: cfr. Id, *Verità e metodo 2*, trad. it. di R. Dottori, Bompiani, Milano 1995, p. 330.

to, sia nel minimizzare se non oscurare la portata politica della *différance*, la quale non vuole restaurare il regno della metafisica sostituendovisi ma «fomenta la sovversione di ogni regno»⁴². A un altro livello, tuttavia, si può pensare che quest'accusa indichi un pericolo reale, se ciò che intende mettere in evidenza è che il pensiero della traccia e della *différance* è la lacerazione, appunto, *della metafisica*: un'operazione, cioè, che ne rompe l'omogeneità, che «abusa, frattura o viola la legge del proprio, la chiusura dell'economia ristretta e circolante», che «maltratta le linee e i margini»⁴³, ma che proprio per questo sembra risolversi in uno straordinario lavoro sui bordi del testo metafisico, fondamentalmente impermeabile a qualsiasi exteriorità pratica o materiale⁴⁴. Il tradizionalismo di Derrida – ma la parola resta comunque molto infelice – starebbe in un'effrazione della metafisica che si ferma in ultima analisi ancora e sempre al piano della metafisica stessa⁴⁵. Persino quando la sua attenzione si rivolge – cosa che ha fatto molto presto e più di quanto Foucault non fosse disposto a riconoscere – a istituzioni, strutture, apparati storicamente determinati. In tutti questi casi il rischio sarebbe rappresentato meno dalla presunta cecità nei loro confronti che da ciò che, con maggiore precisione diagnostica e usando ancora una parola di Foucault, si può definire la loro «testualizzazione»⁴⁶.

42. J. Derrida, *La différance*, cit., p. 50.

43. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 134.

44. Non è possibile qui affrontare la questione della scrittura come possibile candidato al ruolo di exteriorità materiale. Valga, se non altro come indice del problema, il fatto che Gadamer parli, a questo proposito, di un «concetto ontologico di *écriture*» (cfr. *Verità e metodo 2*, cit., p. 330).

45. Questo rilievo si complica ma non perde la propria pertinenza nemmeno quando si tiene presente che «sarebbe il peggior fraintendimento del gesto derridiano esaurirne l'intenzione in una pratica decostruttiva della terminologia filosofica, che la consegna semplicemente a una deriva e a una interpretazione infinite» (G. Agamben, *Pardes. La scrittura della potenza*, in Id., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 357. Cfr. anche ivi, p. 363).

46. L'espressione si trova nella versione della replica a Derrida che appare in appendice a *Histoire de la folie*: cfr. *supra*, n. 34.

18 Supponiamo che quelle appena indicate non siano delle obiezioni fatali alla decostruzione, come tutto induce a pensare che fossero per Foucault, ma delle provocazioni o dei pungoli, come ho suggerito fin dall'inizio, e che dunque la risposta alla domanda: esiste in Derrida l'interrogazione *sull'evento*? non sia, *pace* Foucault, un secco no ma, di nuovo, un «sì, ma . . .». La questione, allora, è capire come si articolino fra loro questo(i) «sì» e questo(i) «ma» nell'interrogazione *sull'evento*. Anche in questo caso, procederò per via indiretta, partendo da un problema apparentemente secondario.

19 È consuetudine diffusa tra i commentatori e gli interpreti di Derrida presentare le analisi che ha dedicato al dono, al perdono o all'amicizia come esempi «classici» del pensiero dell'evento, sulla scorta, del resto, di quanto talvolta ha fatto Derrida stesso. Raramente, tuttavia, si è riflettuto sul carattere paradossale di questi esempi: essi sono, propriamente, esempi di ciò che non è, e non può essere, esemplificabile. Le formule ricorrenti – il dono, se ce n'è; il perdono, se ce n'è; l'amicizia, se ce n'è – non sono formule dubitative nel senso di un qualche scetticismo filosofico, né *a fortiori* sono formule assertive che negano l'esistenza dei rispettivi fenomeni: ma tutte rendono *impossibile* – non difficile: impossibile – fornire delle esemplificazioni di ciò di cui sono le formule. Non c'è esempio per il dono, come non c'è esempio per il perdono o l'amicizia. Gli esempi dell'evento sono senza esempio.

Il caso più vistoso è rappresentato da *Politique de l'amitié*: le oltre trecento pagine del libro non contengono un solo esempio di amicizia – *rectius*: non contengono un solo esempio di amicizia «nel senso di Derrida». Il che è tanto più notevole in quanto è noto che i grandi discorsi canonici sull'amicizia con i quali si misura sono costruiti precisamente attraverso l'esempio: a fronte di quella tradizione e delle sue coppie esemplari di amici, cui il libro dedica analisi sottilissime, il deserto dell'amicizia

derridiana⁴⁷. Ciò ha senz'altro da fare con il rovesciamento di gran parte dei predicati dell'amicizia propri di questi discorsi – la lontananza al posto della *propinquitās*, la separazione al posto della vita comunitaria, la sproporzione al posto della proporzione, un rapporto che slega al posto di uno che lega, ecc. – ma, forse, meno di quanto si ritenga (senza contare che non si tratta affatto di un rovesciamento o di una semplice sostituzione): vi sono delle ragioni strutturali profonde che sono ancora più importanti.

La prima è che l'amicizia è, per Derrida, un evento e non un concetto (lo stesso può dirsi del perdono e del dono). Si può infatti essere tentati di considerare *Politique de l'amitié* come il libro in cui Derrida mette a punto il proprio concetto di amicizia, ma strettamente parlando si tratta di un grave errore categoriale: non c'è alcun concetto derridiano dell'amicizia nel libro perché l'amicizia non è un concetto. Non essendo un concetto, non ha esempi che valgano come casi particolari da sussumere sotto la propria generalità: ogni «esempio» d'amicizia sarebbe unicamente un esempio di se stesso, non varrebbe che per se stesso e dunque vanificherebbe la nozione stessa di esempio. Dire che qualcosa è un evento è dire che non può avere esempi.

La seconda è che, come l'amicizia non è un concetto, così non è preceduta da alcun concetto di cui sarebbe l'esemplificazione, l'applicazione o la realizzazione particolare. Né da alcuna condizione di possibilità: non solo perché «un'analisi di ciò che rende possibile un evento, per quanto resti indispensabile [. . .], non ci dirà mai nulla dell'evento», ma perché «può darsi allora che l'ordine sia un altro, può darsi, e che solo la venuta

47. La parola «deserto» non è scelta a caso e non è un'esagerazione retorica: essa allude alla caratterizzazione di ciò che altrove Derrida chiama un «certo spazio messianico» definendolo «desolante», «desertico» (cfr. *Artefattualità*, cit., p. 12). Che l'amicizia «derridiana» si collochi in questo spazio è attestato dai riferimenti a tale «struttura messianica» in *Politique de l'amitié* (Galilée, Paris 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995): cfr. in part. p. 52 e pp. 203-204. Il tema del «messianismo deserto (senza contenuto e senza messia identificabili)» è al centro di *Spectres de Marx* (Galilée, Paris 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1994) dove riceve la sua formulazione più potente.

dell'evento permetta, dopo, *forse*, di pensare quel che l'ha resa possibile». Come per certe analisi dell'evento della rivelazione: esso «non rivelerebbe soltanto questo o quello, Dio per esempio, rivelerebbe la rivelabilità. Impedendoci con ciò stesso [*Nous interdisant du même coup*] di dire “Dio per esempio”»⁴⁸.

La terza è che un evento inscritto nelle sue condizioni di possibilità, di cui costituirebbe l'esplicitazione, oppure preordinato alle astuzie della ragione teleologica, di cui non rappresenterebbe altro che il compimento, non sarebbe più un evento: condizione irrinunciabile perché qualcosa sia un evento è la sua incalcolabilità e inanticipabilità, il fatto che ecceda ogni previsione e fori qualsiasi orizzonte d'attesa, e di cui non si possa nemmeno dire: «questa è una quercia in cui riconosciamo (Hegel) lo sviluppo di una ghianda»⁴⁹. L'amicizia *qua* evento non potrebbe essere «un possibile che fosse solo possibile (non impossibile) [...] Sarebbe un programma o una causalità, uno sviluppo, uno svolgimento *senza evento*»⁵⁰: dev'essere l'accadere dell'impossibile. Le sue condizioni di possibilità tracciano necessariamente e simultaneamente le sue condizioni di impossibilità.

20 L'aporetica del dono mostra tutto ciò in maniera ancora più chiara. Sospeso tra due istanze *impossibili* da soddisfare insieme, preso in *un double bind*, il dono, se ce n'è, è l'accadere di questa impossibilità: «non impossibile, ma l'impossibile»⁵¹. Bisogna voler donare, altrimenti il dono non è un dono; e allo stesso tempo non bisogna voler donare, se no si è già presi nel meccanismo dell'autogratificazione. Bisogna ricevere il dono in quanto dono, altrimenti non lo si può nemmeno chiamare così; e allo stesso tempo bisogna non sapere che esso è un dono, se no si entra nel circolo del debito e della restituzione:

48. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 30-31.

49. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 134.

50. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 42-43, corsivo nostro.

51. J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 9.

di qui la difficoltà enigmatica che abita in questa evenemenzialità donatrice [*en cette événementialité donatrice*]. Ci vuole del caso, dell'ocasionalità, dell'involontario, cioè dell'incoscienza o del disordine, e ci vuole della libertà intenzionale, e un accordo – miracolo, gratuito – di queste due condizioni, l'una con l'altra⁵².

Ma come nel discorso sull'amicizia, e per le stesse ragioni, di questa evenemenzialità donatrice non si può dare esempio. La stessa analisi del dono non può fare affidamento su nessun evento materiale dato, su nessuna pratica del dono storicamente costituitasi. Non solo lo studio di Mauss ma i documenti di qualsiasi ricerca antropologica o etnologica sono destinati a non avere rilevanza alcuna, dal momento che, nella prospettiva di Derrida, si occupano d'altro – dello scambio, del contratto, dell'economia, ma non del dono. Come non ha un concetto che lo governa dall'alto, così il dono non ha alcuna pratica che lo sorregge dal basso (se non, forse, quella che è chiamato a interrompere). Al punto che diventa un po' misteriosa anche la costituzione del significato della parola «dono» (una questione che Derrida pone a Mauss ma, mi sembra, dimentica di porre a se stesso): a quali usi linguistici fa riferimento Derrida? E se non fa riferimento ad alcun uso, da dove ha preso la significazione «dono»?

In ogni caso l'esteriorità, o perlomeno questo tipo di esteriorità, è analiticamente esclusa dall'indagine derridiana, interdetta al suo campo visivo. A voler essere un po' cattivi, si potrebbero ricordare le battute conclusive della risposta di Foucault e immaginare, in luogo dell'autore di *Storia della follia*, l'antropologo o il sociologo: «un tizio ingenuo, con le sue stupide obiezioni [i suoi dati, i suoi documenti], che picchia alla porta del discorso filosofico e si fa buttare fuori senza neppure esser potuto entrare»⁵³.

52. Ivi, p. 124.

53. M. Foucault, *Risposta a Derrida*, cit., p. 117.

21 Se l'esteriorità appare, in questa forma, un limite contro cui urta l'interrogazione sull'evento, almeno nei casi o nelle figure che qui stiamo considerando⁵⁴, questo limite è forse il prezzo che tale interrogazione deve pagare a un'altra esteriorità. Le analisi del dono, del perdono, dell'amicizia – e in generale tutte quelle che Derrida ha posto sotto il titolo di questioni di responsabilità – non sono infatti in alcun modo il compiaciuto ripiegarsi al proprio interno del discorso filosofico, né la ostinata volontà di chiudere la porta a ciò che gli appare estraneo, ma il tentativo di aprire un varco in quel discorso, di far passare *altro*.

Questo *altro*, tuttavia, ed è questo il punto, non sta dalla parte delle presupposizioni storiche, economiche, eccetera o dei condizionamenti esterni; e nemmeno, come si è appena ricordato, dalla parte delle pratiche di comunità umane date, analizzabili nelle loro strutture e nel loro funzionamento: sta piuttosto dalla parte di ciò che Derrida chiama evento, «*événement, le mot*», come ricorda Hélène Cixous, «*qu'il aime, le préférant toujours à Ereignis à cause de la référence sémantique à la venue*»⁵⁵. L'evento non è il fatto che qualcosa accada dentro una qualche configurazione storico-materiale prevedibile, ma è un arrivo imprevedibile e singolare: la venuta di (quel) che arriva, la venuta dell'arrivante. Esso «deve essere assolutamente altro, un altro che mi attendo di non attendere, che non attendo, la cui attesa è fatta di una non attesa». E che «può sempre non arrivare, come Elia»⁵⁶. Per questo il discorso che lo riguarda non può più essere il discorso della teoria:

Occorre pensare l'evento a partire dal «vieni» e non l'opposto. «Vieni» si dice all'altro, a degli altri che non sono ancora stati determinati come persone, come soggetti, come uguali (per lo meno nel senso dell'uguaglianza calcolabile). Solo con questo «vieni» vi è

54. I seminari parigini sulla pena di morte, di cui è stato pubblicato il primo volume (*Séminaire La peine de mort*, Galilée, Paris 2012) richiederebbero uno studio specifico.

55. Cfr. H. Cixous, *Le Bouc lié*, in *Salut à Jacques Derrida*, «Rue Descartes» n. 48, 2005, p. 17.

56. J. Derrida, *Artefattualità*, cit., pp. 14-15.

esperienza del venire, dell'evento, di quanto accade [*arrive*], e conseguentemente di quanto non è anticipabile poiché giunge [*arrive*] dall'altro⁵⁷.

Se c'è un'esteriorità della quale l'interrogazione sull'evento si fa carico, a cui sottoscrive volentieri, è questa: un'esteriorità ancora più fragile della precedente, perché sempre a rischio cattura da parte della filosofia. Per questo tanta insistenza sull'imprevedibilità e sull'inanticipabilità dell'evento: è solo finché esso rimane imprevedibile e inanticipabile che può dirsi esteriore alla filosofia, la quale non ha altro privilegio, forse, che quello di costituire la minaccia più grande per l'evento. E non ha compito più importante che quello di salvarlo, di salvare l'evento – prima di tutto da se stessa.

22 Alain Badiou ha offerto un'efficace ricapitolazione del nucleo attorno a cui si è organizzata la decostruzione:

Con tutti gli strutturalisti degli anni Sessanta, con Foucault ad esempio, Derrida ammetteva che l'esperienza del mondo era sempre un'esperienza di imposizione discorsiva. Essere in un mondo è sempre essere marchiati dai discorsi, marchiati fin nella propria carne, nel proprio corpo, nel proprio sesso, ecc. La tesi di Derrida, la constatazione di Derrida, la forma del desiderio di Derrida, è che, quale che sia la forma d'imposizione discorsiva, esiste un punto che sfugge a questa imposizione, che si può chiamare punto di fuga⁵⁸.

La formula da cui siamo partiti, σῶζειν the event, vuol dire semplicemente questo: non salvare i fenomeni nell'accezione classica di questa formula (con tutto il suo bagaglio di distinzioni metafisiche, compresa quella che abbiamo usato in queste pagine tra esteriorità e interiorità, che, come la scala del *Tractatus*, sarà bene gettare dopo esservi saliti), ma salvare, nel discorso su di essi, questo delicato punto di fuga, questa apertu-

57. Ivi, pp. 12-13.

58. A. Badiou, *Piccolo Pantheon*, cit., p. 102.

ra all'alterità radicale dell'altro, inappropriabile, senza la quale non ci può essere un avvenire.

Le difficoltà di questa impresa non sono poche, perché l'evento – ed è ciò che ho cercato di sottolineare – ha più facce di quelle che Derrida ama considerare. Ma certo ne ha di più anche *grazie* a quelle che ha considerato. Pensarle *insieme* è, forse, uno dei compiti della filosofia dopo Derrida. Il quale è stato dunque un pensatore dell'evento? Sì, lo è stato, assolutamente, ma. . .

Giorgio Bertolotti
giorgio.bertolotti@unimib.it

Profili autori

Rocco Ronchi è professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di L'Aquila. Ha insegnato dal 1999 al 2011 Filosofia della comunicazione presso L'Università "L.Bocconi" di Milano e nel 2013 *Metaphysics* presso l'Università Hosei di Tokyo. Formatosi in ambito fenomenologico, si è lungamente occupato del pensiero francese contemporaneo, in particolare della filosofia di Henri Bergson. Al tema della "comunicazione", intesa speculativamente come partecipazione alla verità e come fondamento della scienza, ha dedicato numerosi studi. Attualmente sta lavorando ad una ridefinizione di un "materialismo speculativo", anche alla luce della concezione lacaniana del "reale" Tra le sue ultime opere: *Teoria critica della comunicazione* (Bruno Mondadori, 2003); *Filosofia della comunicazione* (Bollati Boringhieri, 2008); la cura del volume *Filosofia teoretica* (Utet, 2009), *Bergson. Una sintesi* (Christian Marinotti Edizioni, 2011); *Come fare. Per una resistenza filosofica* (Feltrinelli, 2012). Di prossima pubblicazione presso Et. Al. di Milano, *Brecht. Introduzione alla filosofia*. Numerosi i suoi contributi ad una ridefinizione del pensiero sartriano, tra i quali si segnala la cura e la traduzione de *La trascendenza de l'Ego* (Christian Marinotti, 2011). Per le edizioni Orthotes di Napoli ha recentemente curato la nuova traduzione della *Introduzione alla metafisica di Henri Bergson* (2012). Collabora alle pagine culturali del quotidiano "Il Manifesto". Dirige la collana di "filosofia al presente" della Textus edizioni di L'Aquila.

Luca Vanzago, nato a Pavia il 21 aprile 1964, si laurea nel 1988 con una tesi sulla temporalità in Whitehead. Nel 1994

consegue il diploma di perfezionamento in filosofia contemporanea presso l'Istituto S. Orsola Benincasa di Napoli; nel 1995 il Master of Arts presso la Katholieke Universiteit Leuven, e nel 2002 il PhD in philosophy presso la stessa università. Ha inoltre frequentato vari corsi di perfezionamento in filosofia presso l'Istituto Italiano Studi Filosofici di Napoli. È stato redattore della rivista *Oltrecorrente* e attualmente è redattore di *Paradigmi* e membro dello advisory board di *Philosophical Inquiries*. Collabora con *Aut-Aut* e *Chiasmi International*. Fa parte dello *European Centre for Process Philosophy*, del *Merleau-Ponty Circle* e della Società italiana di studi su Merleau-Ponty. Fa parte del consiglio direttivo della Società Italiana di Filosofia Teoretica. Tra le pubblicazioni più importanti: *Modi del tempo* (Mimesis 2001), *L'evento del tempo* (Mimesis, 2004), *Coscienza e alterità* (Mimesis, 2007), *Breve storia dell'anima* (Il Mulino, 2009), *Merleau-Ponty* (Carocci, 2012). Di prossima pubblicazione: *Leggere "Il visibile e l'invisibile di M. Merleau-Ponty"* (Ibis, 2013) e *The Voice of No One. Time and Nature in Merleau-Ponty's Ontology* (Springer, coll. *Phaenomenologica*, 2014).

Roberto Terzi, nato nel 1977, collabora con la cattedra di Gnoseologia all'Università degli Studi di Milano, dove si è laureato in Filosofia Teoretica nel 2003. Ha conseguito il DEA in "Histoire de la philosophie" all'Université Paris 4 Sorbonne e il dottorato di ricerca all'Università di Torino. Dopo il dottorato ha svolto periodi di ricerca presso gli Archivi Husserl di Parigi e l'Università di Sassari. È autore del volume *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka* (Catanzaro 2009) e di diversi saggi sulla fenomenologia e il pensiero contemporaneo, in particolare su Heidegger, Patočka e Derrida.

Federico Leoni svolge attività di ricerca presso l'Università degli Studi di Milano. Ha studiato a Milano con Carlo Sini e Ginevra con Jean Starobinski. Si è laureato in filosofia teoretica e ha svolto un dottorato in filosofia sull'antropologia di Kant. Si occupa di fenomenologia francese e tedesca. Col-

labora stabilmente con numerose riviste italiane e straniere (Acme, Comprendre, Chiasmi, Le Cercle Herméneutique, Atque, Annales bergsoniennes, La società degli individui, Il Ponte, Anterem, L'ippogrifo). Ha tenuto seminari e conferenze presso numerose università e istituti italiani e stranieri, tra cui l'Università di Ginevra, il French Institute di Londra, l'Istituto Italiano di Cultura a Parigi, L'Ecole Normale Supérieure di Parigi. Collabora da molti anni con la casa editrice Einaudi e con la casa editrice Feltrinelli, per le quali ha curato numerosi volumi. Fa parte di Palea (Seminario permanente di psicoanalisi e scienze sociali, Milano) e insegna presso l'IRPA (Istituto di Ricerca per la Psicoanalisi applicata, Milano). Collabora con L'Ecole Française de Daseinsanalyse (Paris I - Sorbonne), con il Réseau International pour l'étude de la philosophie française contemporaine (Milan-Paris-Warwick), con la Fondazione Italianeuropei (Roma). È autore, tra gli altri testi, di: *Follia come scrittura di mondo. Saggi su Minkowski, Straus, Kuhn* (Jaca Book, Milano 2001); *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant* (Mimesis 2004); *Senso e crisi. Del corpo, del ritmo, del mondo* (ETS 2005); *Habeas corpus. Sei genealogie del corpo occidentale* (Mondadori, Milano 2008); *Descartes. Una teologia della tecnologia* (Et al, Milano 2013).

Giorgio Bertolotti è professore associato di Filosofia teoretica all'Università di Milano Bicocca. Tra le sue pubblicazioni: *Le stagioni dell'assoluto* (1995); *Ermeneutica* (2003, con S. Natoli, C. Sini, G. Vattimo, V. Vitiello); *Come far risalire i fiumi alla sorgente. Heidegger e la scienza* (2004).

Indice analitico

- Agamben G., 180
Antonioni M., 66
Aristotele, 15, 27, 28, 36–38, 52,
53, 71, 83, 88, 90, 132, 133, 146

Badiou A., 164, 166, 186
Badocco C., 97
Balzarotti R., 161
Banfi A., 25
Barthes R., 60, 63
Bazin A., 62–65, 67
Benjamin W., 65, 67
Bennington G., 165
Benoist J., 14
Bergomi, 33
Bergson H., 13, 16–18, 23, 24,
26, 28, 30, 31, 41, 43–64, 67,
69, 77, 90, 133, 189
Bertani G., 30, 161, 172
Berto G., 171
Bertolotti G., 9, 16, 22, 153, 187,
191
Biemel W., 30, 50, 109
Bignami G., 78
Binswanger L., 146
Bonicalzi F., 161
Bonola M., 97
Bontadini G., 153
Boole G., 71
Borca D., 18
Borradori G., 22, 156

Bosco N., 75
Bosi L., 166
Bousquet J., 130–132, 135, 139,
140, 143
Bramès M.V., 78
Braudel F., 11

Cafaro F., 76
Canullo C., 100
Caputo J.D., 21
Caracciolo A., 29, 97
Carroll L., 136
Cassin B., 100, 156
Cavell S., 59
Chiappini M., 30, 161
Chiodi P., 99
Chiurazzi G., 182
Cimino A., 101
Cixous H., 185
Cohen B., 170
Contri G., 161
Costa E., 156
Costa F., 15
Costa V., 104, 161
Couturat L., 71

D'Alessandro P., 156
Dalmasso G., 29, 161, 167
David P., 100
De Negri A., 26, 146
De Stefanis M., 24, 130

- Deleuze G., 14, 16–18, 23, 24,
 26–28, 30, 31, 45, 50, 58, 61,
 62, 64, 66, 67, 89, 90, 129–
 139, 141, 142, 145, 146, 148–
 151, 153, 157, 164, 165
 Delfino S., 114
 Derrida J., 14, 16, 21–23, 29–31,
 108, 153–159, 161–187, 190
 Desargues G., 72
 Descartes R., 23, 27, 72, 172,
 175, 185, 191
 Di Martino C., 11, 39, 157, 168
 Diano C., 37
 Didi-Huberman G., 63
 Dilthey W., 12
 Dottori R., 179
 Duhem P., 153

 Eco U., 64
 Edipo, 34–36
 Einstein A., 72
 Eschilo, 32
 Euripide, 32

 Fabris A., 101
 Facioni S., 165
 Febvre L., 11
 Fergnani F., 42
 Ferraris M., 155, 156, 158
 Ferrucci F., 173
 Fichte J.G., 145
 Filippini E., 30, 50, 109
 Foucault M., 172–181, 184, 186
 Franck D., 120
 Freud S., 175

 Gadamer H.G., 179, 180

 Galilei G., 47
 Gorgone S., 21, 29
 Grassmann H.G., 71
 Gurisatti G., 103

 Hölderlin F., 39
 Habermas J., 22
 Hegel G.W.F., 12, 26, 95, 134,
 140, 145–147, 150, 183
 Heidegger M., 14, 16, 19–23, 25,
 28–31, 39, 42, 79, 83, 89, 95–
 105, 107–118, 120–127, 153, 156,
 161, 162, 166, 167, 177, 190,
 191
 Hume D., 75
 Husserl E., 15, 23, 25, 27, 30, 42,
 46, 50, 51, 69, 104, 108, 109,
 160–162, 166, 167, 177, 190

 Iadicicco A., 97

 Kamuf P., 157, 158, 164
 Kant I., 41, 42, 75, 84, 85, 145,
 150, 190, 191
 Kirchmayr R., 49

 Lévinas E., 114, 154, 156
 Labbri L., 157
 Laplace P.S., 82, 86
 Le Moli A., 33
 Leibniz G.W., 54, 71, 90, 93,
 109, 139–145, 148–150
 Leoni, F., 16, 24, 129, 151, 190
 Loaldi A.C., 161
 Lobacevskij N.I., 75
 Locke J., 75

- Magris A., 102
 Manganaro J-P., 27, 45
 Marassi M., 114, 120
 Marion J-L., 14, 21
 Marrou H-I., 11, 12
 Masi G., 25
 Mathieu V., 141
 Mauss M., 171, 184
 Maxwell J.C., 74, 77
 Mazzarella E., 20
 Meillassoux Q., 43
 Merleau-Ponty M., 18, 57, 85,
 190
 Meyer M., 19, 78
 Moretto G., 109

 Nancy J-L., 157, 166, 176-178
 Neon T., 15
 Newton I., 86
 Nietzsche F., 13, 14, 19, 31, 39,
 111, 148
 Nora P., 11-13

 Odello L., 155

 Parmenide, 16
 Pasolini P.P., 64, 65, 67
 Pavanello C., 34
 Pessina A., 17, 46
 Petrosino S., 22, 156
 Piana G., 155
 Platone, 32, 48
 Politzer G., 57
 Potestio A., 156
 Pozzi G., 156, 174
 Prigogine I., 94, 95

 Quine W.V.O., 90, 91

 Redaelli E., 16, 20, 21
 Regazzoni S., 165
 Renzi E., 173
 Resta C., 22
 Rettori M., 34
 Romano C., 13, 14, 100
 Ronchi R., 16, 18, 27, 189
 Rovatti P.A., 18, 26, 42, 177
 Ruggerini M., 28
 Russell B., 70, 74

 Sandri M., 43
 Sartre J-P., 42, 43, 45, 46, 49, 54,
 57
 Scanlon M.J., 21
 Schelling F., 87, 145
 Schmidt D., 32, 39
 Schuhmann K., 104, 161
 Sepp H.R., 15
 Sertoli G., 30, 161
 Severino E., 153
 Simplicio, 153
 Sini C., 28, 29, 158, 159, 190, 191
 Sofocle, 32, 34, 35
 Spinoza B., 159
 Szymborska W., 147

 Terzi R., 16, 21, 190
 Trabattoni F, 33
 Truffaut F., 62

 Ugazio U., 97, 111

 Vanzago L., 16, 18, 189
 Vattimo G., 123, 191

- Vergani M., 22, 30
Vernant J-P., 34-36
Vertov D., 62
Vezzoli V., 173
Vidal-Naquet P., 34, 35
Violante C., 12
Vitale F., 165
Volpi F., 20, 97, 99, 103, III
Voltaire F.M.A., 150
- Weber M., 12
Whitehead A.N., 13, 16, 18, 19,
 24-26, 28, 30, 31, 69-96, 135,
 139, 149, 189
Wolff C., 145
- Zannini M., 165
Zarader M., 12, 14, 114, 115, 120
Zenone, 16
Zourabichvili F., 165

TRÓPOS ORIZZONTI

OPERE COLLETTANEE

1. Francesco CATTANEO, Stefano MARINO (a cura di)
Da quando siamo un colloquio. Percorsi ermeneutici nell'eredità nietzschiana. Studi in onore di Carlo Gentili
Contributi di Francisco Arenas-Dolz, Francesco Cattaneo, Annamaria Contini, Giuliano Campioni, Gianluca Garelli, Sergio Givone, Stefano Marino, Raffaele Milani, Giampiero Moretti, Andrea Spreafico, Federico Vercellone
ISBN 978-88-548-4439-1 format, 272 pagine, 16 euro
2. Giuseppe CANTILLO, Claudio CIANCIO
Aldo TRIONE, Federico VERCELLONE (a cura di)
Ontologia dell'immagine
Contributi di Maria Tilde Bettetini, Gianluca Cuzzo, Anna Donise, Félix Duque, Adriano Fabris, Elio Franzini, Marco Ivaldo, Graziano Lingua, Giampiero Moretti, Aldo Trione, Federico Vercellone, Angelo Vianello, Giovanni Bruno Vicario, Lambert Wiesing
ISBN 978-88-548-5198-6, formato 14 × 21 cm, 316 pagine, 23 euro
3. Giulia BALLOCCA (a cura di)
Tempo e praxis. Saggi su Gadamer
Contributi di Giulia Ballocca, Gaetano Chiurazzi, Óscar Cubo Ugarte, Vittorio De Cesare, Donatella Di Cesare, Riccardo Dottori, Uriel Fogué, Saša Hrnjez, Ángel Gabilondo, Amanda Núñez García, Teresa Oñate, Maurizio Pagano, Jacinto Rivera de Rosales, Carmen Segura, Luis Uribe Miranda, Vincenzo Vitiello
ISBN 978-88-548-5142-9, formato 14 × 21 cm, 380 pagine, 21 euro
4. Claudio CIANCIO, Maurizio PAGANO (a cura di)
Tempo e praxis. Saggi su Gadamer
Contributi di Giulia Ballocca, Gaetano Chiurazzi, Óscar Cubo Ugarte, Vittorio De Cesare, Donatella Di Cesare, Riccardo Dottori, Uriel Fogué, Saša Hrnjez, Ángel Gabilondo, Amanda Núñez García, Teresa Oñate, Maurizio Pagano, Jacinto Rivera de Rosales, Carmen Segura, Luis Uribe Miranda, Vincenzo Vitiello
ISBN 978-88-548-6396-5, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
5. Michele DI MARTINO (a cura di)
La questione dell'evento nella filosofia contemporanea. Atti del ciclo di seminari di "associazionealetheia"
Contributi di Giorgio Bertolotti, Federico Leoni, Rocco Ronchi, Roberto Terzi, Luca Vanzago
ISBN 978-88-548-6455-9, formato 14 × 21 cm, 200 pagine, 12 euro

Compilato il 17 gennaio 2014, ore 07:56
con il sistema tipografico L^AT_EX 2_ε

Finito di stampare nel mese di ottobre del 2013
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma