

CONDIZIONI MATERIALI ED EFFETTI CONCRETI DEL PENSIERO

Enrico Redaelli

Vorrei provare a riflettere sul problema del «luogo pubblico della filosofia» entrando in dialogo con i diversi contributi qui pubblicati sul tema. Prendo dunque le mosse dall'articolo di Florinda Cambria che scalza da subito la questione pubblico/privato riconducendo tale partizione al progetto originario della filosofia: desiderio di verità come volontà di dominio della morte attraverso il dominio della vita pubblica (del corpo della comunità e della sua potenza generativa). Progetto smascherato dalla filosofia *oggi* e perciò impraticabile in quegli stessi termini. Sicché il problema si sposta e cade proprio sulla filosofia *oggi*, sull'esercizio della filosofia come autobiografia genealogica: «La domanda – cito dall'articolo di Cambria – riguarda il come di quella autobiografia genealogica, la forma del suo esercitarsi e il desiderio di cui essa è espressa in forma e il *desiderio*. Vorrei soffermarmi su questi due aspetti: la *forma* e il *desiderio* della filosofia *oggi* – quella filosofia che ha smascherato se stessa e la propria volontà di potenza, la filosofia che si vuol frequentare *oggi* e di cui ci si chiede, come ci stiamo chiedendo in questi nostri diversi contributi, quale luogo la possa ospitare, quale «luogo pubblico» (se ancora ve n'è uno e se ancora è pubblico) sia adeguato alla sua forma. In breve, a quali condizioni possa essere efficacemente esercitata. Il problema del «luogo» – sono perfettamente d'accordo con Cambria – è un problema di *efficacia*: è il problema di come essere efficaci nell'esercitare quest'*altra* forma di filosofia, la “filosofia *oggi*”, diversa dalla “filosofia *di ieri*” (se mi si concede questa superficiale, ma funzionale, ~~distinzione~~ *forma*, *efficacia* sono dunque i tre nodi sui quali mi concentrerò per mettere a fuoco la questione del «luogo» (luogo di esercizio del pensiero così come è praticabile oggi).

Cominciamo dal desiderio.

Morire a se stessi

Quale desiderio anima la filosofia *oggi* – quella filosofia che ha ricondotto se stessa alla propria volontà di dominio e ha perciò compiuto un passo indietro rispetto alla logica dell'appropriazione e del nome (o dell'appropriazione attraverso il nome)? Quale desiderio anima *noi*, qui e ora – dove il «qui» e l'«ora» indicano le coordinate di un pensiero che non *vuole* e – prima ancora – non *può* più incarnare il progetto originario della filosofia? Non *vuole* e non *può*. Non *può*, perché il pensiero *oggi* coglie la superstizione di quel progetto (dominare la vita attraverso il dominio della morte, tradurre la vita nella permanenza delle sue forme). E perciò non *vuole*. Ma, si potrebbe chiedere, che altro vuole? Che desiderio è, insomma, quello che anima un'autobiografia genealogica?

Mi soffermerei anzitutto sul fatto che, come non manca di far notare Florinda Cambria, *ancora di desiderio si tratta*. Certo, è un desiderio

trasformato, divenuto *altro* rispetto all'originario progetto della filosofia (della filosofia *di ieri*). Divenuto altro, sotto la spinta dei suoi fallimenti storici (fallimento di una comunità ideale, sia essa quella vagheggiata da Platone nella *Repubblica*, o quella annunciata da Marx), i quali fallimenti non sono che figure del suo inevitabile e già iscritto fallimento costitutivo. Costitutivo per le ragioni efficacemente richiamate da Cambria: quel progetto (quello *di ieri*) voleva sconfiggere la morte tenendo ferma la vita, fissando la vita una volta per tutte e finendo proprio così per consegnarla alla morte, alla fissità propria del cadavere.

Dunque, se dovessimo dire cosa desidera la filosofia *oggi*, quale desiderio ancora l'attraversa, potremmo dire: *morire a se stessi*.

Se il progetto originario della filosofia era sconfiggere la morte, consegnando (paradossalmente) la vita alla morte, il progetto – il desiderio – della filosofia *oggi* è assegnarsi la morte, consegnando la morte alla vita. Morire a se stessi per rinascere in altra forma, per lasciare che la vita assuma altre forme, per lasciarla libera di transitare attraverso le forme. Detto altrimenti: liberare il senso dai nomi o dai significati entro cui, inevitabilmente, lo si cattura. *Liberare il transito*, dice Carlo Sini nelle (attraverso le) sue *Figure dell'enciclopedia filosofica*. Ciò cui mira l'esercizio genealogico o decostruttivo non sono infatti le figure che la genealogia o la decostruzione inevitabilmente dipingono lungo i propri percorsi, non sono le oggettivazioni che il loro sguardo sembra, a una prima lettura, intenzionare. Ciò a cui il discorso genealogico o decostruttivo mira è semmai il vuoto che esso genera, mettendo infine in questione se stesso, senza lasciare nulla a cui appigliarsi. *Esperienza* del vuoto in cui precipita ogni figura dipinta, ogni oggettivazione, ogni significato. Ogni tentativo di *fissazione* e *appropriazione* del senso. Chi fa esperienza di questo vuoto, dell'abisso (*Abgrund*) che si apre entro l'esercizio della pratica filosofica, compie un passo indietro (*Schritt zurück*) rispetto a se stesso. E, in questo senso, muore a se stesso. Per rinascere in altra forma, cioè, sostanzialmente, libero dalle «forme», dalla necessità di catturare e fissare la vita entro definizioni e possessioni (libertà che invero richiede di essere continuamente esercitata e posta in pratica, ripetendo il gesto, il passo indietro, altrimenti perdendola “a ogni piè sospeso”). *Liberare il transito* dai significati non significa rinunciare a essi, ma usarli e, dopo averli usati, lasciarli morire, avendo cura di seppellirli, affinché il senso non muoia con loro, in loro. Inumare i propri morti – ha suggerito una volta Florinda Cambria – per concimare il terreno da cui possa sorgere nuova vita. I *propri* morti: non solo quelli altrui.

Apro qui una parentesi necessariamente sintetica ed ellittica. Molta filosofia vicina a *oggi* (la chiamerei proprio così: la «filosofia vicina a oggi») muove in questa direzione, salvo fuggire di fronte ai propri morti. Con le sue genealogie, Foucault ha scavato tombe in cui seppellire i morti *altrui*, i significati *altrui* (una certa idea del potere, una certa idea del soggetto, una certa idea della follia, ecc.: significati già moribondi, quando Foucault li ha incontrati dando loro degna sepoltura). Dimenticandosi, però, di seppellire i propri. I propri significati, o «attrezzi» come lui stesso li chiamava: quelli con cui ha scavato le sue genealogie (le tombe degli altri). *Dimenticandosene* in due sensi. Da una parte, se li è lasciati alle spalle per passare ad altro (degli attrezzi utilizzati

spalle per passare ad altro (degli attrezzi utilizzati nell'*Archeologia del sapere* – «funzione enunciativa», «formazioni discorsive», «regole di formazione», «episteme», «archivio», ecc. – non v'è quasi più traccia nelle opere successive; infatti servivano unicamente a seppellire i morti, i morti *altrui*, non certo a erigere cattedrali). Dall'altra, una volta usati, li ha abbandonati sul campo, senza inumarli, permettendo così che continuassero ad aggirarsi come zombie tra i cultori della materia (sicché, come nota Alessandro Fontana, abbiamo oggi centri di studio, cattedre universitarie, istituti di ricerca, società e associazioni interamente dedicati alla parola di Foucault: musei dei suoi attrezzi, mausolei eretti ai suoi significati. Cattedrali, appunto). È il rischio a cui va incontro ogni «esercizio decostruttivo di tesi» che non sia anche «virtuosamente autodecostruttivo delle proprie tesi» (sto usando le parole di Federico Leoni, tratte dal suo articolo pubblicato qui). Foucault ha scavato tombe (e lo ha fatto per seppellire i morti, per *liberare il transito*), si è poi disfatto dei propri attrezzi ma non si è preoccupato di inumarli. È sempre fuggito davanti ai propri morti, cioè alla propria morte: ha sempre tentato di *sfuggire a se stesso* (celebre la sua «sfuggenza»: «No, no, non sono dove mi cercate, ma qui da dove vi guardo ridendo»¹) più che di *morire a se stesso*. Non ha mai voluto *esibire* la propria morte (quella filosofica, come anche quella biologica della cui prossimità era consapevole in malattia, tenuta nascosta fino all'ultimo). Sull'importanza di questa *esibizione* – celebrazione pubblica della *propria* morte o dei *propri* morti – tornerò in seguito in relazione agli *effetti* («effetti pedagogici») che essa comporta. Basti per ora aver sottolineato la differenza tra la filosofia «vicina a *oggi*» e la «filosofia *oggi*»: entrambe sanno di non poter più salvare la vita dalla morte tenendola ferma (affidandola ai significati, e perciò alla morte); entrambe intendono seppellire i morti (i significati) per lasciare che la vita (il senso) transiti attraverso di essi; ma la prima seppellisce i morti altrui, la seconda anche i propri (impedendo che il senso, liberato dai significati altrui, resti catturato nei propri). Differenza sottile ma di non poco conto. Chiusa parentesi.

Dunque, morire a se stessi significa anzitutto inumare le proprie oggettivazioni, seppellire i propri prodotti, disinnescare i propri dispositivi. Ricondurre *der Gedanke* a *das Denken* (per usare i termini heideggeriani richiamati da Federico Leoni nel suo articolo), riportare i significati (a partire dai *propri* significati) al loro evento e, perciò, sotto terra (nel *chasma*), da dove possa germogliare altra vita. Fare questa operazione su di sé e farlo pubblicamente: celebrare il proprio funerale. Questo il *desiderio* della filosofia *oggi*. Desiderio che trova un ostacolo nell'attuale *conformazione del pubblico*, in un duplice senso: nel modo in cui è costruito oggi il luogo pubblico (si faccia mente «locale»: in quali luoghi è davvero possibile celebrare pubblicamente il proprio funerale?) e nel modo in cui è stato formato, educato, il pubblico (i lettori e gli ascoltatori della parola filosofica: come evitare che chi si è formato entro la logica dell'appropriazione si appropri delle parole della filosofia facendone cattedrali, laddove la filosofia vuole soltanto esibirsi in un esercizio di

¹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (1969), tr. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1998, p. 24.

disappropriazione?). Ma di questi problemi, poi. Prima di pensare ai luoghi pubblici, è meglio far pulizia in casa propria. Sollevare il tappeto per vedere cosa c'è sotto. Intendo: sollevare il sospetto su questo desiderio, desiderio di *morire a se stessi*.

Un desiderio sospetto...

Il desiderio della filosofia *oggi*, abbiamo detto, è di assegnarsi la morte, rovesciando perciò il progetto originario della filosofia che intendeva invece dominarla. Il fatto che vi sia un rovesciamento non può non destare la nostra attenzione. La parola «rovesciamento» genera – dopo Heidegger – immediatamente sospetti. Ogni rovesciamento prende infatti le mosse da ciò che intende rovesciare (è nota la lettura heideggeriana di Nietzsche: il suo rovesciamento del platonismo è insieme la sua forza e il suo limite). Ogni rovesciamento resta nel cerchio di luce che pur porta a compimento. Sicché, è inevitabile: il desiderio della filosofia *oggi* – la volontà di morire a se stessi – prende le mosse dal desiderio della filosofia *di ieri*. Ne è, in tutti i sensi, il *compimento*, inteso come destino destinato (*Geschick*) e distorsione (*Verwindung*). Infatti ne riprende i termini: vita e morte. Ma li rovescia: assegnarsi la morte, consegnando così la morte alla vita (anziché assegnarsi un'illusoria vita eterna, consegnando così la vita alla morte). Quindi?

Quindi è ancora desiderio di *vita eterna*, ma nella consapevolezza che la vita eterna non si domina, non si cattura, non si fissa. Nella consapevolezza che la vita eterna è *transito* (transito attraverso la morte). Di qui il desiderio di liberare il transito, di tenerlo libero (morendo a se stessi, seppellendo i propri morti). Si badi: è ancora un desiderio di vita eterna. Vita eterna non più ridotta a oggetto, ma transitata (o da transitare) attraverso la morte. La formula dice infatti: “morire a se stessi *per* rinascere in altra forma, *per* lasciare che la vita assuma altre forme”. Si muore a se stessi *per* la vita eterna.

Ma la vita eterna è un effetto retroflesso della voce (sto alludendo alla riflessione di Sini nell'*Enciclopedia filosofica*). La vita eterna è un effetto del taglio (*Ur-teil*) con cui la voce separa l'uomo (mortale) dall'animale/dio (immortale) co-istituendoli per opposizione. Detto altrimenti: è la parola (la *vox significativa*) che genera la morte (i mortali) e, come effetto retroflesso, la vita eterna. Che l'animale viva nella vita eterna (quella vita eterna che l'uomo anela), lo dice appunto la parola (umana). L'animale, di per sé, non ne *sa* niente. Quindi?

Quindi il desiderio della “filosofia *oggi*” (questo desiderio di vita eterna pur nella consapevolezza del transito, questa volontà di “morire a se stessi”) è ancora un desiderio iscritto nella superstizione umana generata dalla voce (o nella superstizione della voce che ha generato l'umano). Con «superstizione» intendo dire: l'oggetto del desiderio (del desiderio della “filosofia *oggi*”, del desiderio che *ci* attraversa oggi, che ancora ci tiene in signoria), quell'oggetto del desiderio che è *ancora* la vita eterna, è una proiezione della voce, un effetto del sapere (di quel sapere che è costitutivo dell'uomo: sapere della morte, che si assegna la morte e

stitutivo dell'uomo: sapere della morte, che si assegna la morte e proprio perciò desidera la vita eterna).

Quindi: la filosofia *oggi* è ancora iscritta nel cerchio magico della vita e della morte, è ancora una filosofia «umana». Gli animali non conoscono la vita e la morte (non le *sanno*), perciò non abbisognano di alcuna filosofia (non hanno bisogno di alcuna «formazione», come osserva Sini nell'*Enciclopedia*): né della filosofia *di ieri* né di quella *di oggi*.

Si potrebbe anche dire la cosa in altro modo: il desiderio della filosofia *oggi* è ancora desiderio dell'Evento (altro modo per dire *vita eterna*). Essa non intende più appropriarsi dell'Evento, riducendolo a oggetto (come faceva la filosofia *di ieri* – direbbe Heidegger un po' sbrigativamente riassumendo tutta la filosofia *di ieri* nella categoria della «metafisica»). Essa non intende più appropriarsi dell'Evento, ma rifluire in esso, consegnandosi ad esso (e perciò alla propria morte individuata), transitandolo. E però – va subito osservato – l'Evento è un effetto retroflesso della voce, dei significati (come più volte osserva Agamben). Esso è ritagliato per opposizione ai significati (così come la vita eterna è un effetto retroflesso del sapere della morte): è un prodotto della pratica filosofica, interno alla pratica filosofica e non esterno ad essa. Infatti è la filosofia, e solo la filosofia, a parlare di Evento. La nozione di Evento è certamente *performativa* (non indica un oggetto), certamente ha “solo” la funzione di indicare il limite della pratica filosofica (affinché essa, imbattendosi in tale limite, seppellisca i propri significati e liberi il transito), ma questa «funzione» è ancora interna a tale pratica (alle sue esigenze, al suo *desiderio* appunto).

È la voce a far baluginare la vita eterna e il desiderio della vita eterna, così come è la voce filosofica a far baluginare l'Evento e il desiderio di rifluire in esso (di farvi rifluire i propri significati). Gira e rigira, questo desiderio circola sempre entro la voce, è sempre un effetto della parola e si aggira perciò dietro tutte le nostre parole (comprese queste che sto dicendo ora).

Con queste ultime considerazioni s'intende, evidentemente, circoscrivere il desiderio (il desiderio che ci attraversa *oggi*, il “morire a se stessi”), guardarlo con sospetto, dubitare della sua innocenza, smascherarlo. Già nella sua formulazione, esso suona sin troppo altruistico e generoso: “morire a se stessi perché la vita possa rinascere in altra forma”. È bene allora non fidarsi troppo. Ma proprio qui il gioco degli smascheramenti (e auto-smascheramenti) si impalla, va in cortocircuito e non può che bloccarsi.

Apparentemente, il gioco dello smascheramento del desiderio può proseguire all'infinito (chiedendosi qual è il desiderio che anima questa volontà di smascherare e poi, ancora, qual è il desiderio che anima quest'ultima domanda e così via, procedendo per «passi indietro», assegnandosi ogni volta la morte). Invero, non è così. A un certo punto il gioco ha un termine. E non perché il domandare “finito” non riesca a star dietro alla possibilità di retrocessione “infinita”. Non per motivi empirici (a un certo punto s'è fatta sera e bisogna mettere il pensiero a riposo, a un certo punto il libro o l'articolo devono terminare, a un certo punto la vita finisce mentre il domandare retrocedente-smascherante potrebbe continuare per sempre). No, il termine arriva molto prima:

trebbe continuare per sempre). No, il termine arriva molto prima: quando ci si accorge che la volontà di smascherare questo desiderio non può essere smascherata. Intendo: non può essere smascherata senza *ripeterla*. Senza ripeterne il gesto. Senza essere attraversati – ancora – dalla volontà di smascherare (e di smascherarsi: di “morire a se stessi”). Ripetendola – riproponendola – proprio quando la si vorrebbe mettere nel sacco. Il tentativo di portare la domanda “al cubo” (domanda che chiede di sé e vede se stessa in atto) a un ulteriore elevamento di potenza, la fa immediatamente ricascare nella domanda “al cubo”².

Mi soffermerò, nel prossimo paragrafo, su questo punto, su questo cortocircuito del desiderio (desiderio di smascheramento che vuole infine smascherare se stesso) soltanto per un motivo. Per mostrare che questo desiderio (il desiderio della filosofia *oggi*, il “morire a se stessi”) può essere circoscritto ma non valicato. Quindi non può che essere accettato per quello che è, non può che essere assunto e portato fino in fondo. E quindi, se lo dobbiamo portare fino in fondo, dobbiamo chiederci a quali condizioni esso possa essere efficacemente portato fino in fondo, quali condizioni materiali vanno lavorate per costruire il luogo (pubblico o meno, lo vedremo poi) entro cui esso può efficacemente compiersi.

Un desiderio umano soltanto umano

Abbiamo detto: la volontà di “morire a se stessi”, il desiderio della filosofia oggi, è ancora un desiderio «umano». Perché è ancora, a suo modo, un desiderio di vita eterna (seppur declinata come transito e perciò perseguita consegnandosi alla morte, morendo a se stessi). Ma non un desiderio *troppo* umano, semmai *soltanto* umano.

Non *troppo* umano: come se si potesse superare questa condizione (superamento implicitamente suggerito dall'espressione nietzschiana «umano troppo umano»: una condizione, un'illusione, una superstizione da oltrepassare). Come se si potesse andare oltre il cerchio magico dell'umano entro cui siamo sorti, oltre gli effetti della voce entro cui siamo iscritti in quanto umani, oltre il sapere della morte (l'unico modo

² Un chiarimento sulla domanda “al cubo” (di cui Sini parla in *Filosofia teoretica*, p. 138). Provo così a esemplificare. La semplice domanda (ad esempio «qual è l'origine dell'universo?») dà luogo a una risposta empirica. La domanda al quadrato (ad esempio: «Perché domando come domando quando mi chiedo l'origine dell'universo?») può dare luogo a una risposta ancora empirica (ad esempio, una risposta genealogica: «Domando come domando perché mi sono formato entro l'abito del *theorein*, che presuppone la “mente logica”, che presuppone l'abito alfabetico, ecc.»). La domanda al cubo è la domanda al quadrato che incontra se stessa mentre è in atto, che si coglie nella sua paradossalità, cade nell'abisso e fa esperienza del vuoto. “Muore a se stessa”. Essa non dà più luogo a risposte empiriche, bensì a un *ethos* (alla ripetizione del gesto: portare la domanda al quadrato e poi al cubo). Il tentativo di elevare la domanda al cubo alla quarta potenza (chiedendo conto di tale *ethos*) ricade nello stesso abito etico che vorrebbe mettere in questione (proprio nel metterlo in questione ne sta nuovamente ripetendo il gesto).

di andare oltre questo cerchio sarebbe stato quello di non esserci mai entrati, restando animali – di non saperne nulla, cioè di non *sapere*).

Non *troppo* umano, dunque. Direi invece *soltanto* umano, a indicare il limite di questo desiderio (che non è puro, non è innocente, è già iscritto nella voce, è un prodotto della voce, è relativo alla condizione umana) ma anche la sua invalicabilità (invalicabilità per noi umani, che non possiamo tornare animali, non possiamo liberarci di questa condizione e, dunque, di questo desiderio). *Soltanto* umano vuol dire: *unicamente* umano (relativo) e *semplicemente* «umano» (comprensibile, accettabile, da prendere per quello che è).

La “filosofia *oggi*” si è formata sulle ceneri della distruzione compiuta da Nietzsche, si è formata nel sospetto: sospettando del desiderio, finanche del proprio desiderio. Ma alla fine non può non riconoscere che alle spalle di ogni sospetto c’è sempre il desiderio (il che significa: hai voglia a sospettare, il desiderio ti ha già preceduto). Ed è sempre desiderio di vita eterna (tanto nella forma della «volontà di potenza» quanto nella forma del «morire a se stessi», sebbene le due forme siano assai diverse e con effetti differenti).

In questo senso l’intera distruzione nietzschiana era ancora (e non poteva non essere) animata dal desiderio di vita eterna. Nietzsche alla fine se n’è ben accorto. Vale a dire: si è accorto del paradosso irrisolvibile entro cui si dibatteva, volendo smascherare la propria volontà di smascheramento. Volendo redimersi dalla volontà di redimere (compiere un passo indietro rispetto al desiderio di compiere un passo indietro). Vale la pena guardare a fondo questo paradosso, perché riguarda anche la filosofia *oggi*.

Mi rifaccio alla lettura di Nietzsche e Dostoevskij proposta da Vitiello³. Zarathustra, come il Kirillov dei *Demoni*, vuole farla finita con la redenzione. Entrambi negano la redenzione perché, prima ancora, negano che vi sia una Scissione, quella Scissione che cristianesimo e platonismo presuppongono: una distanza da colmare, una frattura da ricomporre, un male da sanare. Per il nichilismo compiuto – di cui Zarathustra e Kirillov incarnano la massima espressione – *tutto è bene* (un “bene” che precede la distinzione bene/male perché precede ogni separatezza e distinzione). Non vi sono comandamenti a cui obbedire o preghiere da esaudire, perché tutto è bene così com’è. Comandamenti e preghiere presuppongono la Scissione: scissione tra presente e futuro, tra il mondo com’è e il mondo come *dovrebbe essere*, tra la Gerusalemme terrena e la Gerusalemme celeste. L’ultimo comandamento – quello di Zarathustra, «divieni ciò che sei!» – è perciò ancora un comandamento ma volutamente paradossale, perché non prescrive nulla se non già ciò che si è. Altrettanto paradossale l’ultima preghiera, quella di Kirillov: «io prego perché il ragno, che si arrampica sul muro, si arrampica sul muro». Non: «si *arrampichi*» (ottativo: desiderio che qualcosa si realizzi in futuro), bensì «si *arrampica*» (indicativo presente). Vale a dire: prego, rendo grazie, di ciò che *è* (presente), perché *tutto è bene*. Non una preghiera rivolta al futuro, ma una preghiera «al presente», *coincidente col* presente. Se davvero

³ Vitiello sviluppa tale lettura in quattro differenti saggi: *Filosofia teoretica, Cristianesimo senza redenzione, Cristianesimo e nichilismo, Topologia del moderno*.

tutto è bene, non vi è niente da cambiare, realizzare o redimere (non c'è Scissione tra ciò che è e ciò che *dovrebbe essere*, tra ciò che è e ciò che *voglio che sia*). Non vi è nulla da *desiderare* che già non sia.

Ma, come osserva acutamente Vitiello, i conti non tornano. Né a Kirillov, né a Zarathustra.

Vediamo Kirillov. Nei *Demoni* egli progetta lucidamente di suicidarsi. Perché *tutto è bene*. Il suo gesto non vuol essere negazione della vita. Egli è consapevole che anche la *negazione* della vita è *parte* della vita: non si esce dal circolo, non c'è un punto esterno dal quale giudicarla. Il suo suicidio vuole invece essere un “rendere grazie” alla vita, talmente estremo e radicale, talmente consapevole che tutto è vita e «va bene così» – *tutto è bene* – che include, in questo tutto, anche il suicidio. *Anche* suicidarsi è *parte* della vita e non c'è niente di male nel fatto che sia *parte* della vita, che sia solo *una* prospettiva, una tra le tante, proprio perché non vi è alcuna intenzione di uscire dal circolo, di giudicare la vita «da fuori». Nichilismo compiuto: senza più rancori, senza bisogno di redimere, senza scissioni da sanare. Nel gesto di Kirillov non c'è volontà di negare o redimere la vita, perché non c'è «volontà di...»: non c'è desiderio, non c'è ottativo. Non c'è più distanza (tra ciò che è e ciò che *dovrebbe essere*), non c'è mai stata. Tutto è già da sempre conciliato. Il gesto di Kirillov è l'estrema e più profonda dimostrazione che *tutto è bene*.

Ma è o *vuole* essere? Qui s'incunea la lama di Vitiello. Per Kirillov tutto è bene, ma solo per lui: «Lui, e lui solo, per ora può dire che tutto è bene – anche che uno muoia di fame, o violenti una bambina. Anche che uno spacchi la testa per via della bambina o non la spacchi – anche questo è bene. Tutto, e il contrario di tutto»⁴. Solo per lui. Infatti, gli uomini, sostiene Kirillov, sono felici benché non lo sappiano. Gli altri non sanno che tutto è bene. E Kirillov, col suo suicidio, intende dimostrarlo. *Bisogna* dimostrarlo perché anche gli altri lo sappiano. Suona, in questo «bisogna» ancora un «si deve»: c'è in Kirillov un *voler* dimostrare, ancora una «volontà di...», un *desiderio*. Che è di troppo o che è già troppo: se tutto è bene – nel senso più radicale – allora va bene così (non c'è “da dimostrare”, non vi è nulla da compiere o da portare a compimento). Il gesto dimostrativo di Kirillov, la sua *volontà* dimostrativa, implica un rinvio al futuro (un compito, una missione, un “da fare” che non è ancora compiuto): non è questo un ricascare nella teleologia, nell'escatologia, nella logica cristiana o metafisica?

Dunque, tutto è bene o non piuttosto *sarà* bene (una volta che Kirillov si sarà suicidato)? Se è necessario il suicidio, il gesto, la dimostrazione, allora c'è una separazione, c'è già una Scissione. Una Scissione che si verrà a suturare, a colmare, quando Kirillov avrà compiuto il proprio gesto dimostrativo. Gesto che sutura, che riconcilia: non è questa proprio la logica della redenzione?

Allora non è vero – come vorrebbe il nichilismo compiuto – che non vi è Scissione, che non vi è separatezza, che tutto è già da sempre conciliato, che tutto è bene. La Scissione c'è, eccome, e attraversa Kirillov per intero: lo attraversa, lo smuove, lo muove verso, là dove

⁴ V. Vitiello, *Topologia del moderno*, p. 172.

tende la sua «volontà di...», il suo *desiderio*. Attraversa Kirillov come chiunque altro (gli unici già pacificati e da sempre conciliati sono gli animali che pascolano beatamente nei prati, quelli di cui parlano Leopardi e Nietzsche: loro non hanno «volontà di...», non hanno *desiderio*).

Lo stesso si può dire per Nietzsche: anche Zarathustra dice già troppo, vuole troppo. Anche Zarathustra è attraversato da Scissione, da «volontà di...». Altrimenti perché scaldarsi tanto? Perché parlare? Perché Zarathustra parla? Potrebbe starsene zitto, come suggerisce Wittgenstein. Ma anche Wittgenstein ha già *fatto* troppo: per arrivare al silenzio, al «di ciò di cui non si può parlare si deve tacere», ha dovuto scrivere un libro intero (un libro intero per dire che bisogna stare in silenzio! La stessa frase, la *necessità* di quella frase è indicativa: c'è bisogno di *dirlo*, che si deve tacere. Cos'è questa necessità, questo bisogno, questa volontà di dire, che già dice troppo quando dovrebbe invece tacere? No, i conti non tornano in tasca neanche a Wittgenstein).

Bene, Nietzsche si è accorto di tutto ciò, si è scontrato con questo ostacolo quando ha voluto redimersi anche dalla volontà di redimere. Redimere dal redimere è ancora un redimere. Oppure: redimere dal desiderio è ancora un desiderio. Di questo desiderio puoi sospettarne quanto vuoi, ma non esci dal circolo: hai voglia a sospettare (appunto, hai *voglia*), il desiderio (la *voglia*) ti ha già preceduto.

E questo desiderio è, potremmo dire, sempre desiderio di vita eterna. Desiderio generato dalla Scissione (*Ur-teil*) della voce (della parola, del sapere della morte). Proprio nel mostrare (nel *voler* mostrare) che non v'è Scissione, Nietzsche mostra di essere *nella* Scissione. La filosofia *oltreumana* che egli ha voluto prospettare è ancora una filosofia «umana» (umana *soltanto* umana).

Finché vi è parola (finché vi è la voce e, perciò, l'umano) vi è Scissione (*Ur-teil*) e finché vi è Scissione, vi è desiderio. Ci siamo dentro tutti, compresa la filosofia *oggi* (e quella *di domani*, se ancora si chiamerà filosofia, se ancora ve ne sarà una).

Dunque, il desiderio della filosofia *oggi* non è puro, non è innocente. È ancora desiderio di vita eterna. Potremmo dire: tensione verso l'Evento, anziché verso il significato, ma pur sempre «tensione-verso» (desiderio di morire a se stessi perché tutto possa ricominciare in altra forma). Circoscrivere questo desiderio non comporta però il valicarlo. Il rinvio infinito del sospetto (che sospetta di se stesso e poi ancora di questo sospettare, ecc.) a un certo punto si ferma, richiede un taglio, una de-cisione.

È il destino del soggetto formatosi nella filosofia *oggi*, nell'esercizio del «passo indietro» o del disincanto. Volendo essere fino in fondo *soggetto di* e non *soggetto a* egli intende mettere in questione il proprio *ethos*, giungendo a sospettare anche del disincanto, vedendolo come un incanto («incanto del disincanto») *al* quale è soggetto (*al* quale è stato infatti formato come soggetto). Ma non può procedere oltre – disincantandosi dall'«incanto del disincanto» – senza esser già (o ancora) *soggetto a* quella volontà di disincanto che sempre lo anima e continuamente lo attraversa⁵. A un certo punto non può che rassegnarsi

traversa⁵. A un certo punto non può che rassegnarsi al suo destinato destino, cioè portarlo a compimento.

Così Rocco Ronchi dipinge l'evento traumatico accaduto alla filosofia *oggi* (o «vicina a oggi», la filosofia degli ultimi quarant'anni): «Lo sguardo filosofico ha incrociato specularmente se stesso: si è guardato guardare e ha dovuto prendere delle decisioni»⁶. Il gioco di sguardi riflessi (guardarsi guardare vedendosi guardato), lo smascheramento dello smascheramento, non si protrae *ad libitum*: a un certo punto è necessario prendere delle decisioni. A un certo punto è necessario dire *sì* a questo desiderio che attraversa la filosofia oggi. Dire *sì* al “morire a se stessi” (pur nella consapevolezza che è un desiderio umano *soltanto* umano). Volerlo fino in fondo e, quindi, creare le condizioni perché esso possa compiersi fino in fondo.

L'efficacia pedagogica

Desiderio, forma, efficacia della filosofia oggi: di questi tre aspetti, su cui ho detto di volermi soffermare, ho sinora toccato soltanto il primo. Se mi sono dilungato sul desiderio, è perché la *forma* e l'*efficacia* della filosofia oggi sono strettamente intrecciati al suo *desiderio* e da questo dettati. La *forma*, dunque.

Non si muore a se stessi “per se stessi”. Nel desiderio della filosofia *oggi* – desiderio di morire a se stessi – persiste una vocazione pedagogica. Come nel gesto di Kirillov: il personaggio dei *Demoni* non si suicida “per se stesso” ma per *mostrare* il proprio suicidio, per *esibire* il proprio gesto agli altri. Così anche nel morire a se stessi.

Se vi è, come vi è, una vocazione pedagogica, essa non è più quella che animava il progetto originario della filosofia, progetto arcontico e universalistico che intendeva *dire cosa fare* e come farlo (per tutti e una volta per tutte).

Vi è, ma in un'altra *forma*. Vi è, persiste – ed è bene riconoscerla e accettarla, questa vocazione, vale a dire riconoscere e accettare il proprio desiderio, quello della filosofia *oggi*, piuttosto che fingere che non vi sia. *Riconoscerlo*: sapere che la filosofia *oggi* non è innocente, che è anch'essa attraversata da un desiderio (seppur diverso), che è anch'esso un desiderio di pedagogia (seppur diversa). *Accettarlo*: perché non si può smascherare il desiderio di smascheramento (“non si può” vuol dire: “si può” eccome, ma mettendolo di nuovo all'opera, essendo ancora mossi da quel desiderio). Quindi: accettare il proprio desiderio pedagogico e metterlo all'opera.

È bene, insomma, riconoscere e accettare che la filosofia oggi non soltanto vuole “morire a se stessa” ma vuole anche *insegnare* a “morire a se stessi”. Insegnarlo nell'unica *forma* in cui può farlo, cioè in

⁵ Sto riassumendo in poche righe il problema che mi ponevo alla fine del libro *Il nodo dei nodi*, nel paragrafo intitolato appunto «L'incanto del disincanto».

⁶ R. Ronchi, *Filosofia teoretica*, in R. Ronchi, a cura di, *Filosofia teoretica. Un'introduzione*, Utet, Torino 2009, p. 13.

modo *performativo*: morendo a se stessa ed esibendosi in questo esercizio⁷. Come osserva Florinda Cambria, se la filosofia oggi parlasse ancora da una posizione arcontica «il suo parlare e il suo criticare perderebbero di fondamento e si ridurrebbero a prediche senza efficacia». Ma, prima ancora di perdere efficacia sul piano della pubblica opinione, perderebbe la *propria specifica efficacia*: quella di creare il vuoto in cui far rifluire i significati. Sicché, non ti dico che “bisogna morire a se stessi” (forma universale, volontà di potenza mascherata: ti dico io cosa devi fare e intanto sono il primo a non farlo). Non te lo *dico*, semplicemente lo *faccio*. E facendolo, te lo *mostro*. E mostrandotelo, te lo *offro*. Ti offro il mio “morire a me stesso” come possibile esercizio che, se vuoi, potrai ripetere e declinare da par tuo. «Occasione», dice Carlo Sini (mi correggo: non «dice», ma «fa», Carlo Sini).

Come scrive Rossella Fabbrichesi (nel suo articolo pubblicato qui), «da filosofia non si può comunicare *ad* altri, dottrinalmente, ma nasce nella compartecipazione di una vita vissuta in comune *con* altri». Nei termini sin qui utilizzati, direi: la filosofia non è oggetto di un *dire*, ma di un'*esperienza*. Esperienza dell'abisso o del vuoto, tanto più efficace (nel formare al proprio *ethos* e perciò alla ripetizione del gesto, alla riproposizione dell'abisso) quanto più il discorso filosofico riesce a far spazio al vuoto facendovi rifluire i *propri* significati.

E proprio in ciò che l'occasione offre, in ciò che è offerto, sta la differenza tra la «filosofia vicina a *oggi*» e la «filosofia *oggi*». Un conto, infatti, è l'occasione che offre/esibisce i propri «attrezzi» (costruisco scatole di attrezzi – diceva Foucault – che altri useranno da par loro). Altro è l'occasione che offre/esibisce il proprio morire a se stessi. Che offre/esibisce, cioè, *come seppellire i propri attrezzi* – come *disappropriarsene* dopo averli usati. Di nuovo, la differenza è sottile ma di non poco conto. Vale la pena tornarvi sopra con qualche cenno meno ellittico.

Nel primo caso si offrono gli attrezzi per seppellire i morti (i significati) e liberare il transito. Queste sono le genealogie di Foucault, attrezzi che egli metteva a disposizione perché altri potessero seppellire i morti e liberare il transito (in questo senso già Foucault è performativo: non dice cosa bisogna fare, lo *fa*. E facendolo, lo *mostra*). Ma – come già detto in precedenza – questi morti sono sempre *di qualcun altro*. Foucault insegna a seppellire i morti (i significati, gli attrezzi) *di qualcun altro*. Non insegna a seppellire i *propri*. Con il rischio che il transito, appena liberato, nuovamente si occluda. C'è infatti sempre qualche «cultore della materia» (addetto al culto degli attrezzi materiali) pronto a prendere gli attrezzi foucaultiani e farne degli idoli contro le stesse intenzioni di Foucault (il quale, come già detto, li *abbandonava*: «se li lasciava alle spalle», ma anche «li lasciava in giro»). Idoli in cui il senso è nuovamente catturato, in cui la

⁷ Si prenda la decostruzione di Derrida (quale esempio di esercizio filosofico che non mira al significato – all'appropriazione attraverso il nome – ma al riconfluire dei significati nell'Evento o *différance*): «L'atto decostruttivo va inteso nella sua performatività gestuale. Come tale va osservato non tanto per quello che dice, ma per quello che fa» (M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004, p. 152).

vita è nuovamente assegnata agli scafandri del significato nella speranza illusoria di tenerla ferma – mummificandola.

Nel secondo caso, invece, si muore a se stessi per mostrare come morire a se stessi. Nei termini di Florinda Cambria: si *espone* «impudicamente la fertilità dell'assenza di eredità e di proprietà» per mostrare *come disappropriarsi* di eredità e proprietà (come seppellire i *propri* morti, i *propri* oggetti). Ai «cultori» della materia non resta in mano nulla attorno a cui costruire il culto. Resta solo il nulla, il vuoto appunto. Gli oggetti sono infatti già stati inumati da colui che li ha prodotti, assieme a colui che li ha prodotti. Resta, in ultima analisi, soltanto il gesto performativo, l'esibizione del proprio morire a se stessi (avendo seppellito i propri attrezzi).

Proprio qui – nel seppellire i propri morti, altro modo per dire “morire a se stessi” – consiste l'*efficacia* della filosofia *oggi*. Questa efficacia è strettamente intrecciata alla sua pedagogia, alla sua *offerta* (offerta formativa). La filosofia *oggi* è efficace (nel liberare il transito) proprio *per* i suoi effetti pedagogici: perché non si limita a liberare (momentaneamente) il transito (come fa un qualunque genealogista/decostruzionista) ma mostra anche come tenerlo libero (come evitare di occluderlo nuovamente).

Per questo il desiderio pedagogico – il desiderio che anima la filosofia *oggi* – non va sottovalutato: essa si realizza unicamente nella sua istanza «formativa». Il morire a se stessi è *index sui*: non ha altro prodotto che l'insegnare a morire a se stessi⁸. Proprio in questo insegnamento, cioè attraverso la ripetizione del suo gesto – proprio in questa «formazione» che forma alla ripetizione del gesto – è garantita la libertà del transito: se il gesto non viene ripetuto, il transito è di nuovo occluso.

Se non si legge decostruttivamente la decostruzione di Derrida, se non si ripete il suo gesto su di lui (sulle sue opere, sui suoi attrezzi), il transito che egli ha (momentaneamente) liberato è di nuovo occluso. Perciò è bene che, chi libera il transito, lo liberi anzitutto dai propri attrezzi e *insegni* a liberarlo dai *propri* attrezzi (se a Derrida sia riuscita

⁸ Alla domanda del Discepolo se l'esercizio etico della scrittura (il “morire a se stessi”) è fine a se stesso o se vi sarebbe anche uno «scopo» che, per così dire, lo motiva e lo abita, Sini risponde: «questo esercizio dovrebbe produrre di per sé l'abito filosofico, cioè *un filosofo*. Il che, si potrebbe dire, è tutto. Già Nietzsche osservò una volta ironicamente e provocatoriamente: quel che mi importa è la sopravvivenza della *mia* specie. Che altro infatti dovrebbe importarci? La filosofia è interamente un esercizio pedagogico e, in questo senso, un peculiare agire “politico”. La sua “teoria” è unicamente una seduzione dello sguardo e una “postura” dell'anima, cioè del suo essere-nel-mondo e avere un mondo. [...] Produrre un altro simile a me: ecco il fine della esibizione di sé da parte del filosofo; questo è l'unico vero scopo delle sue parole e delle sue scritture» (C. Sini, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, Jaca Book, p. 215). Passaggio in cui si potrebbe leggere, tra le righe, il desiderio di vita eterna che anima la figura del filosofo: una vita eterna garantita non più attraverso la ripetizione dei significati (la forma della Verità da tener ferma nei secoli dei secoli), ma attraverso la ripetizione dell'*ethos* (produrre un altro simile a sé, simile nel *gesto* anziché nella *parola*).

bene anche quest'ultima operazione, credo dipenda molto da come lo si legge⁹).

Dunque, la filosofia oggi *vuole* insegnare il proprio abito, *vuole* che il suo gesto sia ripetuto, *vuole* che si diffonda, *vuole* che esso si contami con altre pratiche di sapere. Questo volere, questo desiderio, non è più «volontà di potenza» perché non mette capo a significati (non mira al dominio della vita attraverso il dominio della morte). Non mira alla produzione di teorie, leggi universali, rappresentazioni del mondo (in cui fissare la vita), seppure l'esercizio passi anche, certo, attraverso di esse. In questo senso non è un *dire* ma un *fare*, un esercizio performativo.

Ma in quali luoghi è possibile esplicitare tale esercizio? In quali luoghi è possibile celebrare pubblicamente il proprio funerale, il proprio «morire a se stessi»?

Qui veniamo al problema della *conformazione del pubblico* (nei due sensi già osservati).

Le condizioni materiali

Morire a se stessi è un esercizio «inoperoso» (nel senso in cui lo intende Agamben, quando si riferisce a «un operare che, in ogni atto, realizzi il proprio *shabbat* e in ogni opera sia in grado di esporre la propria inoperosità e la propria potenza»¹⁰). Esso non lascia sul campo alcuna «opera» (significato, nome, oggettivazione), ma soltanto il proprio gesto. Efficace ma inoperoso (o efficace quanto più è inoperoso). Tale esercizio va perciò in contro-tendenza rispetto a un mondo sempre più «operoso», sempre più volto sì a un'efficacia ma di altro genere: un'efficacia produttiva che lascia sempre meno spazio (meno luoghi) ad attività «inoperose».

Supponiamo che il filosofo (il «filosofo oggi», il filosofo che vuole morire a se stesso) sia invitato a parlare in una trasmissione televisiva. Se egli si limitasse a rispondere alle domande che gli vengono rivolte, dando luogo a significati, già verrebbe meno al proprio esercizio. Già sarebbe piegato alla logica «operosa» che esige informazioni, nozioni, teorie, rappresentazioni e magari qualche «consiglio di vita». Che esige, cioè, la produzione di «opere», di «contenuti».

Se invece il filosofo volesse esibirsi nel proprio esercizio, dovrebbe mettere anzitutto in questione i presupposti delle domande che gli vengono rivolte, poi mostrare il «taglio» su cui è implicitamente costruita la trasmissione, poi esibire la già-decisa (e per lo più standardizzata) angolatura da cui le telecamere riprendono le immagini, poi decostruire la già-decisa (e per lo più inavvertita) ripartizione funzionale degli spazi, ecc. Metterebbe insomma a soqquadro l'intero studio televisivo. Infine, dovrebbe «morire a se stesso», cancellare il

⁹ «Ciò che in ultimo il discorso di Derrida chiede è di non prestare più attenzione solo a ciò che nel discorso stesso è detto, ma di concentrarsi su ciò che, *allo stesso tempo*, viene scrivendosi» (M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura*, cit., p. 152).

¹⁰ G. Agamben, *L'opera dell'uomo*, in *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 376.

proprio racconto esplicativo e le figure cui ha dato luogo (seppellire i propri attrezzi) per esibirlo unicamente come «occasione etica».

Glielo si lascerebbe fare? No. Per la semplice ragione che tale «luogo» (la trasmissione televisiva) è costruito per obiettivi di altro genere (da quelli di una formazione «etica» o «filosofica»). È cioè una pratica finalizzata alla produzione di oggetti e, in particolare, dei propri oggetti (l'«informazione», l'«intrattenimento» o, più concretamente, il denaro, ottenuto dalla vendita degli spazi pubblicitari e necessario per la sussistenza del prodotto e di chi vi lavora). Detto altrimenti, perché tale luogo «pubblico» è un luogo «privato», nel senso kantiano-foucaultiano richiamato da Federico Leoni nel suo articolo: finalizzato cioè a un uso «privato» della ragione.

Il problema non riguarda il singolo filosofo.

Si tratterebbe di portare quel luogo, quella “macchina operosa”, volta alla produzione dei propri oggetti e scopi, a sospendere il proprio operare irreflesso. Si tratterebbe di disinnescare il dispositivo, mostrando com'è fatto, come produce ciò che produce, vale a dire: a quali scopi risponde e a partire da quali istanze e da quali presupposti genera le proprie oggettivazioni (immagini e discorsi). In breve, si tratterebbe di fare, di quel «luogo», un'autobiografia genealogica (per la quale non c'è bisogno di scrivere un libro, “basterebbe” riprendere e mostrare le riunioni di redazione in cui si decidono taglio, scaletta e argomenti della trasmissione, esibendo «come si fa ciò che si fa»). Operazione che richiede, prima che strumenti e mezzi, soggetti formati in tale esercizio. Che richiede perciò, anzitutto, la ripetizione del suo gesto.

«Per agire nel mondo, occorre morire a se stessi» scriveva Vang Gogh in una lettera al fratello Theo. Invertirei la formula: *per morire a se stessi, occorre agire nel mondo.*