

AL DI LA' DI PUBBLICO E PRIVATO

Florinda Cambria

Ci interroghiamo intorno al “luogo pubblico della filosofia”. Ma prima di cercare di rispondere è bene osservare attentamente questa stessa interrogazione, mettendo a fuoco i modi e gli antefatti del suo domandare. Essa sembra chiedere in quali spazi la filosofia trovi oggi pubblica dimora, dove cioè la filosofia sussista come espressione pubblica e pubblicamente si esponga. Questo lascerebbe pensare anzitutto due cose: 1) che la filosofia esista come alcunché di privato, di già costituito al di fuori di qualsivoglia luogo pubblico e che *però* possa in luoghi pubblici risiedere o traslocare; 2) che, nella incertezza circa il suo luogo pubblico, si sia però in chiaro sulla natura della filosofia stessa in quanto esercizio o sapere non pubblico. Se così fosse, il nostro interrogarci nascerebbe certo da un disagio o da un disorientamento – connessi alla conclamata crisi delle istituzioni tradizionalmente preposte alla trasmissione pubblica del sapere filosofico – ma evaderebbe, a mio avviso, il cuore del nostro vero problema.

L'antefatto che ci ha spinti a riflettere su quale sia oggi, se ancora ve ne è uno, il luogo pubblico della filosofia è la reiterata esperienza di una mancanza; ma non credo si tratti propriamente o primariamente di una mancanza di spazi. Certo, le nostre università (dalle più affollate alle più disadone) appaiono da almeno un decennio assai disinteressate ad accogliere il bagaglio di conoscenze che, pure, esse ci hanno fornito. Se la funzione socialmente riconosciuta a chi ha svolto un percorso di studi filosofici doveva essere l'insegnamento, se a questo eravamo stati formati, è oggi evidente che tale funzione è venuta meno o ci è stata sottratta. Ma è proprio vero che a questo eravamo stati formati? È sin troppo facile, del resto, fare rientrare questo fenomeno nel più vasto problema del soprannumero dei laureati e nella generale difficoltà, per le istituzioni scolastiche, di assorbirlo nelle membra del cosiddetto corpo docente.

D'altra parte gli spazi nei quali i filosofi sono chiamati a esprimersi davanti a un pubblico si sono moltiplicati: alle conferenze, alle tavole rotonde, ai convegni si sono aggiunti prima gli inviti televisivi a filosofi (nel ruolo di opinionisti più o meno rissosi) e poi, proprio nell'ultimo decennio, i cosiddetti festival. A ciò si aggiunga l'incredibile apertura costituita oggi dagli strumenti di comunicazione e di dialogo forniti da internet, nei cui spazi trova nuova forma il compito tradizionalmente svolto dalla editoria; e si badi: nuova forma, non solo nuova sede.

Non mi interessa qui dare valutazioni sulla qualità di tali pubblici incontri, ma solo constatare che essi costituiscono di fatto spazi pubblici, spesso quantitativamente estesi (gli uditori possono essere anche migliaia), per la filosofia. E allora, se non sono gli spazi pubblici a mancare, quale mancanza (risolto il non secondario problema della nostra sopravvivenza economica) ci muove alla domanda sul luogo pubblico della filosofia? Si sa che non è facile trovare oggi un impiego, ma, una volta trovato (con un po' di versatilità e tanta “flessibilità”), cosa ci impedisce di esercitare la nostra ricerca, di fare filosofia *in privato*

e, quando se ne presenti l'occasione, di portare un po' di filosofia *in pubblico*? Cosa ci manca?

Ciò che manca è l'efficacia. La mancanza di efficacia è, a mio avviso, l'antefatto della domanda sul luogo pubblico della filosofia e, aggiungerei, solo lì dove essa è avvertita la domanda può emergere e anzi si impone. Ovviamente, per patire la mancanza di efficacia occorre che si sia avuto accesso alla filosofia in quanto pratica e non solo in quanto accumulo di competenze specialistiche, magari relegate nell'ambito cartaceo dei saperi detti umanistici. In quanto pratica, la filosofia si caratterizza per il suo anonimo e vivente intreccio con le altre pratiche di vita, ma anche per i suoi intenti e obiettivi specifici. Essa è azione (se si preferisce: pensiero in azione); come ogni altra azione, essa è tesa a produrre effetti; come ogni altra azione, vive finché conserva tale tensione produttiva.

Allora il punto è: cosa vuole produrre la filosofia? Potremmo rispondere, sensatamente, che la filosofia è un sapere in esercizio teso a produrre soggetti critici; oppure che è un modo del pensare volto, nella sua accezione più pura, a produrre trasformazioni progressive nel sapere del presente in atto, cui pure appartiene; oppure che è una disciplina del pensiero nella quale tutte le scienze specialistiche trovano il loro fondamento di senso e che, pertanto, essa produce consapevolezza etica in chi esercita la ricerca scientifica (questa risposta sarebbe però solo un correlato della prima: la filosofia mira a produrre soggetti critici). Ma, di nuovo, a me pare che queste e altre consimili risposte, sebbene oneste e certo pregnanti, evadano il cuore del vero problema e non colgano il centro della mancanza da cui muove il nostro interrogarci sul luogo pubblico della filosofia. Non lo colgono perché la pratica di pensiero che, nelle diverse forme assunte nella tradizione del suo esercizio concreto, da Platone in poi chiamiamo filosofia *non è altro che produzione di quel luogo pubblico*. È solo a partire da quel luogo, è solo all'interno di quel luogo che emergono i soggetti critici con la loro attesa (o pretesa) di efficacia sul presente in atto e con la loro attesa (o pretesa) di fondazione scientifica o di consapevolezza etica.

In altri termini: il prodotto specifico della filosofia, ciò che essa, in quanto pratica e in quanto sapere, ha storicamente istituito è proprio ciò che qui chiamiamo luogo pubblico: luogo ultrasensibile nel quale vigono le verità universali e nel quale idealmente e dialetticamente si riconosce il pensiero razionale come espressione totalitaria della umana ragione. È solo a partire da qui che si delinea la possibilità della critica in quanto esercizio di distacco dal presente in atto o di ritorta piega del presente in atto. È infatti in nome di quel luogo che il soggetto critico parla e critica, inevitabilmente appellandosi all'imperialismo del luogo pubblico da cui proviene; qualora parlasse e criticasse tentando di assumere una postura non imperialistica (una postura, ad esempio, relativistica, liberale, rispettosamente democratica), il suo parlare e il suo criticare perderebbero di fondamento e si ridurrebbero a prediche senza efficacia. Esattamente questa mi sembra essere l'inefficacia scontata oggi dalla filosofia; esattamente questo mi sembra essere l'antefatto del nostro interrogarci. Conviene allora cercare di rievocare la genealogia di questo antefatto, tracciare o almeno abbozzare la figura di quella autobiografia genealogica che Carlo Sini ci ha suggerito essere il compito destinato della filosofia nel tempo di quello che sembra il suo compimento.

Il testo nel quale Sini ha esposto nel modo più esplicito il suo stesso lavoro filosofico a questa torsione autobiografica risale a sei anni fa. Si tratta de *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, quarto volume delle *Figure dell'enciclopedia filosofica* (Jaca Book, 2004-2005). Richiamerò, in modo estremamente sommario, solo le linee generalissime del percorso lì svolto a partire da un attraversamento in ogni senso impudico della *Repubblica* di Platone, dove l'intento produttivo della filosofia in quanto azione vivente si mostra su due livelli: uno manifesto e uno mascherato. L'operazione compiuta da Sini consiste nello smascheramento di questo secondo (ma primordiale) livello.

Come è noto, l'intento manifesto dell'azione filosofica delineata nella *Repubblica* riguarda la costruzione di una comunità giusta. La sua giustizia consisterà nell'essere governata da coloro che hanno trasceso la propria dimensione privata, trasvalutandola in quel luogo pubblico che è il mondo dei significati universali. Coloro che hanno compiuto questo trascendimento sono, anche questo è noto, i filosofi. Manifesto è inoltre il gesto con il quale nella *Repubblica* viene istituito il mondo dei significati universali come luogo della giustizia/verità tesa al bene di tutti. Tale gesto, come Sini ha mostrato, eredita il cammino di pratiche di parola e di scrittura per le quali si è resa possibile la visione dell'invisibile corpo dei significati, ossia la pseudo-visione ultrasensibile di ciò che la parola dice (rendendolo invisibile) e che la scrittura alfabetica traduce (assegnandogli un corpo segnico posticcio). Ma – e questo è l'inizio dello smascheramento – quel gesto si realizza solo a condizione di istituire, in modo simultaneo e complementare, un mondo privato come luogo dell'iniquo e dell'errore, nel quale sono relegate le passioni dei corpi visibili. Esso è il *verso* (o, per dirla con Sini, il retroscena) di quel *recto* (di quella scena) che è il luogo pubblico della filosofia.

Potremmo anche dire così: quello che appare come un trascendimento del privato nel pubblico (dell'interesse privato nell'interesse pubblico) è invece una fondazione: non si dà "pubblico" e non si dà "privato" se non all'interno del gesto filosofico con il quale si stabilisce la anatomia della verità come verità per tutti e da tutti condivisa (il significato del bene comune). Al di sotto di quella anatomia si delineano così le *puḍenda* caduche dei privati interessi. Ecco perché la verità, per la filosofia, o è pubblica o non è. Ecco perché la filosofia non può semplicemente traslocare o trasferirsi dal pubblico al privato: perché la filosofia coincide con l'invenzione della differenza tra questi due domini, con la loro istituzionalizzazione, al di qua delle loro diverse declinazioni storiche, morali, giuridiche, etc.

Il secondo livello sul quale la filosofia mostra la sua efficacia riguarda dunque la produzione della differenza tra pubblico e privato. Tale differenza risiede nel desiderio, ossia nei modi della tensione e del rinvio che animano e distanziano il pubblico dal privato. Al pubblico pertiene infatti il disinteressato desiderio di verità; al privato pertiene l'interessatissimo desiderio di sopraffazione, di appropriazione, di godimento: tutti desideri pericolosamente asociali e impolitici, forieri di ingiustizia, a meno che non siano amministrati ed educati dalla filosofia, la quale ha infatti in questo il suo compito pedagogico e politico fondamentale. In tal senso il desiderio di verità si nutre della contemplazione disinteressata del bene comune, ma si realizza come esercizio di governo del desiderio privato. Questa è infatti la condizione

perché il desiderio di verità *di alcuni* possa garantire il bene *di tutti*: e di tutti deve essere il bene, visto che esso è il culmine del luogo pubblico, ossia appunto della verità di tutti. Solo che questo secondo livello, abbiamo detto, si presenta mascherato. O meglio, si presenta nascondendo nel retroscena o nello scantinato qualcosa che nel dire platonico (nel dire del e dal luogo pubblico in cui il nostro stesso domandare filosofico è iscritto) resta celato. Il nascondimento accade proprio là dove si afferma come ovvia la differenza tra desiderio interessato e desiderio disinteressato, differenza senza la quale non avrebbe senso la distinzione tra pubblico e privato né, di conseguenza, la filosofia in quanto garante di quella distinzione. Cerco di chiarire, richiamando ciò che ne *La virtù politica* viene progressivamente messo in luce.

Per poterlo dominare politicamente e pedagogicamente, la filosofia deve vedere l'invisibile potere del desiderio privato (invisibile appunto perché relegato nello scantinato della visione pubblica sopra-sensibile). Quel desiderio di appropriazione che, incarnandosi nella vita dei corpi, si realizza come sensuale ricerca di possesso dei corpi stessi, un possesso teso a dominarne la segreta forza generativa: potenza della vita che conserva se stessa, che si riproduce e che si appropria a sé medesima transitando e scongiurando la morte. La impoliticità del desiderio privato risiederebbe proprio in questo: nella lotta contro la morte per la conquista di quella che (in una rosa di sensi molteplici) Sini chiama "vita eterna". Il compito della filosofia è di rendere politico (o di garantire pubblicamente) quel medesimo desiderio.

Con estrema semplificazione potremmo dire così: per esercitare pubblicamente il potere del proprio desiderio di verità, la filosofia deve relegare nel privato il potere del desiderio di autoconservazione. Autoconservazione che non è da intendersi in senso semplicemente biologico, ma eminentemente e irriducibilmente simbolico. In ciò risiede infatti la differenza dell'umano: nel sapere della morte, che è il sapere antropologico per antonomasia. Una volta acquisito, esso destina il vivente umano a una incolmabile distanza dalla vita di cui è parte e che lo consuma. L'incolmabilità della distanza assegna pertanto l'umano all'incolmabile desiderio di ciò che è perduto per sempre, ossia il possesso della nuda vita ignara di sé e di morte.

In questo circolo vertiginoso si aggira il vortice del desiderio di possesso dei corpi. In essi vige la potenza della generazione sessuata la quale, appropriata nel nome del padre, sancisce per via simbolica la conservazione della vita al di là della morte. Il privato dominio dei corpi è dunque in primo luogo espressione del desiderio di dominare la morte. Ed è questo desiderio segreto, questo sapere comune (e, in tal senso, sapere pubblico per eccellenza), che la filosofia deve vedere se vuole aderire al proprio desiderio di verità e realizzarlo nella dimensione del per tutti, ossia nella dimensione politica.

È chiaro che ci troviamo qui alle soglie di un pensiero che sprofonda negli abissi dell'indicibile, un amniotico fluttuare in cui il desiderio, la potenza, la produttività della filosofia quasi si dimenticano di sé. Eppure proprio qui emerge, in tutta la sua ambiguità, il senso del gesto che istituisce la verità pubblica e assegna la filosofia al suo destino storico. Non solo, infatti, la filosofia, in quanto visione della verità per tutti e di tutti, rivela di essere ancestrale visione di quella verità primaria

che è il sapere della morte. Ancor più a fondo, essa mostra, dietro la maschera del desiderio di verità, il medesimo desiderio di dominio che surrettiziamente ha relegato nel privato: il desiderio cioè di conservare la vita dominando la morte. Se essa, dicevamo sopra, si dovrà esercitare come pubblico dominio dei desideri privati e se tali desideri hanno la comune matrice del desiderio di vita eterna, allora il desiderio della filosofia è infine desiderio di dominio della morte. La filosofia non è altro che un esercizio di morte: questa frase, che sempre ci ha turbati ed emozionati, rivela qui forse una sfumatura inedita.

Pareva dunque che la filosofia, in quanto luogo del pubblico sapere, fosse trascendimento dei desideri privati; ma qual trascendimento si rivela ora apparente. Trasvalutazione dei desideri, non loro trascendimento. E, poiché è il desiderio a sancire il valore, il luogo pubblico della filosofia (la filosofia *tout court*) non è altro che il luogo della trasvalutazione dei valori (o *del* valore). Essa si compie nel modo del trasferimento: dal desiderio di dominare la morte privata dominando i corpi individuali, al desiderio di dominare la morte pubblicamente dominando il corpo della comunità. Dalla generazione sessuata della vita, alla generazione asessuata della verità: la prima relegata nell'oscuro della copulazione dei corpi; la seconda assegnata all'occulta copulazione del concetto. Oscuro e occulto sono così il primo prodotto, speculare e necessario, del luogo pubblico della filosofia¹.

Per operare questa trasvalutazione era però necessario istituire la differenza tra la vita del corpo privato e quella del corpo pubblico. Il corpo privato è corpo proprio e perciò è appropriabile. Suo correlato è la famiglia, luogo della proprietà e della appropriazione; luogo privato nel quale si perpetua il dominio della generazione come appartenenza; luogo di ogni oscenità. Il corpo pubblico è lo stato; esso è di tutti, non conosce proprietà ed è perciò inappropriabile. Suo correlato è il mondo della verità per tutti, il luogo dei significati universali e del bene comune; luogo occulto della visione soprasensibile. I funzionari di quel luogo, evidentemente, avranno corpi a loro volta trasvalutati, corpi filosofici cioè pubblici e perciò scevri di ogni proprietà. Solo a questa condizione essi potranno dominare il desiderio: dominandolo anzitutto in se stessi. Il gran teatro della filosofia e della politica può così avere inizio. Il luogo pubblico della filosofia, sul cui destino oggi ci interroghiamo, è così delineato e in suo nome si svolgerà quella lunga avventura del sapere e del potere, che con l'illuminismo ha assunto la misura della ragione universale (congrua all'istanza delle sue origini) e che oggi esplose in tutte le sue contraddizioni (coerenti con le sue antiche maschere).

La maschera più spessa è forse quella che doveva coprire la matrice del desiderio di dominio, cioè quel sapere della morte che, come in un grandioso esorcismo, era stato trasfigurato nel sapere della verità pubblica. Ma se impariamo a fissare lo sguardo nello sguardo bianco della maschera, allora vediamo che nel corpo pubblico pubblicamente generato dalla filosofia (che è sapere pubblico) si ritrovano "in grande" i segni dei desideri dei corpi più piccoli: non la giustizia scritta in caratteri più grandi, ma il desiderio scritto in caratteri più grandi. Il corpo pubblico riproduce infatti, con la matrice del medesimo desiderare, i

¹ Ho cercato di chiarire il senso di questi due lati della anatomia della verità pubblica nel mio *Far danzare l'anatomia. Itinerari del corpo simbolico in Antonin Artaud* (Jaca Book, Milano 2007).

medesimi segni della sua impossibile soddisfazione. Infatti il principio di appartenenza familistico, relegato nel privato, è però anche trasfuso nel corpo pubblico: i cittadini sono fratelli perché nati dalla stessa terra, in nome della stessa verità e nella luce dello stesso bene comune; in loro si perpetua la verità del concetto, in un concepimento fuori dai corpi che i corpi governa, garantendo loro permanenza oltre la morte, nella forma traslata della permanenza della verità e della giustizia pubbliche.

Quelli che ho qui richiamato sono solo colpi di sonda, ma forse lo scenario che essi delineano può portare qualche lume alla nostra interrogazione di partenza. Che ne è del luogo pubblico della filosofia o, meglio, della filosofia *in quanto* luogo pubblico? Una volta smascherata nel suo desiderio di dominio della vita attraverso il dominio della morte, nella sua esigenza di differenziazione e di correlazione tra pubblico e privato, quale senso le resta ancora frequentabile? In fondo la domanda potrebbe anche formularsi così: quale filosofia, dopo Nietzsche?

La risposta di Sini risuona da anni, per chi si è formato ai modi del suo gesto filosofico, come una provocazione: lo smascheramento del desiderio della filosofia da parte della filosofia stessa (volontà di verità che si scopre volontà di potenza, direbbe Nietzsche) è al tempo stesso il compimento di quel desiderio. Ed è anche – dice Sini – l’annuncio di un destino e di un compito, quello della autobiografia genealogica come consapevole autotrascrizione della vita che si fa nei segni di cui è fatta. Esattamente qui, a mio avviso, si collocano la nostra domanda e il nostro vero problema. Essi non riguardano i nuovi spazi possibili per l’esercizio del puro pensiero: per questo – ci viene sornionamente risposto – basta rifugiarsi in qualche angolo di mondo e ritagliarsi un po’ di privato silenzio. La domanda riguarda invece il come di quella autobiografia genealogica, la forma del suo esercitarsi e il desiderio di cui essa è espressione. È ancora il medesimo desiderio che animò la filosofia nel suo progetto politico? Ma è proprio quel progetto che, evidentemente, si sta mostrando fallimentare. Se però altro è il desiderio che riecheggia in un filosofare che non si voti al dominio della vita attraverso il dominio della morte, che non si voti cioè a compiersi nei modi che la “virtù politica”, in ogni sua razionale espressione, ha fin qui assunto, chiameremo ancora filosofia quel fare? Forse il tramonto delle istituzioni pedagogiche tradizionali (per dire in breve: dalla famiglia all’università) sono davvero l’annuncio di una aurora inattesa e, per noi, ancora inimmaginabile. In essi si intravede qualcosa che ha davvero il senso del compimento, ma un compimento che può liberare la filosofia dall’ambiguità delle sue origini, liberandola così da se stessa. Se si chiamerà ancora filosofia ciò che saremo chiamati a fare, non sta a noi deciderlo. Lo decideranno le cose, finalmente spogliate dalla maschera della permanenza, della appartenenza, della proprietà.

È qui in gioco una vera ed epocale trasfigurazione del desiderio e in questo risiede forse, nel tempo del compimento, una possibilità nuova nella filosofia e nel suo luogo pubblico. Voglio dire che, se il suo gesto inaugurale consistette nella trasfigurazione dell’autoconservazione individuale nella vita eterna del corpo comunitario, allora il fallimento del dominio sulla vita mediante il dominio della morte (il fallimento cioè del progetto di una politica dell’universale) rivela una inattesa coerenza con le sue premesse. Si trattava di trascendere il privato (dopo averlo

istituito); si trattava di tradurre il desiderio dei corpi individuali nel desiderio di corpi più grandi; si trattava di lavorare a quella che Nietzsche chiamò la “grande politica”; si trattava di attingere la vita dal lato della sua eternità, travalicando la morte. Ma non è forse proprio questo che ci sta accadendo? Semplicemente ora cominciamo ad avvederci di cosa ciò davvero comporti, al di là della dose di superstizione appropriativa (terra, famiglia, fratellanza) che era stata inoculata vanamente nel corpo più grande, ai bordi del luogo pubblico della filosofia. È quella dose di superstizione che la autobiografia genealogica può estirpare, ultimando il lavoro chirurgico del desiderio di verità e spingendolo al di là della sua breve storia pubblica e privata (solo qualche migliaio di anni).

La superstizione riguarda l'illusoria traduzione della vita nella permanenza delle sue forme o dei suoi nomi; riguarda una concezione della eternità come proprietà e della comunità come struttura familiare. Questo modo di intendere è superstizioso perché assegna la vita alla morte; perché, dopo averli forzatamente distinti, finisce col tradurre il pubblico in una forma più estesa del privato, ossia della paura di morire in quanto corpi individuati. Al di là di pubblico e privato circola il desiderio della loro reciproca costituzione come modi della conservazione della vita al di là della morte. Ma ciò che ora si vede, che solo ora si può iniziare a vedere, è che non c'è vita nella conservazione; che il corpo più grande, quel grande corpo fatto della materia di ciò che in comune tutti fanno alla luce di ciò che tutti sanno (il morire, appunto), è vivente solo perché attraversa la morte, accogliendola e facendosene fertilizzare, non perché la scongiura in vagheggiamenti di familistica appartenenza o di simbolica conservazione. La filosofia è un esercizio di morte: l'altro lato di questa verità risiede nella sua capacità (se ne sarà capace) di esporre impudicamente la *fertilità* della assenza di eredità e di proprietà. Questo è forse il senso della autobiografia genealogica di cui Sini parla. Cosicché le forme del passato e le loro metamorfosi storiche non sono qualcosa che vada conservato nel tempo. L'autobiografia non è memoria e conservazione del passato, ma cura del presente. E questo anzitutto per la semplice ragione che il passato non c'è. Lo creiamo noi, anzi, lo crea il futuro che non siamo e che non saremo.

Questo pensiero crudele alleggerisce il passo e dispone a una ulteriore trasvalutazione del desiderio. Abbiamo desiderato dominare la vita attraverso il dominio della morte; ora si può iniziare forse a “desiderare più vero”, a declinare il desiderio di dominio della vita nel desiderio della sua trasformazione al di là di pubblico e privato, senza eredità e senza paura di morire, senza superstizioni e senza garanzie. Farlo significa cominciare a lavorare per produrre finalmente forme di improprietà. Anche se questo dovesse significare dismettere ogni figura di appartenenza a sé, alla propria tradizione, ai propri spazi istituzionali, ai propri linguaggi, alla oscenità della eredità familiare. Come proletari senza prole.