AVVERTENZA:
LA PRESENTE TRADUZIONE, IN FORMA DI DISPENSA, È OFFERTA AGLI STUDENTI DI FILOSOFIA E DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE DELL'UNIVERSITA' DI ROMA «TOR VERGATA» AD ESCLUSIVO USO DIDATTICO, PER I CORSI DI *STORIA DELLA FILOSOFIA* A.A. 2018-2019 (PROF. P. QUINTILI).
QUESTO MATERIALE È DUNQUE COPERTO DA DIRITTO D'AUTORE © E NON VA DIFFUSO FUORI DEL CONTESTO UNIVERSITARIO.

* * *

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Perché filosofare?

Quattro conferenze rivolte agli studenti di Propedeutica alla Sorbona (ottobre-novembre 1964)

Trad. it. di P. Quintili

1

Perché desiderare?

Sapete che è abitudine dei filosofi inaugurare le loro lezioni con l'esame della domanda: *che cos'è la filosofia*? Tutti gli anni, in tutte le istituzioni in cui è insegnata e stabilita, coloro che s'occupano di filosofia si domandano: ma dov'è, qual è?

Freud classifica tra gli atti mancati il fatto di «non riuscire a mettere le mani su un oggetto che si era pure sistemato da qualche parte». La lezione inaugurale dei filosofi che si ripete, assomiglia a un atto mancato. La filosofia manca a se stessa, è disturbata, andiamo alla sua ricerca a partire da zero. Non smettiamo di dimenticarla, di dimenticare il suo posto. Appare e scompare; si occulta. Un atto mancato è anche l'occultamento di un oggetto o di una situazione per la coscienza, un'interruzione nella trama della vita quotidiana, una discontinuità.

Nel domandarci non «che cos'è la filosofia» ma «*perché* filosofare», mettiamo l'accento sulla discontinuità della filosofia con se stessa, sulla possibilità, per la filosofia, di essere assente. Per la maggior parte delle persone, per la maggior parte di voi, la filosofia è assente dalle loro preoccupazioni, dai loro studi, dalla loro vita. E per il filosofo stesso, se essa ha sempre bisogno di essere richiamata, ristabilita, è perché scompare nel profondo, gli scappa tra le dita, s'immerge. Allora, perché filosofare piuttosto che *non* filosofare? L'avverbio interrogativo *perché* designa almeno con la parola *per*, da cui è formato, una quantità di sfumature di complemento o di attributo; ma queste sfumature vanno a finire tutte in un unico

buco, quello scavato dal valore interrogativo dell'avverbio. Questo attribuisce alla cosa in discussione una posizione sorprendente: essa potrebbe non essere quello che è, o non essere *tout court*. «Perché» porta in se l'annientamento di ciò che mette in questione. In tale situazione sono ammesse, insieme, la presenza reale della cosa domandata (prendiamo la filosofia come un fatto, una realtà) e la sua possibile assenza, c'è insieme la vita e la morte della filosofia, la si ha o non la si ha.

Pertanto, il segreto dell'esistenza della filosofia è forse giustamente in questa situazione contraddittoria, contrastata. Per meglio comprendere quest'eventuale relazione tra l'atto del filosofare e la struttura di presenza-assenza, è utile esaminare, anche se rapidamente, che cos'è il *desiderio*. Infatti, nella filosofia, c'è un *philein*, un amare, un essere innamorati, un desiderare.

Vorrei indicarvi solo due temi, a proposito del desiderio:

1 – abbiamo preso l'abitudine, e la filosofia stessa l'ha presa – nella misura in cui accetta un certo modo di porre i problemi –, di esaminare un problema come quello del desiderio dal punto di vista del soggetto e dell'oggetto, della dualità tra ciò che desidera e ciò che è desiderato; cosicché il problema del desiderio diviene presto quello di sapere se è il desiderabile che suscita il desiderio o, al contrario, il desiderio che crea il desiderato, se siamo innamorati di una donna perché è amabile, o se essa è amabile perché ne siamo innamorati. Dobbiamo capire che questo modo di porre la domanda dipende dalla categoria della causalità (il desiderabile sarebbe causa del desiderio o l'inverso), appartiene ad una visione dualistica delle cose (da una parte c'è il soggetto, dall'altra l'oggetto, ciascuno dotato delle sue rispettive proprietà), e perciò tale modo impedisce di avvicinarsi seriamente al

problema. Il desiderio non mette in relazione una causa e un effetto, quali che siano; ma è il movimento di qualcosa che va verso l'altro, come verso ciò che manca a se stesso. Questo vuol dire che l'*altro* (l'oggetto, se si vuole, ma allora è proprio l'oggetto apparentemente desiderato che lo è davvero?) è presente a ciò che desidera, e vi è presente sotto la forma dell'assenza. Ciò che desidera ha quello che gli manca, senza il quale non desidererebbe, e insieme non lo ha, non lo conosce, altrimenti non lo desidererebbe più. Se si riprendono i concetti del soggetto e dell'oggetto, il movimento del desiderio fa dunque apparire il preteso oggetto come qualcosa che c'è già, nel desiderio, senza tuttavia esservi «in carne ed ossa», e il preteso soggetto come qualcosa d'indefinito, d'incompiuto, che ha bisogno dell'altro per determinarsi, per completarsi, ed è determinato dall'altro, dall'assenza. Quindi, da una parte e dall'altra, c'è la stessa struttura contraddittoria ma simmetrica: nel «soggetto», l'assenza del desiderato, la sua mancanza, al centro della sua stessa presenza, il non-essere nell'essere che desidera; e nell'«oggetto» una presenza, la presenza al desiderante (il ricordo, la speranza) *su un fondo d'assenza*, perché l'oggetto è là, c'è come desiderato, in certo modo come posseduto.

2– Da ciò deriva il nostro secondo tema. L'essenziale del desiderio risiede in questa struttura che combina la presenza e l'assenza. La combinazione non è accidentale: è proprio perché il presente è assente a se stesso, ovvero l'assente presente, che c'è desiderio. Il desiderio è veramente provocato, istituito dall'assenza della presenza, o l'inverso; qualcosa che c'è, è là, non c'è e *vuole* esserci, vuole coincidere con se stesso, realizzarsi; e il desiderio è soltanto questa forza che tiene insieme, senza confonderle, la presenza e l'assenza.

Socrate racconta nel *Simposio* che una sacerdotessa di Mantinea, Diotima, gli ha così descritto la nascita dell'amore, *Eros*:

«È piuttosto lungo – disse – a raccontare. Tuttavia te lo dirò. Dunque, quando nacque Afrodite, gli dèi tenevano banchetto, e tra gli altri c'era anche il figlio di *Metis*, *Poros*. E dopo che ebbero cenato, giunse *Penia* per mendicare, poiché il cibo era stato sontuoso, e stava alla porta. *Poros* intanto, ubriaco di nettare, il vino infatti non c'era ancora, era entrato nel giardino di Zeus e, appesantito dall'ebbrezza, dormiva. *Penia* allora, proponendosi, per la propria povertà, di avere un figlio da *Poros*, si distende accanto a lui e concepisce *Eros*. Per tale ragione, del resto, *Eros* risulta seguace di Afrodite e dedito al suo servizio: egli infatti è stato generato durante la festa per la nascita di lei, e al tempo stesso è, per natura, amante della bellezza e di Afrodite, che è bella» [*Simposio* 203 b-c, trad. it. G. Colli].

La condizione, la sorte di Eros ha origine, evidentemente, se si crede a Diotima, dalla sua eredità:

«In quanto è figlio di *Poros* e di *Penia*, dunque, ad *Eros* è toccata una siffatta sorte. Anzitutto, è sempre povero, e ben lungi dall'essere morbido e bello, come crede il volgo; piuttosto è ruvido e irsuto e scalzo e senza asilo, si sdraia sempre per terra, senza coperte, dorme a cielo scoperto davanti alle porte e sulle strade, e possiede la natura della madre, sempre dimorando assieme all'indigenza. Secondo la natura del padre, d'altro canto, ordisce complotti contro le cose belle e le cose buone: invero, è coraggioso e si getta a precipizio ed è veemente, è un mirabile cacciatore, intreccia sempre delle astuzie, è desideroso di saggezza ed insieme ricco di risorse, passa tutta la vita ad amare la

sapienza, è un terribile mago, e stregone, e sofista. E la sua natura non è né di un immortale né di un mortale: in una stessa giornata, piuttosto, ora è in fiore e vive, quando trova una strada, ora invece muore, ma ritorna di nuovo alla vita grazie alla natura del padre; ciò che si è procurato, peraltro, a poco a poco scorre sempre via, cosicché *Eros* non è mai né sprovvisto né ricco, e d'altro canto sta in mezzo fra la sapienza e l'ignoranza...» [*Simposio* 203, c-e].

Il racconto di Diotima, il mito della nascita di Eros, è certamente di una grandissima fecondità. Possiamo quantomeno rilevarvi questo:

– in primo luogo, il tema secondo il quale Eros è generato il giorno stesso in cui Afrodite, la Bellezza, il suo oggetto insomma, viene al mondo: c'è una specie di conoscenza del desiderio e del desiderabile;

– Poi, quest'idea che la natura di Eros è duplice: non è dio, non è uomo, partecipa del divino per suo padre, che era al tavolo degli dei ed è stato preso (preso dalla bevanda), dall'ubriacatura divina del nettare, è mortale per sua madre, che mendica, che non basta a se stessa. È dunque vita e morte. E Platone insiste sull'alternanza della vita e della morte nella vita di Eros. È come la fenice: «Se muore una sera, il Mattino vede la sua rinascita» (Apollinaire, «Canzone del male amato», *Alcools*, 18). Ci si può anche spingere un po' più in là: in quanto il desiderio è indigente, occorre che sia ingegnoso, mentre le sue trovate finiscono sempre per fallire. Questo significa che Eros rimane sottomesso alla legge della Morte, della Penuria, ha bisogno, senza tregua, di scappare, di reinventare la sua vita, giustamente perché porta in sé la morte.

– Infine, il desiderio è uomo e donna insieme e, al tempo stesso, vita e morte. Ciò vuol dire che nel testo di Platone, la coppia contrastata vita-morte è, almeno in una certa misura, identificata con la coppia

contrastata maschio-femmina. Il padre di Eros simboleggia ciò che nel desiderio avvicina l'amore al suo oggetto, la loro unione, mentre sua madre, l'indigenza, incarna ciò che li tiene a distanza. In questo testo, l'attrazione è virile, e la repulsione è femminile. Non possiamo, ora, approfondire questo punto, ma dobbiamo almeno ricordarci che Eros ha quanto si vuole sesso maschile, tuttavia è in realtà uomo e donna.

In un intervento alla Società francese di Psicanalisi (maggio 1956, *La Psicanalisi*, 2, 139 *sg*.) Serge Leclaire, discepolo di Jacques Lacan, caratterizzava il sintomo dell'isteria con l'interrogativo non formulato: «Sono uomo o donna?», mentre, secondo lui, il sintomo della nevrosi ossessiva consisterebbe nella domanda: «Sono morto o vivo?».

Ritroviamo così nell'interpretazione moderna della nevrosi la stessa e duplice ambiguità che Diotima scruta nell'Eros, quella della vita, quella del sesso. La malattia agisce come un rilevatore su questa incertezza: il malato non arriva a classificarsi qui o là, a ordinarsi nella vita o nella morte, nella virilità o nella femminilità. E la rivelazione che ci adduce la malattia, non solo ci fornisce la prova dell'attualità di Platone, non manifesta soltanto fino a che punto la ricerca freudiana fa eco ai problemi centrali della filosofia: ci fa comprendere che il *si e no*, la coppia contrastata, come dice Leclaire, coppia i cui poli si distanziano nella nevrosi, regge la nostra vita (e non solo la nostra vita amorosa), che anche quando siamo sul luogo delle cose, di noi stessi, degli altri, del tempo e della parola, il loro rovescio non smette di esserci presente: «Ogni relazione con la presenza si realizza su un fondo d'assenza» (Lacan). Così il desiderio, che per essenza contiene quest'opposizione nella sua congiunzione, è il nostro Padrone (*Maître*).

È ancora necessario domandarci che cosa si deve intendere per *desiderio*, e di che cosa parliamo quando parliamo di esso?

Avete già capito che qui dobbiamo ancora sbarazzarci di quell'idea corrente, ricevuta, che c'è una sfera dell'Eros, della sessualità, a parte rispetto alle altre; che abbiamo una vita affettiva coi suoi problemi specifici, una vita economica coi suoi, una vita intellettuale dedicata a questioni speculative, ecc. Quest'idea non viene fuori certamente dal nulla, e proveremo a spiegarla più oltre. Ma se per esempio l'opera di Freud giustamente ha avuto e non smette di avere la risonanza che sapete, non è certamente per aver messo la sessualità ovunque, il che non è più illuminante del mettere ovunque l'economia, come fanno certi marxisti, ma perché essa ha cominciato a mettere in comunicazione la vita sessuale con la vita affettiva, con la vita sociale, con la vita religiosa, nella misura in cui l'ha fatta uscire dal suo ghetto, e con ciò non riducendo le altre attività alla libido, ma approfondendo la struttura dei comportamenti e iniziando a rilevare una simbolica forse comune a tutte.

Per attenerci al nostro tema, che è quello della relazione del desiderio con il contrasto tra l'attrazione e la repulsione, si potrebbe illustrarlo con tanti esempi. Così, rimanendo molto vicini al tema Eros, per cominciare e per toccare i più letterati tra voi, vediamo quello che racconta Proust nell'*Albertine scomparsa*: è il desiderio ma con un indizio particolare, il desiderio al suo crepuscolo, è Eros in quanto figlio di Indigenza, il peso della morte nel desiderio. Qui ciò che Proust descrive e analizza è il parossismo della separazione, la separazione raddoppiata; quella dovuta alla morte di Albertine, cui si aggiunge quella che la gelosia di Marcel alimentava tra lui e la ragazza, quando questa era viva. La morte di Albertine crea una determinazione particolare del desiderio che è il lutto; ma la morte non

sopprime il desiderio, in quanto la gelosia continua ad esercitare il suo sospetto sulla morte stessa. Ora, la gelosia è essa stessa una sorta di messa a morte della donna viva, una messa da parte della sua presenza. Dietro la donna presente, vedo *la stessa donna altra*; anniento la sua presenza e forgio l'immagine di quella che non conosco. L'assenza, che era già quella di Albertine presente, a causa del sospetto di Marcel, si duplica con l'assenza che risulta dalla morte e che è alimentata dalla presenza persistente della giovane…

Ecco, se volete, un'illustrazione immediata e un esempio accessibile del desiderio. Ma è chiaro che tutto il libro, tutta *La Ricerca del Tempo Perduto* s'inscrive nella stessa luce crepuscolare; non è solo una donna che non si riesce a mantenere in carne ed ossa, è anche una società che si sta disfacendo, sono le altre donne che l'età rende irriconoscibili, e anzitutto un tempo che sparpaglia i suoi momenti più che tenerli insieme. Lasciamo il crepuscolo e la lezione che senza dubbio Proust ci vuol dare col suo libro, e teniamo fermo uno di questi temi, quello al quale i più storici tra voi possono essere sensibili, quel tema secondo il quale la storia e la società contengono anch'esse l'alternativa dell'attrazione e della repulsione e rientrano nel campo del desiderio.

Infatti, non è molto arrischiato leggere la storia dell'Occidente almeno come il movimento contraddittorio nel quale la molteplicità delle unità sociali (degli *individui*, o dei *gruppi*, ad esempio delle classi sociali), ricerca e manca la sua riunione con se stessa. Questa storia è segnata, fino ad oggi, dall'alternativa, tanto in seno alla società quanto nelle società tra loro, della dispersione e dell'unificazione, e tale alternativa è omologa, nel profondo, a quella del desiderio. Come Eros ha bisogno di tutta l'ingegnosità che ha ereditato dagli dei, attraverso suo padre, per non cadere nell'indigenza, così anche la civiltà è

minacciata di morte, cioè dall'indigenza dei valori, e la società è minacciata di discontinuità, d'interruzione della comunicazione tra le sue parti, per cui nulla è acquisito ed entrambe hanno sempre bisogno di essere riprese, di essere riunite in questo slancio che, come dice Diotima a proposito del figlio di *Poros*, «va avanti con tutta la sua forza». In quanto socialità e storicità, viviamo anche noi sullo sfondo della morte e apparteniamo, anche noi, al desiderio. Bisogna quindi che sia chiaro che con la parola desiderio intendiamo la relazione che insieme unisce e separa i suoi termini, li fa essere l'uno nell'altro come, al tempo stesso, l'uno fuori dell'altro.

Mi sembra di poter ritornare ora alla filosofia e comprendere meglio come essa è *philein*, amore, mettendo alla prova su di essa i due caratteri che abbiamo fatto emergere a proposito del desiderio.

Alla fine del *Simposio*, Alcibiade ubriaco (e come dice lui stesso: la verità è nel vino) pronuncia l'elogio di Socrate, vicino al quale è andato a coricarsi. In questo ritratto, un frammento merita la nostra attenzione, per noi che cerchiamo di capire *perché filosofare*. È il passaggio in cui Alcibiade racconta la seguente storia: convinto che Socrate è innamorato di lui, dato che il filosofo ricerca assiduamente la compagnia dei bei ragazzi, si decide di offrirgli l'occasione di soccombere; e Socrate, posto dinanzi a tale occasione, gli spiega allora la loro situazione con queste parole: insomma, dice Socrate, tu hai pensato di trovare in me una bellezza ancora più straordinaria della tua, di altro ordine, nascosta, spirituale; e vuoi fare lo scambio, vuoi donarmi la tua bellezza per avere la mia; questo sarebbe un eccellente affare per te, se almeno io fossi realmente detentore di questa bellezza nascosta che tu supponi. Solo che la cosa non è sicura; dobbiamo rifletterci insieme. Alcibiade crede di capire che Socrate accetta l'affare, gli getta sopra un mantello e

s'insinua accanto a lui. Ora, per tutta la notte non succede niente, racconta Alcibiade, niente di più straordinario «che se avessi dormito accanto a mio padre o a un fratello più grande!». E Alcibiade aggiunge: «Il risultato è che non c'era modo per me né di arrabbiarmi e di privarmi della sua frequentazione, né di scoprire per quale via avrei potuto condurlo verso i miei fini […]? Non trovavo una soluzione, ero suo schiavo, come nessuno lo era mai stato di chiunque altro, non facevo che girare attorno a lui come un satellite!» (*Simposio* 219 d-e).

Con questo racconto Alcibiade ci fa il resoconto di un gioco, il gioco del desiderio, e ci rivela con preziosa innocenza la posizione della filosofia in questo gioco. Esaminiamola un po' più da vicino.

Alcibiade crede Socrate innamorato di lui, ma egli stesso desidera ottenere da Socrate «che gli dica tutto quello che sa» (217 a). Alcibiade propone uno scambio: accorderebbe a Socrate i suoi favori, contro i quali Socrate baratterebbe la sua saggezza.

Assalito con questa strategia cosa fa Socrate? Cerca di neutralizzarla e, come vedremo, la sua risposta resta piuttosto ambigua.

Socrate non rifiuta la proposta di Alcibiade, non rifiuta la sua argomentazione. Non è rivolto scherno contro l'ipotesi, necessariamente un po' presuntuosa, che Socrate è innamorato di Alcibiade; non indignazione contro il progetto dello scambio; c'è giusto un velo d'ironia sul «senso degli affari» di Alcibiade.

Quello che fa Socrate è solo mettere in dubbio quest'«affare d'oro» e domandarsi, a voce alta, dov'è l'oro: ecco tutto. Alcibiade vuole scambiare il visibile, la sua bellezza, con l'invisibile, la saggezza di Socrate. Corre un grosso rischio: perché può darsi che non ottenga nulla in cambio dei suoi favori, se non c'è saggezza. Quest'affare d'oro è una scommessa, non

prendere o lasciare, ma al più un pareggio, alla peggio una perdita secca. È rischioso.

Vedete che tutto avviene come se Socrate prendesse in mano le carte di Alcibiade, dopo aver messo giù le sue, e gli mostrasse che non gli permettono di vincere a colpo sicuro, che la situazione non è quella di uno scambio in contanti, ma di uno scambio a credito, in cui il debitore, all'occorrenza Socrate, non è solvibile a colpo sicuro. Socrate ha messo giù il suo gioco, ma giustamente non c'è «alcun gioco». In rapporto alla strategia di Alcibiade, non può accadere più niente, poiché questa strategia si basava sullo scambio della bellezza contro la saggezza e Socrate dichiara di non essere sicuro di poter offrire la contropartita. Ma Alcibiade interpreta questa dichiarazione come una finta ed è per questo che reitera, coi gesti, questa volta, e non più con le parole, la sua prima proposta. Pertanto, non è un amante, quello che incontra sotto le coperte, ma, egli dice, un padre! Socrate rimane dunque nell'aspettativa, e Alcibiade nell'errore.

Vediamo che Alcibiade rimane nell'errore fino al termine del suo racconto, quando interpreta di nuovo l'attitudine di Socrate come una strategia superiore alla sua: voleva conquistare la filosofia, ne è conquistato; dominarla (poiché sarebbe in possesso sia della sua bellezza che della saggezza di Socrate), ora è, alla fine, suo schiavo. Socrate è stato più furbo di lui, lo tiene in pugno. I ruoli che Alcibiade attribuiva a Socrate e a se stesso, all'inizio della partita, sono ora rovesciati: l'amante non è più Socrate, è Alcibiade.

Si può anche dire che presentando la storia in questo modo, in presenza di Socrate, precisamente quando è sdraiato accanto a Socrate, come era già stato il caso della notte di cui Alcibiade racconta, egli non fa che ripetere lo stesso errore che lo aveva spinto a fare la sua proposta iniziale; si spinge un po' più oltre, ma

persistendo nella stessa strategia; fa capire a Socrate che è del tutto vinto, senza difese e, di conseguenza, senza pericolo, e stavolta Socrate non ha veramente più nulla da temere, ha tutto da guadagnare nel fare lo scambio; è come un mercante di tappeti che corre dietro all'acquirente, il quale si ritira davanti alla sua offerta di 50.000 per dirgli: «Tenete, ve lo sacrifico per 55.000».

Ma questo paragone che sorge spontaneo ci obbliga a riflettere: è veramente un errore, uno sbaglio da parte di Alcibiade? O invece con il reiterare la procedura iniziale Alcibiade non smaschera il gioco socratico? Dopo tutto, lo schiavo è il padrone del padrone (Hegel). Ed è questo il gioco, il miglior gioco della passione, che se non può ottenere prendendo, conquista dandosi. Infatti, Alcibiade gioca il suo gioco, e nel suo campo, lo gioca bene. Perché alla fine Socrate è in scacco, non ha potuto far accettare ad Alcibiade la neutralizzazione che gli proponeva.

Che cosa vuole dunque il filosofo? Quando dichiara di non essere sicuro di possedere la saggezza, lo fa solo per attaccare meglio Alcibiade? Socrate è soltanto un seduttore più sofisticato? Un giocatore più sottile, che entra nella logica dell'altro e gli prepara la trappola di una finta debolezza? È quanto crede Alcibiade, ed è ciò che Alcibiade stesso, lo abbiamo appena detto, tenta di fare. È quello che crederanno anche gli Ateniesi, che non vorranno lasciarsi convincere del fatto che Socrate non abbia altro disegno se non quello di interrogarli sulle loro attività, le loro virtù, la loro religione, la loro città, e lo sospetteranno di introdurre sottobanco nuovi dei ad Atene e decideranno per la sua morte.

Socrate sa bene cosa credono gli altri, a cominciare da Alcibiade; ma anche lui non si ritiene un giocatore superiore. Dichiarare, come fa, che è privo di saggezza non è una finta da parte sua. Al contrario, è

l'ipotesi della finta che verifica fino a che punto c'è mancanza di saggezza, poiché presuppone, con la sua ingenua astuzia, che il filosofo sia realmente saggio e che non dica il contrario se non per meglio intrigare (nei due sensi della parola). Pertanto, credere che Socrate abbia della saggezza da scambiare, da rivendere, ecco precisamente la follia per la quale ne ha.

Per Socrate la neutralizzazione della logica di Alcibiade è il solo obiettivo ricercato; perché questa neutralizzazione, se riuscisse, significherebbe che Alcibiade ha compreso che la saggezza non è un oggetto di scambio, non perché è troppo preziosa per trovarvi una contropartita, ma perché non è mai sicura di sé, è sempre persa e sempre da cercare di nuovo, *presenza di un'assenza*, e soprattutto perché la saggezza è essa stessa coscienza dello scambio, scambio cosciente, coscienza che non c'è oggetto, ma solo scambio. Socrate cerca di provocare questa riflessione, sospendendo la logica di Alcibiade, la quale ammette la saggezza come un avere, come una cosa, come una *res*: è la logica reificante di Alcibiade e anche degli Ateniesi.

Ma non può interrompere così il colloquio, ritirasi dalla comunità e dal gioco, perché ha bisogno che questa assenza sia riconosciuta dagli altri. Socrate sa bene che aver ragione solo contro tutti, non è aver ragione, ma avere torto, essere pazzo. Aprendo il proprio vuoto, la propria mancanza di fronte all'offensiva di Alcibiade, Socrate vuole scavare in Alcibiade lo stesso vuoto. Dicendo ai suoi accusatori che tutta la sua saggezza è di sapere che non sa niente, Socrate vuole ancora provocare la riflessione. E mi sembra che qui abbiamo un attestato sufficiente che si tratta certo della logica di Socrate, è il suo gioco nel gioco degli altri: egli accetta di bere la cicuta, perché se avesse disorientato l'avversario solo per meglio tenerlo

in pugno, per dominarlo, non avrebbe accettato di morire. Morendo volontariamente, Socrate dà loro a pensare che, in verità, non aveva niente da perdere, non aveva niente nel suo gioco.

Quello che il filosofo desidera non è che i desideri siano convinti e vinti, ma che siano modificati e riflettuti. Dicendo di sapere di non sapere, mentre gli altri non sanno e credono di sapere e di possedere, morendo per questo, Socrate vuole testimoniare che c'è, nella domanda, nella domanda di Alcibiade ad esempio, più di ciò che essa domanda, e questo "di più" è un "meno", un niente del tutto: la possibilità stessa del desiderio significa, in effetti, la presenza di un'assenza, e forse tutta la saggezza consiste nell'aprire le orecchie a quest'assenza e a starle vicino. Invece di cercare la saggezza, che è cosa folle, Alcibiade farebbe meglio (e anche voi ed io) a cercare perché egli cerca. Filosofare non è desiderare la saggezza, è desiderare il desiderio… Ecco perché il cammino sul quale è avviato Alcibiade, disorientato, non porta da nessuna parte, è un *Holzweg*, come diceva Heidegger, un sentiero interrotto, «la pista che lascia al limitare del bosco la legna che il boscaiolo riporta a casa». Risalite questa pista: vi seminerà nel cuore della foresta.

Ciò non significa che Socrate non era innamorato; ve l'ho detto, non una volta Socrate nega che la bellezza di Alcibiade sia desiderabile. Non raccomanda affatto un disimpegno fuori delle passioni, l'astinenza, l'astrazione, lontano dal suo tempo. Al contrario, c'è amore nella filosofia; è la sua risorsa, il suo espediente. Ma la filosofia è nell'amore come sua Indigenza.

La filosofia non ha un desiderio particolare; non è una speculazione su un tema o in un ambito a parte. La filosofia ha le passioni di tutti, è figlia del suo tempo, come dice Hegel. Ma credo che saremmo più coerenti con quanto è stato mostrato fin qui se dicessimo

anzitutto: il desiderio possiede la filosofia, come possiede chiunque… La filosofia non è quel tale che si sveglia la mattina e dice: «Hanno dimenticato di pensare a Dio, o alla storia, o allo spazio, o all'essere; bisogna che me ne occupi!». Una tale situazione significherebbe che il filosofo è l'inventore dei suoi problemi e se ciò fosse vero, nessuno ci si ritroverebbe, né troverebbe sostanza in quello che egli può dire. Ora, anche se la derivazione tra il discorso filosofico e quello che avviene nel mondo, da secoli, non è immediatamente chiaro, sappiamo tutti che l'ironia socratica, il dialogo platonico, la meditazione cartesiana, la critica kantiana, la dialettica hegeliana, il movimento marxista non hanno smesso di determinare la nostra sorte ed esistono, ripiegati gli uni sugli altri, in spessi strati, sul suolo della nostra cultura presente; sappiamo che ognuna di queste modalità della parola filosofica è stata un momento in cui l'Occidente cercava di dirsi e di comprendersi nel suo discorso. Sappiamo che questa parola su di sé, questa distanza da sé, non è superflua, aggiunta, seconda, in rapporto alla civiltà dell'occidente, ma al contrario ne costituisce il nucleo; e infine sappiamo che quelle filosofie passate non sono abolite, poiché continuiamo ad ascoltarle e a rispondere ad esse.

I filosofi non inventano i loro problemi, non sono pazzi, almeno non nel senso che parlano da soli. Lo sono forse, ma allora non più di chiunque altro, in quest'altro senso del «ciò (*ça*) vuole attraverso loro», coloro che sono posseduti, abitati dal si e no. È il movimento del desiderio che, ancora una volta, tiene insieme ciò che è separato o tiene fuori ciò che va in coppia, è questo il movimento che attraversa la filosofia: nell'aprire ad esso e per aprirsi ad esso si fa filosofia. Ci si può lasciare catturare da questo movimento secondo vie d'accesso molto diverse: si può essere sensibili al fatto che due più due fa quattro, o

che un uomo e una donna formano una coppia, o che una moltitudine di individui formano una società o che una marea d'istanti formano una durata, o che una successione di parole formano un senso, che una serie di comportamenti formano una vita – e che nello stesso tempo nessuno di questi risultati è acquisito, l'unità della coppia o del tempo, della parola o del numero, resta immersa negli elementi che la formano e aggrappata al loro destino. In breve, filosofare può piombarci addosso a partire da qualsiasi cima della rosa dei venti.

Non c'è quindi un desiderio proprio del filosofo. Alain diceva: «Per la filosofia ogni argomento è buono, purché essa sia straniera!» Ma c'è un modo di incontrare il desiderio che è particolare della filosofia. Quella particolarità, ora la conosciamo, per cui con la filosofia il desiderio si sposta, si riflette, si desidera. E allora solleva la questione: perché desiderare? Perché ciò che è due cerca di diventare uno? E perché ciò che è uno ha bisogno dell'altro? Perché l'unità è diffusa nella molteplicità e perché la molteplicità è aggrappata all'unità? Perché l'unità è sempre data nella separazione? Perché non c'è semplicemente l'unità, l'unità immediata, ma sempre la mediazione dell'uno attraverso l'altro? Perché l'opposizione, che insieme separa e unisce, è padrona di tutto?

Quindi la risposta a «Perché filosofare?» è nella questione ineluttabile del «Perché desiderare?» Il desiderio, quale è la filosofia, non è meno incoercibile di qualunque altro desiderio, ma si duplica e si interroga nel suo stesso movimento. Non è da altrove, se non dalla realtà, che la filosofia lancia le sue domande verso le cose; e mi sembra che questa immanenza del filosofare al desiderare si manifesti con l'origine della parola, se prestiamo attenzione alla radice del termine *sophia*: la radice *soph-* è la stessa che la radice del latino *sap-*, *sapere,* e del francese «*savoir*

[sapere]» e «*savourer* [assaporare]». Ciò che è *sophon*, sa assaporare; ora assaporare presuppone tanto la degustazione della cosa quanto la sua messa a distanza; ci si lascia penetrare dalla cosa, ci si amalgama ad essa e nello stesso tempo la si tiene fuori, per poterla dire, giudicare. La si guarda in questo fuori del dentro che è la bocca (la quale è anche il luogo della parola). Filosofare è obbedire pienamente al movimento del desiderio, essere compresi in esso, e nello stesso tempo comprenderlo, senza uscire dal suo corso.

Non è un caso, quindi, che la prima filosofia greca, coloro che curiosamente vengono chiamati i presocratici, un po' come si chiamano precolombiani i Toltechi, gli Aztechi e gli Inca, come se Socrate avesse scoperto il continente filosofico e non ci si fosse accorti che questo continente era già occupato da pensieri pieni di potenza e di magnificenza (come diceva Montaigne a proposito delle capitali indiane, Cuzco e Mexico), non è dunque per caso che questa primissima filosofia, che forse non è una filosofia nel senso di Socrate e nel nostro, è ossessionata dalla questione dell'uno e del molteplice, che è la questione del desiderio, come al tempo stesso dal problema del Logos, della parola che è il problema della riflessione del desiderio su se stesso: il fatto è che filosofare è lasciarsi andare al desiderio, ma insieme raccogliendolo tutto, e questo raccolto va di pari passo con la parola.

Per oggi, se ci viene domandato «Perché filosofare?», potremo sempre rispondere domandando: «Ma perché desiderare? Perché vi è ovunque il movimento del sé, dello stesso che cerca l'altro?» E potremo sempre dire, in attesa di meglio, «Filosofiamo perché esso (*ça*: il desiderio) lo vuole».

2

Filosofia e origine

In un'opera giovanile, *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Shelling* (1801) Hegel scrive: «Quando la forza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini, quando le opposizioni hanno perduto la loro relazione e interazione viventi, e acquisito l'autonomia, allora nasce il bisogno della filosofia» (Lasson I, 14).

Ecco una risposta molto chiara alla nostra domanda «Perché filosofare?». C'è bisogno della filosofia perché l'unità è perduta. L'origine della filosofia è la perdita dell'uno, è la morte del senso.

Però, perché l'unità si è perduta? Perché i contrari sono diventati autonomi? Come è accaduto che l'umanità, la quale viveva nell'unità, perché il mondo e essa stessa avevano un senso, erano significanti, come dice Hegel nello stesso passaggio, ha potuto perdere questo senso? Cosa è successo? Dove, quando, come, perché?

Esamineremo oggi questa questione dell'origine della filosofia, sotto due angolature diverse. Prima ci metteremo al margine della filosofia, alla sua origine, e cercheremo di capire, sul vivo della parola di uno dei più grandi pensatori greci, Eraclito, questo momento tragico per eccellenza, in cui l'unità di senso è ancora attestata, è ancora presente nella vita degli uomini e dove, nello stesso tempo, essa si ritira, si nasconde. Poi, riflettendo sul fatto che la filosofia ha una storia, andremo avanti criticando quest'idea stessa d'origine,

al fine di mostrare che il motivo per filosofare è permanente, attuale.

Riprendiamo, per cominciare, la parola di Hegel, per capirla meglio; essa dice chiaramente che la filosofia nasce nello stesso momento in cui qualcosa muore. Questo qualcosa è il potere di unificare. Ciò che questo potere unificava, sono le opposizioni, le quali sotto questo potere erano in relazione e interazione viventi. Quando tale potere deperisce, la vita della relazione e dell'interazione declina e quello che era unito diviene autonomo, cioè non assume più la sua legge, la sua posizione, se non da se stesso. Là dove regnava una legge unica che governava i contrari, predomina, nel presente, una molteplicità di ordini separati, degli ordini, un dis-ordine. La filosofia nasce nel lutto dell'unità, nella separazione e nell'incoerenza, un po' come inizia *La scarpina di raso* [*Le Soulier de satin* (1929), grande opera teatrale di Paul Claudel]. Hegel scrive nella stessa opera: «La scissione (la discessione, la duplicazione, *Entzweiung*) è l'origine del bisogno della filosofia» (Lasson, I, 2).

Ora, di quale unità o di quale potere d'unificazione parla Hegel? O – che è lo stesso – quali sono i contrari, le opposizioni la cui scissione, la cui duplicazione coincide con l'avvento della filosofia? Ecco cosa dice Hegel nello stesso passaggio: «Le opposizioni che sotto la forma dello spirito e della materia, dell'anima e del corpo, della fede e della ragione, della libertà e della necessità, ecc., e molte altre maniere ancora, nelle sfere più nascoste, erano una volta significative e tenevano agganciato a sé tutto il peso degli interessi umani…». Fermiamoci qui un istante e ritorniamo su questo inventario.

Le opposizioni che una volta erano significanti «tenevano sospeso, agganciato a sé tutto il peso degli interessi umani» dice Hegel. Cosa significano questi interessi? come pesano sulle opposizioni? Questo vuol

dire che ciò che interessa gli uomini, quello che è dunque tra loro, che li lega gli uni agli altri e nello stesso tempo lega la loro vita a se stessa, questo, questo interesse, pesava una volta con tutto il suo peso sulle opposizioni, vi era sospeso, dunque ne dipendeva. Un interesse, cioè una relazione, che è sospesa a dei contrari, a ciò che si oppone, questo interesse fa dei contrari una coppia. Nella coppia, c'è l'unità della separazione e della congiunzione. Quest'unità è viva, perché non smette di farsi *malgrado* i termini che riunisce, poiché questi termini si contrariano, e di farsi *a loro piacimento*, poiché sono i suoi elementi, ciò che la compongono. La coppia, nel senso corrente di un'unità di due contrari che sono l'uomo e la donna, ci propone senza dubbio un'immediata illustrazione di questi contrari, l'illustrazione di uno di questi «altri modi» in cui le opposizioni possono essere significanti «nelle sfere più nascoste, limitate», come dice Hegel. L'adulto e il bambino offrono lo stesso interesse, come pure il giorno e la notte, l'inverno e l'estate, il sole e la pioggia, la vita e la morte: altrettante «sfere nascoste» alle quali l'interesse umano si sospende effettivamente, altrettante coppie la cui alternanza dei termini scandisce la vita, come «il giambo fondamentale o il rapporto di una sillaba grave e di una acuta», dice Claudel, ritma la vita delle parole e delle cose.

Ma i contrari che nomina Hegel non sono questi, sono «lo spirito e la materia, l'anima e il corpo, ecc.», non sono immediati, non appartengono a delle sfere limitate, nascoste. Le riconosciamo: queste opposizioni significanti sono filosofiche, sono riflesse. La coppia formata dalla fede e dalla ragione, ad esempio, è l'espressione speculativa dell'interesse umano nella cristianità, da Sant'Agostino a San Tommaso, e forse fino a Kant, passando per Sant'Anselmo, è la congiunzione e il dilaniarsi del pensiero cristiano e della vita cristiana, tra ciò che è dato, che dipende

dall'amore, e ciò che può essere conquistato nell'ordine della ragione, tra il mistero e i lumi.

Ma se queste espressioni dell'opposizione tra i termini sono già filosofiche, vuol dire che noi siamo già nella separazione, nel lutto dell'unità dei contrari? Come possono andare insieme la tesi che la filosofia nasce da una tale separazione, e la tesi che il potere di unificazione regge ancora le opposizioni che la filosofia assume per temi?

Finiamo di capire la frase di Hegel, e converrete che dice due cose apparentemente incompatibili. «Le opposizioni che una volta erano significative (sotto la forma delle coppie spirito-materia ecc.), con il progresso della cultura sono passate nella forma delle opposizioni tra ragione e sensibilità, intelligenza e natura, cioè, in rapporto al concetto universale, sono opposizioni tra soggettività assoluta e oggettività assoluta» (Lasson I, 3). Bisogna dunque dissociare una filosofia *della* e *nella* la vita, da una filosofia *della* e *nella* separazione, come si è detto? Oppure è necessario piuttosto comprendere che la scissione, con la quale nasce il bisogno di filosofare, non vuol dire semplicemente la messa in disparte, che ne risulta, dei due termini, ma che questa scissione mantiene in sé stessa, sotto una nuova forma, l'unità che rompe? Ecco un enigma.

Forse vi troveremo, malgrado tutto, una risposta andando a metterci sul limitare della filosofia, per capire cosa ne è, nel primo pensiero occidentale, della questione dell'uno e del molteplice, la questione dell'unità dei contrari. Heidegger ama dire che l'Occidente è il paese dove tramonta il sole, la terra della sera (*Abendland*). Quando il sole declina, gli uomini si addormentano, il mondo si disperde: dormire è ritirarsi dalle cose, dagli uomini e da se stessi, in un mondo a parte, nella vita più privata. «Coloro che sono svegli, disse Eraclito nello stesso senso, (Fr. 89), hanno

un mondo uno e comune, ma tra quelli che si sono addormentati ognuno si rivolge verso il suo mondo separato». Il pensiero greco, poiché è un pensiero occidentale, entra già nella sera; ma è anche il mattino del pensiero, il suo risveglio. Ascoltiamo dunque Eraclito, Eraclito di Efeso, nella Ionia, che parlava agli inizi del V° secolo avanti Cristo: vi sentiremo risuonare la più energica affermazione che l'uno è là, nel molteplice, quello che cerchiamo lontano è molto vicino, che il senso del mondo non è da nessuna parte altrove, se non nel mondo; ma vi scorgiamo anche la discesa della notte, la minaccia della morte, la scissione del senso e della realtà.

Ecco ora due frammenti nei quali le opposizioni, come dice Hegel, rendono testimonianza della loro unità:

Fr. 8: «Ciò che è opposto concorda, e dai discordi bellissima armonia»

Fr. 10: «Congiungimenti sono intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico. E da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose».

In altri frammenti, la forza originaria dell'unità è manifestata in tutto il suo splendore, nel medesimo momento in cui l'oggetto stesso del pensiero filosofico, il [*sophon*], è rivelato come permanenza accanto a questa forza:

Fr. 50 : «Se non sono io, ma il senso [σοφόν] che voi capite, allora è saggio [λόγος σοφον] dire, conformemente al senso, che tutto è uno [ομολόϒιο].»

Fr. 33 : «La legge è anche lasciarsi legare dalla volontà dell'Uno.»

Fr 41 : « Il [[σοφόν] è uno; mantenersi vicini alla conoscenza che governa tutto attraversando tutto».

Ma nello stesso tempo, questa stessa unità che regge il diverso, e vicino alla quale è saggio (σοφόν)

mantenersi, in altri frammenti è chiamata con un nome che merita attenzione:

> Fr. 80 : «È necessario sapere che *la guerra* è ciò che è comune, e la giustizia è discordia, e che tutto va secondo la discordia e il debito.»
>
> Fr. 55 : «La guerra è padre di tutte le cose, re di tutti, designa gli uni come dei, gli altri come uomini, fa degli uni schiavi, degli altri liberi».

L'uno si chiama anche la guerra, ciò che unisce si chiama anche ciò che divide. Forse a causa di questa opposizione, che è insediata al cuore di ciò che regge tutte le cose, Eraclito dice, Fr. 32 : «L'uno non vuole e vuole essere colto e chiamato con il nome di Zeus». Ma poiché la congiunzione dell'uno che unisce, l'armonia, e dell'uno che divide, la guerra, ha ovunque forza di legge, a colpo sicuro Eraclito dice, Fr. 54 : «L'armonia invisibile è più forte di quella visibile». Ma soprattutto nel Fr. 93 avremo l'intero messaggio dell'Efesio: «Il signore [il padrone], il cui oracolo risiede a Delfi, non dice, non nasconde, ma significa [fa segno, indica: σημαίνει]».

Credo che qui sia il nocciolo del pensiero di Eraclito, perché quel signore, quel padrone, è il dio, il sapere che regge tutte le cose, attraversandole e facendole combattere, è l'uno ed è la guerra; e noi capiamo, da un lato, che egli non parla chiaro, non può scoprire il suo gioco per farcelo leggere apertamente: il fatto è che esso non è nulla al di fuori delle cose che governa, è soltanto la loro sistemazione, la loro armonia; diciamo, se volete, che non *ha* gioco, ma che egli *è* l'ordine secondo il quale i valori, i colori delle carte – cioè tutto ciò che è – si susseguono opponendosi; o, ancora, che è il codice stesso, che dota il gioco delle sue regole e organizza la successione delle mani come una storia significativa, e tale codice non è altrove se non nelle cose che struttura e fa significare,

senza tuttavia essere esso stesso una cosa. E noi comprendiamo anche che, da un altro lato, il padrone che ha il suo oracolo a Delfi – cioè Apollo, il sole – non *nasconde*, cioè non nasconde il suo gioco, capiamo che non cerca d'ingannarci, di spingerci su una falsa pista, come farebbe giustamente un avversario nel gioco: in effetti, egli non è un giocatore, ma è il codice che regola il gioco e secondo il quale agiscono i giocatori. Questo codice non *si nasconde*, Dio non si vela dietro una cortina di nubi, non gioca a nascondino con noi, non «distoglie il suo volto dal nostro sguardo», come credeva Sant'Anselmo (*Prosologion 9*) e come crede il cristianesimo, non ci ha espulsi dalla sua dimora (e perché in effetti?), è là come un codice può esserci: c'è – ed è esattamente ciò che dice Eraclito –, in quanto significante, in quanto ciò che fa segno, cioè quello che, delle cose, fa dei segni.

Non possiamo qui avanzare oltre, in questa direzione indicata da Eraclito. Ritorniamo alla nostra questione: in che cosa questo pensiero è crepuscolare? In che cosa si annuncia la filosofia, se s'intende con Hegel per filosofia ciò di cui si ha bisogno quando le opposizioni perdono vita, quando entriamo nella scissione, la discissione?

Ci fornisce un'indicazione utile a tale riguardo già quel Fr. 54 che afferma: «L'armonia invisibile è più forte di quella visibile; perché questa parola significa quanto meno che l'armonia, l'unità è fuori del nostro sguardo, della nostra portata» Ma più ancora il Fr. 108, che dichiara con una sorta di duplice disincanto: «Di tutti coloro di cui ho ascoltato le parole, nessuno è arrivato a questo, a sapere che ciò che è saggio [σοϕόν] è separato da tutto». Questo «separato da tutto» suona singolarmente, nel mezzo dei richiami costanti della presenza dell'uno nel molteplice, dell'identità profonda della guerra e dell'armonia. Come può il λοϒος, che è l'uno, essere separato da tutto, quando tutto è uno?

Quest'unità separata è come un'unità perduta, poiché è lontana da ciò che essa unisce. E nel nostro frammento, questa nostalgia che risulta dalla separazione si aggrava per un disincanto supplementare: nessuno arriva a sapere ciò, a conoscere questo ritrarsi del σοϕόν. Perché – è quello che ci dice il Fr. 2 – benché il *logos*, il senso, sia comune, i più vivono come se avessero un pensiero loro proprio. Queste sono senza dubbio le stesse persone che non sanno intendere, né dire (Fr. 12) e di cui il Fr. 9 afferma: «Gli asini preferirebbero certo avere più una lettiera che dell'oro». Capite che il tono si eleva; che la sobria serenità del «tutto è uno» si complica di amarezza e di invettiva, e già come un filosofo qualsiasi, Eraclito accusa i fantasmi del pensiero individuale e gli alibi dei pretesi valori.

Tutto ciò, sono dei segni. Segni che *il* pensiero di Eraclito, il tema che l'unità è nella molteplicità come sua armonia e sua contraddizione insieme – che questo pensiero non è condiviso, non è comune, ma che esso stesso si oppone agli altri pensieri e alle altre valutazioni.

Allora possiamo capire un po' meglio questi frammenti: essi dicono, da una parte, che non bisogna cercare altrove l'unità, il dio, se non nella diversità, perché essa ne è la regola, il codice; dicono la dialettica, cioè il superamento della scissione, la comprensione che l'unità di un triangolo non è nella mente (quella del dio o quella del matematico), ma nella relazione delle tre linee la cui intersezione di due a due la forgia, ossia che l'unità del mondo non è in un altro mondo (intellegibile, ad esempio), né più in un intelletto che ne assemblerebbe le parti, ma nella disposizione e nella composizione (cioè nella struttura) dei suoi elementi – allo stesso modo in cui una frase musicale trova la sua unità nella raccolta, nella concatenazione

delle opposizioni di valore e di durata tra le note che la compongono.

Ma questi frammenti dicono, d'altra parte, che quell'armonia che è nello stesso tempo la polemica degli elementi tra loro, non è più intesa, né pronunciata, che gli uomini già sognano, cioè si sono ritirati al riparo nei loro mondi separati, e che infine, se ha bisogno di attestare l'unità, come fa Eraclito, è perché questa è proprio sul punto di perdere i suoi testimoni, cioè di perdersi.

E allora la questione già posta ritorna sulla bocca: perché la perdita dell'unità e l'autonomia dei contrari? Che cosa è successo? Quando? Come? Perché?

Ecco delle domande categoriche, taglienti. Ma senza dubbio non bisogna lasciarsi intimidire dal loro taglio. Se fosse vero che il senso, il λογος, l'uno era stato completamente perduto, un giorno passato, allora noi non sapremmo nemmeno più che c'è l'unità possibile, che c'è stata un'unità, la sua stessa perdita sarebbe perduta, la sua morte sarebbe morta, nello stesso modo in cui un morto smette di essere morto e trapassa veramente, quando la sua tomba non è visibile da alcuna offerta, quando la sua immagine non è più trattenuta tra il pensiero e la vita della persona; la sua stessa sparizione allora sparisce, non è mai stata. Ebbene, se l'unità di cui parla Hegel e di cui parla Eraclito era qualcosa di morto in questo modo completo, noi non potremmo provarne la mancanza, il desiderio, oggi, e non potremmo parlarne.

Di conseguenza, la forma categorica della nostra domanda «Perché il senso, l'unità, si è perduta?», si smorza immediatamente su una materia difficile da consumare. Questa materia è il tempo, che conserva ciò che perde. La domanda posta invita a rispondere da storico, in ogni caso a cercare risposta da storico; ad esempio, esaminare nei fatti quello che è potuto accadere certamente in Grecia all'epoca della

gestazione che ha dato i natali alla filosofia. Ed è del tutto certo che dobbiamo imparare molto da una tale ricerca: non soltanto perché non conosciamo ancora bene l'origine della filosofia (la sua origine, nel senso storico, o nel senso in cui lo storico parla dell'origine, talvolta anche delle origini della Rivoluzione francese o della guerra del 1914) e questa ricerca ce lo può insegnare, ma anche perché non possiamo mettere in dubbio, neanche per un istante, che questa particolare attività che è filosofare sia disposta sotto la stessa insegna e condivida lo stesso destino di tutte le altre attività, cioè che essa porta il segno del suo tempo e della sua cultura, che essa li esprime e li determina allo stesso tempo, e sia, come l'architettura, la disposizione urbana, la politica o la musica, una parte necessaria *di* questo tutto, e necessaria *a* questo tutto, che è il mondo greco.

Nondimeno, ponendo la questione in questo modo categorico, da storico, si rischia di intaccarla. Capiamo che con l'interrogativo «perché filosofare?» non ci proponiamo un problema di origine; e questo per due ragioni:

– Anzitutto, ciò di cui ci occupiamo, più che la nascita della filosofia, è la morte di qualcosa, morte che è in correlazione con quella nascita. È forse facile datare, da storici, la nascita della filosofia, ad esempio prendendo come origine l'istante in cui la prima parola del più antico filosofo conosciuto può essere individuata (supponendo che si sappia già ciò che si dice, quando si parla allora di «filosofia»). Ma lo storico avrà sicuramente più difficoltà a determinare la morte di ciò che chiamiamo il senso o l'unità, a definire ciò che bisogna chiamare senso o unità; avrà molta difficoltà a fissare il momento in cui nella società, la società greca delle città della Ionia, ad esempio, le istituzioni che regolano i rapporti dell'uomo con il mondo si avvicinano o si allontanano a sufficienza, in

ogni caso cambiano abbastanza di grandezza apparente, e ad una velocità abbastanza sensibile, affinché ne possano venire ad essere riflesse, affinché la questione del loro senso venga ad essere posta, affinché gli uomini si vengano a domandarsi perché fanno ciò che fanno. Nessuna Bastiglia è stata presa, nessuna testa è caduta, che ci permetta di dire: quel giorno lì il senso è stato perduto; e la prima grande perdita che lo storico può ascrivere in passivo alla Grecia, non è quella dell'unità o del senso, è quella di Socrate, la quale testimonia, tutt'al contrario, che Atene non vuole o non può capire la voce per mezzo della quale la mancanza di senso si esprime e si batte con gli uomini e le cose;

– Ma soprattutto, ed ecco la seconda ragione, la filosofia si fa garante che sia vero, domandandoci «Perché filosofare?», che non ci poniamo un problema di origine, nel senso storico del termine, per il solo fatto che essa ha o che essa è una storia. Ed eccoci di nuovo rinviati al tema del tempo.

C'è una storia della filosofia, una storia del desiderio per il σοφόν, per l'uno, come dice Eraclito. Questa storia vuol dire certamente che c'è una successione discontinua di pensieri o di parole che ricerca l'unità: da Descartes a Kant, le parole cambiano, dunque anche i loro significati, il pensiero che circola nelle parole e le tiene insieme. Un filosofo non è qualcuno che eredita un patrimonio e si mette a farlo fruttare. Ma la maniera d'interrogare e di rispondere, che era quella dei suoi predecessori e nella quale è stato allevato, «coltivato», come si dice, egli la sonda, la mette in questione. Ve l'ho detto: ogni volta ripartiamo da zero, perché ogni volta abbiamo perduto l'oggetto del nostro desiderio. Il messaggio che ci lanciano gli scritti di Platone, ad esempio, è necessario per noi riprenderlo, decodificarlo e registrarlo, renderlo irriconoscibile, per arrivare forse a riconoscere alla

fine, in esso, lo stesso desiderio di unità che noi proviamo. Questo vuol dire che il solo fatto che la filosofia ha una storia, o meglio sia storia, ha un significato filosofico, in quanto le soluzioni della continuità, le interruzioni che segmentano e scandiscono la riflessione filosofica e che la dispiegano nel tempo (proprio come una storia), queste fratture provano esattamente che il senso ci sfugge, che lo sforzo del filosofo, per raccogliere le polveri del senso nella cavità di una parola sensata, è da ricominciare sempre. Husserl diceva che il filosofo è un eterno principiante.

Tuttavia, questa discontinuità testimonia in modo contraddittorio una continuità. Il lavoro di lasciare andare e riprendere ciò che si realizza tra un filosofo e l'altro, significa quanto meno che l'uno e l'altro sono abitati dallo stesso desiderio, dalla stessa mancanza. Quando indaghiamo una filosofia, intendo dire un insieme di parole che forma un sistema, o almeno un significato, non è solo per scoprirne il tallone di Achille, il tassello mal sistemato o mal rivolto sul quale basterà battere affinché l'edificio crolli; anche quando il filosofo critica il concetto dell'Intellegibile in Platone, ad esempio, e conclude che è inintelligibile, non lo fa perché è spinto da qualche istinto di morte, da una pulsione incontenibile a distruggere le differenze, a rinforzare la confusione che ci rende difficile la comunicazione con Platone, a sommergere il suo messaggio nel «rumore e furore» di «una storia raccontata da un idiota».

No, si produrrà piuttosto il contrario di ciò che si produrrebbe se l'istinto di morte (lo sapete, si tratta di un'espressione che compare nell'opera di Freud) reggesse realmente i rapporti tra i filosofi. Freud, in effetti, spiega che tale pulsione al nulla trova espressione e ritmo nella *ripetizione*. Chi uccide realmente Platone, il contenuto della sua parola, è chi

si identifica con Platone, chi vuole essere Platone, chi cerca di ripeterlo.

Ma la critica filosofica cerca, mettendo in luce la non-consistenza del sistema – la sua inconsistenza (in senso forte) –, di scoprire una consistenza più rigorosa, più durevole e forte, una maggiore pertinenza riguardo la questione dell'Uno. Tutto sommato, c'è più di un filosofo, Platone sicuramente, o Kant, o Husserl, che, nel corso della propria vita effettua egli stesso tale critica, si rivolge a ciò che ha già pensato, lo disfa e ricomincia daccapo, dando prova che la vera unità della sua opera è il desiderio, che procede dalla perdita dell'unità, e non il compiacimento nel sistema costituito, nell'unità ritrovata. Ciò che è vero per un filosofo è vero per la serie completa dei filosofi; la discontinuità che regna nella storia della filosofia, il variopinto sistema delle lingue che si parlano, la confusione degli argomenti non possono appunto avere per noi il valore, così irritante, così deludente, di atti mancati, malintesi, quiproquo, insomma disordine, in quanto tutte le parole che sono state dette attestano un desiderio comune condiviso; e allora, anche se deploriamo o ridicolizziamo la torre di Babele filosofica, nutriamo altresì, ancora, la speranza di una lingua assoluta, siamo in attesa dell'unità.

Quest'unità non è dunque perduta completamente; che vi sia una storia della filosofia, cioè una dispersione, una discontinuità essenziale nella parola che vuole pronunciare quest'unità, ciò testimonia sicuramente che non siamo in possesso del senso; ma che la filosofia sia storia, che lo scambio di ragioni e di passioni, di argomenti tra i filosofi, si sviluppi in una vasta sequenza che non è una sequenza qualsiasi, in seno alla quale ogni cosa diventa un po' come un gioco di carte o di scacchi, ecco la prova che i segmenti ritagliati dalla diversità degli individui, delle culture, delle epoche, delle classi, nella stoffa del dialogo

filosofico, quanto meno resistono insieme, e c'è una continuità, che è quella del desiderio dell'unità. La scissione di cui parla Hegel non è passata, ma si trova nell'attualità permanente, assoluta di tale scissione nella perdita continua dell'unità, che può diversificare, «discontinuare» la filosofia. La separazione di una volta è la separazione di oggi, è questo perché «una volta» e «oggi» non sono separati, perché la separazione può essere il loro unico tema comune. Il desiderio dell'unità attesta l'unità assente, ma c'è l'unità del desiderio che testimonia la sua presenza.

Ci siamo domandati: «Perché e come l'unità si è perduta?» Questa domanda seguiva alla domanda «perché desiderare?» La quale, a sua volta, derivava dal nostro problema: «Perché filosofare?». Ora capiamo un po' meglio, forse, che la questione della perdita dell'unità non è semplicemente storica, non è una questione alla quale lo storico potrebbe rispondere una volta per tutte, sotto la rubrica intitolata «Le origini della filosofia». In effetti, abbiamo appena constatato che la storia stessa, e in particolare la storia della filosofia (ma è vero per tutta la storia), rivela nella sua tessitura che la perdita dell'unità, la scissione che mette da parte la realtà e il senso, non è un *avvenimento* in questa storia ma ne è per così dire il *motivo*. Per «motivo», i criminalisti intendono ciò che spinge ad agire, ad uccidere o a rubare; la perdita dell'unità è il motivo della filosofia in questo senso che essa è ciò che ci spinge a filosofare: con la perdita dell'unità, il desiderio si rispecchia. Ma i musicologi chiamano «motivo» anche la frase del canto che domina tutto il pezzo, che gli dà la sua unità melodica; la perdita dell'unità domina in questo modo tutta la storia della filosofia, e ne fa una storia.

Di modo che, andando a puntare l'indice filosofico di una pretesa origine della filosofia sul VII o il V secolo avanti Cristo, ci esporremmo semplicemente al ridicolo

che patisce ogni genetismo. Il genetismo crede di spiegare il figlio con il padre, il posteriore con l'anteriore; ma dimentica, non senza futilità, che se è vero che il figlio risulta dal padre – poiché non c'è figlio senza padre – la paternità del padre è agganciata all'esistenza del figlio e che non c'è padre senza figlio; ogni genealogia chiede di essere letta al rovescio (così si è finito per accorgersi che la creatura è l'autore del suo autore, che l'uomo ha fabbricato il Buon Dio, come pure l'inverso). *L'origine della filosofia è oggi*.

Un'ultima osservazione: dicendo questo, la nostra intenzione non è di passare un colpo di spugna sulla storia e fare come se non ci fossero stati venticinque secoli almeno di parola, e di una parola riflettente, di un desiderio che si riflette in parola. Voglio dire il contrario: attribuire a quella storia la sua potenza e la sua presenza, la «sua forza unificatrice» reale (Hegel), prenderla sul serio, significa comprendere che il suo motivo, la questione dell'unità, non smette di influenzarla. Perché se c'è una storia (lo si è detto la settimana scorsa), è perché l'unione degli uomini con loro stessi e con il mondo non è data irreversibilmente, perché l'unità del mondo per lo spirito, e l'unità della società per se stessa, e l'unità di queste due unità hanno sempre bisogno di essere ristabilite. La storia è la traccia che lascia dietro di sé questa ricerca e l'attesa che essa apre davanti a sé. Ma queste due dimensioni, quella del passato e quella del futuro, non possono tendersi da una parte all'altra del presente, se non per il fatto che questo presente non è completo, perché nasconde nella sua perpetua attualità un'assenza, perché non ha l'unità con sé. Proust diceva che l'amore è il tempo (e anche lo spazio) reso sensibile al cuore; ciò che dispiega il ventaglio della storia è l'unità della mancanza dell'unità. Avete capito che proprio in questo modo la filosofia è storia, non fortuitamente, in

soprappiù, ma per costituzione, in quanto entrambe sono alla ricerca di un senso.

Sappiamo perché c'è bisogno di filosofare: perché l'unità si è perduta e noi viviamo e pensiamo nella scissione, come dice Hegel; sappiamo anche che questa perdita è attuale, presente, non perduta essa stessa, e che non c'è un'unità, per così dire, trans-temporale di tale perdita. Ci dovremo domandare che cosa ha a che fare il filosofare con questa perdita che non smette di perdersi, unica, permanente, del senso, dell'unità. Esamineremo tale questione la prossima volta.

3

Sulla parola filosofica

La parola desiderio, che è stata oggetto della nostra prima riflessione, deriva dalla parola latina *desiderare,* la quale significa anzitutto constatare e rimpiangere che le costellazioni, i *sidera*, gli *astri*, non facciano più segno, che gli dei non indichino niente attraverso gli astri. Il desiderio è la delusione dell'augure. In quanto appartiene al desiderio ed è forse ciò che vi è in esso d'indigente, la filosofia, l'abbiamo detto, ha inizio quando gli dei tacciono. Nondimeno, tutta l'attività filosofica consiste nella parola. Ma allora com'è possibile una parola sensata, se nessun segno indica il senso che deve essere pronunciato? Cosa possiamo ancora dire, quando il silenzio è assoluto, fuori e dentro di noi? Se l'uomo è ritenuto essere non solo «misura [μετρον] di tutte le cose», come pensava Protagora – il che implica ancora che quelle cose hanno lo stesso la loro dimensione propria, fuori dell'uomo, e ordinano la misurazione –, ma se l'uomo con la sua parola si crede la fonte e il fondamento di ogni senso, com'è modo di dire di un umanesimo, esistenzialista o «marxista», quanto meno meno futile, allora, come dice Dimitri Karamazov, «tutto è permesso», non c'è né vero né falso, e possiamo dire, e anche fare, qualsiasi cosa, tutto è assurdo o indifferente.

Oggi vorrei esaminare il rapporto della filosofia con la parola, ponendo un'attenzione particolare sul carattere di questo rapporto. È nei termini di una simile contraddizione, in effetti, che perverremmo, credo, ad apprezzare la posizione speciale della filosofia rispetto alla parola, e il bisogno che c'è di una tale posizione. Comprendete, da un lato, che se nulla

parla – un po' alla maniera in cui Camus cerca di farci sentire, ne *Lo Straniero*, che nulla parla a Meursault, tutto gli è indifferente –, se niente già parla, quando il filosofo prende la parola, allora tale parola non è una risposta, essa non si assoggetta ad un significato che è già presente, non prosegue un dialogo già iniziato, ma avanza le proprie parole nella notte nera, divaga, fa del rumore; e allora perché filosofare? Ma se d'altro canto, tutto già parla, se i colori, i profumi, i suoni si rispondono già, se una lingua matematica dispone gli atomi, i pianeti, i cromosomi, in un discorso coerente, se la storia degli uomini o di un uomo è come lo svolgimento di un racconto già scritto, se anche i miti che popolano i nostri sogni sono formulati in una sorta di vocabolario e articolati da una specie di sintassi che costituisce l'inconscio, allora ancora una volta, perché filosofare? Cosa possiamo dire di più, di altro, di quello che già si dice? Non c'è nulla da aggiungere, e stavolta il discorso filosofico non è più un rumore assoluto, ma la chiacchiera di un pappagallo.

Per iniziare, proviamo a mettere in chiaro alcuni aspetti della parola, a sbarazzarci di qualche pregiudizio pseudo-filosofico.

In primo luogo, c'è questa idea corrente: prima si pensa e poi si esprime ciò che si pensa; e il parlare è questo: *esprimere*. Il pensiero è concepito come una sostanza interna, nascosta, di cui la parola non sarebbe che la servitrice e la messaggera delegata agli affari esterni. Ci dobbiamo sbarazzare completamente di questa concezione che fa del pensiero una cosa, una *res*, di questa concezione reificante. Per ciò che ci interessa, dobbiamo comprendere che pensare è già parlare. Noi non pensiamo ancora, se non possiamo nominare ciò che pensiamo. E comunque non pensiamo, se non possiamo articolare insieme ciò che abbiamo nominato. Il fatto d'esperienza corrente, che le parole ci vengono a mancare per dire ciò che

abbiamo da dire, non significa affatto che il nostro pensiero è già presente, armato da capo a piedi e, al di fuori, le parole che lo veicoleranno non vengono all'appuntamento. Quando non troviamo le parole, non è che mancano al nostro pensiero, è piuttosto il nostro pensiero a mancare a ciò che gli fa segno.

Questa prima osservazione ci conduce a rivedere altre due idee ricevute, la prima delle quali è che il soggetto parlante è l'autore di ciò che dice. Vi ricordate forse del frammento di Eraclito citato in precedenza che inizia così: «Se non sono io che udite ma il senso [λόγος]...». Questo frammento indica già che il vero soggetto del dire non è «colui che dice ma il detto». La parola francese, del resto, attesta questo doppio senso: non designa solo colui che parla, ma anche ciò di cui si parla. E anche la lingua popolare ironizza su colui che si ascolta parlare: perché la vera parola non è all'ascolto di se stessa, ma cerca di lasciarsi guidare da ciò che vuole dire. Non si finirà mai di far comparire qui tutti i testimoni al processo della soggettività. Accontentiamoci delle riflessioni che John Keats consegna ad una lettera (27 ottobre 1818) a Woodhouse:

> «Per ciò che concerne il carattere del poeta [...] tale carattere non esiste per se stesso – il poeta non ha un io – egli è tutto e niente, non ha nulla di proprio, gioisce della luce come dell'ombra, assapora la vita, che sia ignobile o bella, nobile o vile, ricca o povera, mediocre o elevata [...]».
> «Un poeta è l'essere meno poetico che ci sia, perché non ha identità. È costantemente sul punto di riempire o sta riempiendo un altro corpo. Il sole, la luna, il mare, gli uomini e le donne, esseri dotati di impulsi, sono poetici e possiedono qualche attributo permanente. Il poeta non ne ha: è senza identità; è sicuramente la meno poetica di tutte le creature di Dio».

Ma questa dichiarazione di Keats rischia di autorizzare un altro fantasma, non meno frequente di quello dell'Io: il fantasma della Musa. Il senso che è

nelle cose detterà e noi non dovremmo far altro che trascrivere. La parola sarebbe così già parlata prima che la proferiamo. Basterà che ci mettiamo all'ascolto del mondo e dell'uomo, per ascoltarli dire ciò che hanno da dire. Sarebbe almeno questo il caso dei più indecisi, quanto al linguaggio, degli «inspirati», degli «entusiasti», come dice Platone nello *Ione*.

Ma le cose non sono così semplici e non si liquida la questione della parola mettendola ovunque. Quando siamo di fronte al compito di parlare, per raccontare una storia, per descrivere un luogo o un volto, per dimostrare la proprietà di una figura geometrica, non ci basta tendere l'orecchio. Perché non è vero che il mondo, le cose, gli uomini, le combinazioni nello spazio parlano chiaro. C'è sicuramente del senso che precede le nostre parole e le trae a sé, ma fin quando il fronte delle parole – per così dire – non lo avrà contattato, fin quando questo senso non avrà trovato asilo nella loro coorte, resterà confuso, inudibile, come inesistente. Pertanto, se è vero che è necessario capire questo senso per poterlo esprimere, resta il fatto che è necessario averlo detto, perché lo si possa capire. Parlando, operiamo sempre su due registri alla volta, il registro del significante (le parole) e quello del significato (il senso), siamo al centro dei segni, ci avviluppano, ci fermano o ci trascinano, «vengono» o non vengono, e noi cerchiamo di ordinarli dall'interno, di sistemarli in modo che abbiano senso; e nello stesso tempo siamo accanto al senso, per aiutarlo a costruirsi un asilo nella nostra parola, per impedirgli di andarsene, di sfuggire. Parlare è questo va e vieni, questa co-nascita del discorso e del senso, ed è una fantasia aspettarsi mai che tutto ciò che vogliamo dire ci arrivi provvisto della sua carica di segni articolati, tutto avvolto di parole. O allora si tratta della parola preconcetta, della lettera morta, quella del

«buongiorno come va?», che parla appunto per non dire niente.

E se è così, se dobbiamo lavorare insieme sul linguaggio e sul senso affinché si prestino l'uno all'altro, come una sarta dice che una stoffa si presta o come un marinaio dice che la sua barca si presta al vento, è per il fatto che la parola articolata fa entrare il senso che essa afferra in un sistema simbolico più differenziato, più improbabile, come dicono i teorici dell'informazione, rispetto a quelli nei quali soggiornava in silenzio e in cui essa lo andrà a cercare. Il senso è modificato dal fatto che è detto e ciò accade perché dire qualcosa, nominarla, è crearla, non dal nulla, ma è istituirla in un nuovo ordine, quello del discorso. Di questo avete mille esempi: gli sguardi, i sorrisi, le parole secondarie, i silenzi, hanno tramato, tra un uomo e una donna, qualcosa, una complicità; ma quando questa relazione viene ad essere dichiarata, da parte dell'uno o dell'altra, nel dichiararsi allora cambia, per il solo fatto che ora è designata all'uno e all'altra, ha avuto diritto alla parola, e questo anche se l'uno o l'altra o entrambi vi si rifiutano. In un altro ordine: tra i marinai della corazzata *Potemkine*, sottoposti alle peggiori umiliazioni, ci sono occhiate, pugni chiusi, gesti che si mettono subito a tramare un senso di rivolta; ma ciò che cambia il malcontento in ammutinamento, la rivolta in rivoluzione, è anche qui la parola che designa quel senso ancora notturno, lo getta al sole cocente della spiaggia davanti alla nave, dopo averlo estratto dai suoi ballatoi, che riacquista il significato latente nel movimento spontaneo e l'apre a un nuovo sviluppo.

Vedete che la parola cambia quello che pronuncia, e ciò permette di comprendere questa co-nascita, apparentemente enigmatica, dei segni e del senso. Perché è vero che la situazione amorosa o la situazione rivoluzionaria non preesistono, in quanto

tali, alle parole che le designano come amorosa o rivoluzionaria, e nei due casi chi prende la parola per dire: ecco ciò che accade, è allo stesso tempo colui che ha l'aria di creare ciò che dice, di esserne l'autore, ed è fondato che costui sia anche quello che davanti al tribunale dell'amore o di fronte alla repressione contro-rivoluzionaria assume la situazione come se l'avesse fatta lui e paga per tutte le parole che ha pronunciato. Perché quelle parole sono più di semplici parole. Ma è anche vero che la sua parola non ha potuto ottenere qualche risonanza, se non nella misura in cui captava ciò che era già presente, prima che fosse pronunciata: altrimenti sarebbe caduta nel vuoto.

Pensare, cioè parlare, è forse pienamente e tutto in questa scomoda situazione di dover prestare ascolto al senso sussurrato, al fine di non travisarlo e di doverlo convertire per intero in un discorso articolato, se non vuole che si perda.

Credo che avremo progredito nella comprensione di ciò che è il pensiero (e anche la filosofia) quando avremmo preso la decisione risoluta di farla finita con le «teorie», quella dello spirito o della coscienza o della ragione, ecc. Perché se pensare può essere vero, è per il fatto che non c'è una sostanza, o una facoltà, o una funzione pensante, indipendente da ciò che pensa. Al contrario, è piuttosto la misura in cui è alla cosa pensata stessa, in persona, come diceva Husserl, che la parola è data. Tuttavia, se questa correzione ha il grande vantaggio di sbarazzarci delle aporie, dei vicoli ciechi che il dualismo o il soggettivismo oppongono all'intelligenza del pensiero, e di risparmiarci le monotone, interminabili argomentazioni sull'anteriorità dello spirito sulla materia, del soggetto sull'oggetto (o l'inverso), nondimeno essa solleva altre difficoltà. Solleva principalmente la seguente:

Com'è possibile che le cose vengano alla parola, che il linguaggio articolato possa raccogliere il senso che si aggira attorno alle cose, ai gesti, alle espressioni e alle situazioni? Quale armonia prestabilita regna dunque tra la parola e ciò che essa dice, al punto che il suo oggetto ne riceve la propria identità?

Vorrei sottolineare ancora un aspetto del linguaggio sul quale dobbiamo sicuramente mettere un punto. Non si parla da soli; e anche quando si parla soli, non si è soli.

Parlare è comunicare. Ma questa sola espressione, in potenza, è portatrice di un nuovo pregiudizio o piuttosto di una diversa manifestazione dello stesso pregiudizio che abbiamo già denunciato: la comunicazione sarebbe l'operazione che assicura la trasmissione di un messaggio già tutto pronto all'uno dei due poli del sistema. Esprimere sarebbe mettere fuori ciò che giaceva dentro, come quando si fa prendere aria ai tappeti. Sapete che non è affatto così. La nostra esperienza di una parola viva non è quella della recita di un discorso prefabbricato. È una messa a punto centrata sull'interlocutore, sulle questioni che egli lancia verso di noi e che ci obbliga a lanciarci verso ciò che pensiamo, verso il nostro messaggio proprio, ovvero quel messaggio che noi crediamo esser tale. È l'esperienza di un gioco, cioè di uno scambio, una circolazione di segni, e affinché tale scambio non si basi sulla pura e semplice ripetizione, sulla pietrificazione degli interlocutori nella loro rispettiva posizione, la comunicazione implica anche lo scambio di ruoli, implica che io non sia soltanto me stesso, con le mie ragioni e le mie passioni, ma anche l'altro con le sue, e implica, ancora, che l'altro sia anche me stesso, dunque che l'altro sia l'altro di lui stesso. Allora, possiamo creare insieme una parola, e come avrebbe detto Eraclito, creiamo la sua armonia, la sua unità, con la

stessa guerra (*pòlemos*) che conduciamo l'uno contro l'altro.

Non si potrà mai comprendere come la comunicazione sia possibile, se si è iniziato col rinchiudere ciascun messaggio, quello altrui e il mio, nelle nostre rispettive soggettività. Perché allora ci si troverebbe di fronte ad un problema molto simile a quello di cui abbiamo appena parlato (che era quello dell'accesso del senso silenzioso alla parola sensata): si dovrebbe decifrare l'enigma di una pura interiorità, la mia. Ma parlare, che è pensare, è immediatamente comunicazione, cioè porta con sé la capacità di essere dall'altra parte dell'io, al di fuori per così dire (ma dov'è il dentro?) ed è diventato banale osservare, con gli psicologi infantili, che l'apprendimento del linguaggio è correlato all'apprendimento dell'ubiquità, che il bambino inizia a far uso delle persone e dei tempi della grammatica, quindi ad articolare realmente il senso che pronuncia, nel momento stesso in cui si mostra capace di scambiare – nel gioco o, meglio, nella reale struttura familiare – il suo ruolo contro quello del padre, ad esempio, o del fratello più piccolo, o della madre.

Entrando nell'ordine del linguaggio, che è anche quello del pensiero, entriamo nell'ordine della socialità. Perché prendiamo possesso di un sistema – o meglio siamo presi in carico da un sistema – di segni fonetici, la lingua della nostra cultura, grazie al quale non solo un senso silenzioso può essere articolato in un discorso, ma grazie ai quali anche ciò che abbiamo da dire trova immediatamente la strada che conduce agli altri, per il fatto che quel senso ancora inarticolato ritaglia le sue parole in una rete di segni al quale l'altro e me stesso apparteniamo insieme.

Questa divagazione molto rapida, attraverso l'esame della parola, ora ci aiuterà forse a comprendere un po' meglio che cos'è la parola

filosofica, la filosofia come parola e – poiché questo è il nostro problema – a comprendere perché c'è bisogno di questa parola.

Le diverse strade che abbiamo appena tracciato sboccano allo stesso incrocio: perché la parola viene da più lontano e da un luogo più profondo del parlare stesso, essa abbraccia gli interlocutori in una stessa area di segni, ed è, in modo inarticolato, già presente a ciò che non è ancora detto. Forse non troveremo un bilancio migliore di queste conclusioni come in questi due passaggi dell'*Arte poetica* di Paul Claudel:

«Un tempo in Giappone [, siccome salivo da Nikkô a Chuzenji, vidi, anche se a notevole distanza, giustapposti a causa dell'allineamento del mio occhio, il verde di un acero colmare l'accordo proposto da un pino. Le pagine presenti commentano questo testo straniero, l'enunciazione arborescente, da Giugno, di una nuova Arte Poetica dell'Universo, di una nuova Logica. La vecchia aveva come organo il sillogismo, questa la metafora, la parola nuova, l'operazione che risulta dalla sola esistenza, congiunta e simultanea, di due cose diverse. La prima ha per punto di partenza un'affermazione generale e assoluta, l'attribuzione, una volta per tutte al soggetto, di una qualità, di un carattere. Senza precisazione di tempo e di luogo, *il sole brilla, la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti.* Essa crea, *definendoli,* gli individui astratti, stabilisce tra loro serie invariabili. Il suo procedimento ha un nome. Tutti questi termini, una volta stabiliti, classificati per generi e per specie nelle colonne del suo repertorio, dall'analisi uno per uno, essa li applica ad ogni soggetto che le si propone. Paragono questa logica alla prima parte della grammatica che determina la natura e la funzione delle diverse parole. La seconda Logica ne è come la sintassi che insegna l'arte di metterli insieme, e questa è praticata dalla natura stessa, sotto i nostri occhi. Non c'è scienza se non del generale, non c'è creazione se non del particolare. La metafora, il giambo fondamentale o rapporto di una sillaba grave e di un'acuta, non si esegue solo nei fogli dei nostri libri: è l'arte autoctona impiegata da tutto ciò che è. E non parlate di *caso*. La piantagione di questo gruppo di pini, la forma di quelle montagne ne sono l'effetto tanto quanto lo sono il Partenone o questo diamante che fa cadere in disuso il lapidario usurandolo, ma il prodotto di un tesoro di disegni certi, più ricchi e più sapienti. Allego numerose prove di

geologia e di clima, di storia naturale e umana; le nostre opere e i loro mezzi non differiscono da quelli della natura. Comprendo che ogni cosa non sussiste per sé sola, ma in un rapporto infinito con tutte le altre.]» (pp. 50-52)

«Niente si completa [solo su di sé; tutto è disegnato sia dall'interno, per se stesso, che dal di fuori, dal vuoto che vi traccerà, assente, la sua forma, come ogni linea è ordinata dalle altre. Il lago dipinge il cigno bianco sospeso in sé, sul cielo ovale, l'occhio del bue la pastura o la pastorella. Il colpo di vento, con lo stesso impeto porta via, spazza la schiuma del mare, la foglia e l'uccello dal cespuglio, il berretto dei contadini, il fumo dei villaggi e il suono delle campane. Come un volto conquistato poco a poco dall'intelligenza, quando nasce l'alba, i regni vegetale e animale hanno finito di dormire. In questo modo, temi comuni sono proposti alla riflessione delle diverse cose. Tutta la superficie della terra, con l'erba che la copre e gli animali che la popolano, è sensibile come una piastra lavorata dal sole fotografico. È una vasta bottega in cui ciascuno si sforza di *restituire* ciò che ha preso al fuoco solare.

Le cose hanno due modi per conoscersi, cioè, nel senso adottato in questo paragrafo, di completarsi nell'estensione, rivelandosi o contigue oppure complementari. Tutte si inscrivono in una forma più generale, si strutturano in un *quadro*: è una questione di punto di vista da cercare, quello sguardo al quale esse sono *dovute*, ritrovarlo. E come conosciamo le cose per la determinazione di un carattere generale che assegniamo loro, così le cose si conoscono tra loro per l'impiego di un principio comune, cioè la luce simile a un occhio che vede. Ciascuna obbedisce alla necessità di essere vista. La rosa o il papavero segna di rosso l'obbligazione di altri fiori, nei confronti del sole, di essere bianchi o blu. Il tale verde non saprebbe esistere da solo, non più di una massa inerte senza i suoi punti d'appoggio. Ogni nota della scala chiama e presuppone le altre. Nessuna pretende di saziare da sola il sentimento. La nota esiste alla condizione di non essere ciò che suonano le altre, ma anche alla condizione, imperativa, che quello non lo suonino le altre a loro volta. C'è conoscenza, c'è obbligazione dell'una verso l'altra, un legame, dunque, tra le diverse parti del mondo, come tra le parti del discorso, per formare una frase leggibile; e come c'è una successione di sentimenti e delle parole che li esprimono, c'è anche composizione tra i movimenti, la temporalità dei quali è attorno a noi il testimone. Né il tempo saprebbe fermarsi, come gli ingranaggi che lo fabbricano]» (pp. 72-75).

In questo secondo passaggio, è soprattutto il carattere parlante del concerto universale ad essere rilevato, sottolineato; e lo è nel modo seguente: se il mondo è un linguaggio, è perché ogni cosa in esso s'oppone alle altre e le chiama per prendere senso.

Ora, se un giorno aprirete il *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure, vi troverete le seguenti osservazioni:

«*Nella lingua non vi sono che differenze*. Molto di più: una differenza presuppone, in generale, termini positivi tra i quali essa si stabilisce; ma nella lingua non vi sono che differenze *senza termini positivi*. Si prenda pure il significato o il significante, la lingua non implica né idee, né suoni che preesisterebbero al sistema linguistico, ma solamente differenze di concetto e differenze foniche derivate da questo sistema. Ciò che vi è d'idea o di materia fonica, in un segno, ha minore importanza di ciò che vi è intorno ad esso, negli altri segni» (p. 166).

«Tra loro [i segni], non v'è che *opposizione*» (p. 167).

«Nella lingua, come in tutti i sistemi semiologici, ciò che distingue un segno è tutto ciò che lo costituisce» (p. 168).

«In altre parole*, la lingua è una forma e non una sostanza*» (p. 169).

Ora riaprite Claudel, con la chiave di lettura di Saussure: Claudel dice semplicemente che l'intera realtà è la lingua che Dio parla.

Pertanto, filosofare inizia nello stesso momento in cui Dio tace, al tempo della disperazione, come diceva Hölderlin, al tempo in cui l'unità della molteplicità che le cose formano è perduta, quando il diverso smette di conferire, il dissonante di consumare, la guerra di essere armonia, per parlare come Eraclito.

È il paradosso della filosofia, essere una parola che si erge e s'innalza quando il mondo e l'uomo sembrano non parlare più, essere una parola che *desidera*, un desiderio, una parola che il silenzio degli astri ha privato della parola degli dei.

Prendete l'opera di Claudel, ad esempio, dove il poetico e il religioso si confondono: essa attinge la

propria energia, la capacità di trascinare, dal fatto che s'insedia in un mondo completamente popolato di segni, dal fatto che essa non esita a decifrare ovunque (anche nella grande fiammata sensuale della *Divisione di mezzogiorno*), una stessa parola, quel verbo che era all'inizio. Ma il filosofo, al contrario, è colui che inizia a parlare alla ricerca di quel verbo, e quindi non lo ha all'inizio e vuole averlo alla fine, e non finisce di averlo.

Mi direte che dopo tutto l'uomo di fede, il prete, neanche Claudel, non è in possesso della semantica divina; che questi deve arrischiarsi a interpretare dei segni, che anch'egli è libero, in quel senso primario, che non ha conoscenza di tutte le clausole del patto che lo lega alla logica di Dio, che egli può, deve errare.

Senza dubbio, ma stavolta è già una fede malata, un mondo in cui il figlio di Dio ha trovato la morte, una cultura, lo sapete bene, che ha dovuto dar spazio alla filosofia, cioè alla questione del suo senso, alla richiesta della sua intelligenza (come diceva Sant'Anselmo). Questa religione può integrare al proprio codice lo stesso errare, cioè la mancanza di codice.

E poi, da un altro lato, c'è anche il fatto che in questo mondo la scienza ha potuto avere inizio. Pertanto, la scienza non fa nient'altro che elaborare una lingua che possa parlare con esattezza delle cose, senza esserne smentita. E il progetto di questa lingua, che ha la matematica come grammatica, si basa principalmente sulla convinzione, del tutto irreligiosa, che la combinazione è perduta, che i fatti non parlano, e bisogna inventare di sana pianta una logica, un'assiomatica, non perché il dialogo tra lo spirito e le cose possa essere ripreso, speranza che la scienza non ha mai nutrito, ma quanto meno perché gli enunciati del sapiente trovino nel mondo quella specie di risposta muta, di acquiescenza impenetrabile, che una sperimentazione riuscita fornisce. Si potrà ben dire: ciò che separa irreversibilmente lo stregone dallo

scienziato, lo sciamano dal medico, è che il primo, un po' come Claudel, è afferrato dalla simbolica universale, che gli appartiene, e la sua parola non è efficace se non quando è capita dagli uomini della sua cultura – compreso egli stesso –, come il verbo proprio che ordina l'universo; mentre lo scienziato non è afferrato da nulla, se non dalla fredda assenza di una tale simbolica, affascinato, al contrario, dal caso, dalla contingenza, dal disordine; egli sa che non può riassorbirli in un ordine, in una rete di ragioni o di leggi, se non fabbricando egli stesso quell'ordine a partire da segni incerti; e anche quando gli sembra, con una teoria, di aver dato la parola all'unità che soffriva nella molteplicità dei fatti, non ha smesso di sospettare che quell'unità non è che l'eco del suo stesso discorso. C'è un *disincanto* della scienza; il successo degli antibiotici, dei missili e degli psicanalisti, anche se ha l'aria di suscitare, nei profani, quella certa miscela di credenza e di paura, che è il segno del sacro, manifesta piuttosto la sua mancanza.

Se lo scienziato distoglie lo sguardo con disprezzo, scandalizzato dalla sua stessa popolarità, è perché giustamente egli non pensa affatto di restituire o istituire una simbolica generale del mondo, una religione; sa di essere solo, e di fronte a un mondo silenzioso.

La parola filosofica non è quella della fede e non è quella della scienza. Non è calata allo stesso livello nella simbolica, nella logica della metafora, in cui tutto è segno; ma non accetta più che il significato sia interamente a suo carico e che le occorra porre, come allo scienziato nel laboratorio, insieme le domande e le risposte.

Confrontata alla poetica, la filosofia dice – è quello che vi ho appena detto sulla cristianità – che questa parola, così sicura di essere solo una portavoce, occorre che inventi comunque il senso da essa rivelato;

in ogni caso, occorre che trovi le parole nelle quali quel senso può cogliersi. Dopo tutto, Mosè era solo, lassù nel Sinai, e solo Dio potrebbe attestare che egli non ha aggiustato un po' le Tavole della Legge. Dire questo, è rimettere al suo posto ciò che vi è di rischioso nella parola, la sua forza attiva di conversione del senso inarticolato in discorso.

Ma d'altro canto, opposta al formalismo dell'assiomatica scientifica, la filosofia resta sbalordita da questa stravaganza; una lingua costruita nel vuoto e che purtuttavia trova, sotto di sé, delle cose che si lasciano dire da essa. La filosofia rimastica la parola ingenua di Einstein : che «ciò che vi è di incomprensibile nell'universo, è che sia comprensibile»; e allora la filosofia chiede alla scienza se l'edificio apparentemente tanto astratto, tanto distaccato dalle intuizioni con le quali noi siamo legati alle cose e le cose a noi, non si basi comunque su una congiura originaria del corpo e del mondo, del sensibile (che si può sentire) e del sensitivo (che può sentire), del silenzio e della parola, su un colloquio anteriore a ogni dialogo articolato. E stavolta, dire ciò, è restituire al suo rango la responsabilità della parola, la sua verità, la sua forza passiva d'attestazione di un senso già presente.

E questa duplice critica, ovvero questa riflessione a due facce, il filosofo la rivolge anche verso la sua stessa parola, ed è in ciò che la parola filosofica si definisce, e perciò irrita tutti. Si diceva poco fa che parlando noi ci troviamo su due lati contemporaneamente, dal lato del senso e dal lato del significante, per farli ricongiungere. La parola filosofica porta quest'ubiquità all'estremo, al suo parossismo, essa non è proprio tutto ciò che dice di essere, essa non si lascia o cerca di non lasciarsi afferrare dall'impulso autonomo dei suoi temi, essa vuole dissotterrare le metafore, criticare i simboli, mettere alla prova le

articolazioni del proprio discorso, e questo la porta a formare una lingua il più possibile epurata, a ricercare una logica e degli assiomi rigorosi, sui quali e con i quali potrà essere pronunciato un discorso senza intermittenze, senza lacune, cioè senza inconscio. La proposizione che apre la prima parte dell'*Etica*: «Intendo per causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza», intendete Dio, proposizione che stride come la traccia di un diamante sul vetro, questa proposizione, come tutta l'opera del molatore di lenti qual era Spinoza, appartiene alla vocazione della trasparenza.

Ma nello stesso tempo il discorso filosofico non si appartiene, non possiede se stesso, e sa di non possedersi, e spera appassionatamente di non possedersi. Perché se nella sua parola non c'era niente di più di quello che una coscienza limpida vuole metterci, non ci sarebbe niente; la parola filosofica sarebbe vuota, come una sala prima dello spettacolo, come un'assiomatica, cioè come una logica di qualsiasi cosa, di un oggetto in generale, e allora la sua capacità di captare significati latenti, di articolarli per farli circolare, per farli condividere da tutti gli altri, la sua capacità di trovare eco presso gli altri, perché essa stessa fa eco, di farsi capire, perché essa stessa capisce, questa capacità sarebbe annientata. Non si faticherebbe molto ad individuare, nel cammino in apparenza senza cedimenti del pensiero cartesiano, nel corso delle *Meditazioni*, le incrinature, le discontinuità, le ombre che interrompono il corso luminoso delle stagioni; c'è un senso latente, non posseduto, che s'intercala nelle lacune del senso manifesto, e insieme disgiunge i segmenti che vi ritaglia e li fa tenere uniti. E dopo tutto, cos'altro dice lo stesso Descartes quando, dopo aver assicurato solidamente il *cogito* nella seconda *Meditazione*, riconosce, nella terza, che quel punto di ancoraggio assoluto è esso stesso ancorato ad

un altro ormeggio, che è Dio, e anzi quando diciamo «io penso», diciamo che Dio, che esso (*ça*), pensa nel nostro pensiero? La parola filosofica sa oggi che può essere intesa anche come un racconto di sogno, come una parola nella quale esso (*ça*) parla, anche quando sogna, con un rigore totale, di avere gli occhi assolutamente aperti. Ecco perché il tempo dei sistemi della metafisica è passato.

Comprendete certo che non otterrete dalla filosofia una risposta alla vostra domanda, se le domandate tutto. Anche per il bambino c'è un momento in cui la madre non può più essere la risposta a tutto. I filosofi possono senz'altro dare la loro parola, essa contiene insieme meno e più di ciò che domandiamo loro. Contiene meno, perché il discorso che ci offrono resta incompiuto, non arriva a richiudersi su di sé, a bastare a sé, come ad esempio sembra fare un dizionario in cui ogni parola rinvia, per gradi, a tutte le altre e a nient'altro: ma il filosofo non arriva a dimenticare che questa catena di segni, questa specie di ricorrenza infinita, in forma circolare, presuppone il nostro accesso iniziale alla lingua, e per poter seguire la corrente delle parole occorre che ci siamo già dentro, con tutta la nostra esperienza ancora non detta; e il filosofo sa che è questa presenza del non detto, dentro il dire, a fare la sua verità prima di ogni definizione. Ma la parola filosofica contiene *più* di quello che crede di dare, appunto perché essa veicola più suoni di quanto non vorrebbe, perché fa affiorare, senza designarli, dei significati sotterranei, e merita così un uditorio paragonabile a quello del poeta o del sognatore.

La verità che la parola filosofica ha di mira esplicitamente, le manca; ed è perciò che essa sta accanto a ciò che dice, parla a lato, perciò è vera. Del suo rapporto con la verità si potrebbe dire quello che scriveva Du Bellay nel sonetto XII dell'Oliva:

L'oscuro mi è chiaro, e la luce oscura;
Vostro, io sono, e non posso esser mio (…)
Ottenere voglio e non posso chiedere.
Così mi ferisce e non mi vuol guarire
Questo vecchio bambino, cieco, ricurvo, e nudo.

La parola filosofica non cattura il desiderio; al contrario, il vecchio bambino nudo è il suo padrone, anche per lei.

Abbiamo detto, iniziando, che con la filosofia il desiderio si rispecchia. Sappiamo che questa riflessione, questa ripresa, la dobbiamo alla parola, più precisamente a quella parola che insieme si lascia fare e non si lascia fare da ciò che ha da dire, allo stesso modo in cui Socrate accetta il desiderio di Alcibiade, ma problematizzandolo. Vediamo che la riflessione, la parola per quanto concertata essa sia, non risparmia al filosofo la legge del desiderio, l'accecamento e la ferita dell'arciere, quell'infanzia con la quale il mondo ci investe. L'opposizione dell'assenza e della presenza e il movimento che nasce tra i due termini, li ritroviamo dunque al cuore stesso della parola; da una parte, c'è lo sviluppo del discorso all'inseguimento del suo senso pieno, c'è la penuria di significato di ogni parola e, d'altra parte, c'è l'implicazione della parola nel senso, il suo eccesso di significato, la sua risorsa. La parola è filosofica non perché spera di rispondere con parole, con un sistema, nitido come un fantasma, alla domanda che il desiderio solleva, ma soltanto perché essa sa che, come ogni parola, è afferrata anche quando è essa che vuole afferrare di più.

Riflettendosi nella parola filosofica, il desiderio si riconosce come questo *troppo* e questo *troppo poco* di significato, che è la legge di ogni parola.

Oggi possiamo rispondere al:

«Perché filosofare?» con un'altra domanda ancora:

«Perché parlare?» e, poiché parliamo:

«Che cosa vuol dire parlare e che cosa non può dire?»

4

Su filosofia e azione

Nella prima delle quattro lezioni che si concludono oggi abbiamo cercato di stabilire che la filosofia appartiene al desiderio, tanto quanto qualsiasi altra cosa può appartenervi, che essa non è di una natura diversa rispetto a qualunque altra passione «semplice», ma è soltanto questo desiderio, questa passione che si flette su se stessa, – questo desiderio, insomma, che *si desidera*.

Nella seconda lezione abbiamo visto che voler cercare un'*origine* della filosofia è un'impresa un po' vana, perché la mancanza di cui soffriamo, e che suscita la filosofia – la perdita dell'unità – non è passata, non è stata un tempo, ma è questa volta qui e ancora, cioè non cessa di ripetersi – in quanto la filosofia ha la sua origine con se stessa ed è, in ciò, *storia*.

Nella terza lezione abbiamo esaminato ciò che può essere la parola filosofica, e abbiamo concluso che, tirate le somme, questa parola non può rinchiudersi in un discorso coerente e sufficiente (avevamo illustrato quest'impossibilità con l'esempio di un dizionario), ma che essa è sempre *al di qua* di ciò che vuole dire, che non dice abbastanza – e anche al di là, essa dice troppo –, e infine, che sa questo.

Se ora raccogliamo tutto ciò in un'unica considerazione, sarà necessario concludere che filosofare non serve decisamente *a niente*, non conduce *a niente*, perché è un discorso che non pone mai le sue conclusioni definitive, perché è un *desiderio* che

trascina infinitamente con sé la propria origine, una mancanza che non può mai appagare. Perpetuamente *indigente*, vivendo della parola come di un espediente, il filosofo fa una misera figura accanto ai suoi colleghi che, loro, hanno delle belle cose da insegnarvi. A cosa può quindi servire filosofare, ci si domanda? Un sordo brusio, che ci giunge dal Tribunale di Atene, un giorno dell'anno 399 avanti Cristo, risponde, in effetti, che non serve a niente, e quel brusio, da lontano, grida contro il filosofo: *a morte!*

Oggi, nei nostri paesi sviluppati, non si uccidono più tanto i filosofi, almeno non versando loro da bere un bel bicchiere di cicuta. Ma si può uccidere la filosofia in altro modo, piuttosto che avvelenando il filosofo.

Si può impedire al filosofo di esserci, di essere presente con la sua mancanza nella società e di interpellare, ad esempio, il responsabile del culto e domandargli innocentemente *che cos'è la pietà*, come faceva Socrate.

Si può impedire al filosofo di fare questo, si può relegarlo da qualche parte, in modo che la sua mancanza non faccia troppo rumore, troppa discordanza, nella ricca melodia dello sviluppo. Insomma, il filosofo interpreterà il mondo, che è al di fuori, fuori della porta: ciò non infastidisce il mondo. E tuttavia, di tanto in tanto, una o due «idee» possono uscire da questo rimuginare claustrofobico, le idee possono forse essere utilizzabili, se tecnici abili e pazienti riescono a tradurle in strumenti per *trasformare* le cose e soprattutto gli uomini.

Conoscete l'ultima, l'undicesima *Tesi su Feuerbach*, scritta dal giovane Marx intorno al 1845. Ecco cosa ha scritto: «I filosofi hanno solo interpretato il mondo, in modi diversi; ora si tratta di trasformarlo». Credo che in questa tesi di Marx abbiamo un buon punto di partenza per riflettere sull'estensione reale

dell'impotenza, dell'incapacità, dell'inefficacia della filosofia.

A dispetto del carattere perentorio della formula del giovane Marx, vedremo che le cose non sono affatto semplici, e ciò lo comprenderemo non *contro* Marx e il vero marxismo, ma *grazie* ad essi; vedremo che non ci sono quelli che parlano da una parte e quelli che agiscono dall'altra.

Si è detto, la settimana scorsa, che il dire trasforma ciò che è detto; e sapete, d'altra parte, che non si può agire senza sapere cosa si vuol fare, cioè senza dirlo, senza discuterlo, con sé o con gli altri. Ciò comporta immediatamente due ragioni per ristabilire il contatto tra la filosofia e l'azione; ma cerchiamo di approfondire un po' di più questo reciproco sconfinamento del dire e del fare.

C'è nel marxismo una critica apparentemente decisiva, radicale della filosofia. E il carattere radicale di questa critica risulta precisamente dal fatto che Marx attribuisce alla filosofia la sua piena dimensione, la prende del tutto sul serio e non si accontenta di congedarla per incontinenza verbale. Marx non solo mostra che la filosofia è una riflessione separata dalla realtà, che ha un'esistenza spirituale separata dall'esistenza *tout court*, come abbiamo appena detto, ma egli mostra anche che questa riflessione a parte è *abitata* inconsciamente dalla realtà, dall'esistenza e dai problemi degli uomini reali, dalla problematica sociale reale. Quello che il marxismo chiama *ideologia* (e la filosofia si trova al primo rango dell'ideologia) non è semplicemente una rappresentazione autonoma della realtà: il filosofo, il pensatore starebbe nel suo angolino, delirerebbe tutto solo, e tutto sommato l'umanità veicolerebbe con sé, nel corso della sua storia, senza profitto, ma senza neanche una grande perdita, questi pazzi chiacchieroni che sarebbero i filosofi. No, Marx non ha fatto tanto poco caso alla

lezione di Hegel, cioè non ha dimenticato che il contenuto di una posizione *falsa*, non è falso in sé, ma solo se è isolato, se preso come assoluto, e che se al contrario è unito con ciò da cui era stato separato, tale contenuto appare come un momento, come *un elemento della verità* in cammino, in divenire.

Così, anche una falsa coscienza, anche un'ideologia, come la riflessione filosofica apparentemente più quintessenziale, diciamo quella di Plotino o di Kant, se volete, ha la sua ragione, in senso marxista, affonda cioè con le sue radici, con la sua stessa problematica, in quella realtà con la quale la sua vetta, il suo culmine, pare essere in completo disaccordo.

Se, ad esempio, dalla filosofia di Descartes fino a quella di Kant la libertà sembrava un tema posto sempre più alla fonte della concezione dell'uomo e del mondo, come un concetto via via più decisivo nella teoria, è perché nella pratica una corrente si disegna, si allarga: quella che sommergerà l'Europa con e dopo la Rivoluzione francese; è perché un nuovo mondo sociale e umano è in gestazione, all'interno del vecchio che gli impedisce di sbocciare, e che trova nella problematica filosofica della libertà un'espressione possibile del suo proprio *desiderio*. Non un'espressione tutta pronta, da sempre (voi sapete, ad esempio, che questo tema della libertà non è veramente predominante nella filosofia greca), ma piuttosto una sorta di ricettacolo ideologico nel quale quella corrente, quel nuovo mondo potrà abitare, riporre le sue aspirazioni. Finché tale corrente è oppressa nella realtà, finché un desiderio reale non può manifestarsi in nessuno, semplicemente non può, cioè non ne ha il potere, il potere di organizzare gli uomini e le cose sul proprio modello, quel desiderio, quella corrente *si racconta* in altro modo, si traveste, gioca il gioco del

potere in un'altra sfera della realtà. E allora si ha *l'ideologia*, si ha *la filosofia*.

Questa concezione, lo notiamo di passaggio, è molto vicina – per quanto concerne la situazione che attribuisce a ciò che è falso, a ciò che è mistificato –, a quella di Freud. Perché per Freud, almeno in prima approssimazione (e forse superficialmente), è ugualmente il conflitto della *libido*, delle pulsioni con i dati della realtà, in particolare il conflitto della tendenza del bambino a vedere sua madre come protezione, come sicurezza assoluta, come risposta a tutto, con il divieto che gli è fatto di tenersela per lui, di sposarla, fosse pure in modo immaginario, è tale conflitto a suscitare precisamente quelle «ideologie», in senso analitico, che sono i fantasmi del sogno, della nevrosi, o anche della sublimazione.

Allora, la critica marxista della filosofia assume tutta la sua profondità. La filosofia non è falsa, come è falso il giudizio che enuncia che il muro è verde quando è rosso.

La filosofia è falsa in quanto sposta in un altro mondo, il mondo «metafisico», in quanto essa sublima, direbbe Freud, ciò che dipende da questo mondo e da questo soltanto.

C'è dunque, certo, una *verità* dell'ideologia, che fa eco a una problematica reale, quella del suo tempo, ma la sua falsità è nel fatto che l'eco che fa a quella problematica, il modo stesso con cui istruisce, con cui istituisce i problemi degli uomini reali, s'eleva al di fuori del mondo reale e non porta a risolverli.

Si può dire che questa caratterizzazione della filosofia come ideologia, questa *critica* della filosofia è una critica radicale perché implica, in definitiva, il fatto che non c'è una dimensione specificamente filosofica, poiché le questioni filosofiche non sono delle questioni filosofiche, ma delle *questioni reali trascritte*, codificate in un altro linguaggio, il quale è mistificato e

mistificatore, perché è altro. La realtà della filosofia risulta solo dalla *irrealtà della realtà* se così si può dire; essa risulta dalla mancanza che è provata nella realtà, essa deriva dal fatto che il *desiderio* di altra cosa, di un'altra organizzazione dei rapporti tra gli uomini, al lavoro nella società, non giunge ad affrancarsi dalle vecchie forme sociali. È dunque perché il mondo umano (e per Marx questo mondo umano è insieme il mondo individuale e il mondo interindividuale, sociale) perché il mondo umano *reale* ha della mancanza e c'è del desiderio in esso, è per questo che la filosofia può costruire in questa mancanza un mondo non umano, metafisico, un altrove, un al di là.

Vedete che Marx non bara con la filosofia, la prende nella sua istanza più profonda, quella del desiderio, e la mostra bene come figlia del desiderio.

Solo che rileva, allo stesso tempo, e a causa della sua stessa situazione, l'impotenza essenziale di questa filosofia. Presa sotto l'angolatura di Marx, la filosofia ricerca la sua propria *fine*: vorrebbe dare, con le parole, una risposta definitiva alla questione di ciò che manca e che è alla sua origine. (Notate, di passaggio, che questo apprezzamento della filosofia come presunzione di un discorso totale, sufficiente, proviene dall'influenza di Hegel su Marx: Hegel diceva che il Vero è il Tutto, che l'Assoluto è essenzialmente Risultato, cioè che esso è solamente alla fine quello che è in verità.) Per Marx, come per Hegel, la filosofia cerca la morte della filosofia, ecco la sua passione più autentica; questa morte significherebbe, in effetti, che non c'è più bisogno di filosofare; e se non ci fosse più bisogno di filosofare, ciò sarebbe il segno che la mancanza, alla radice di questo bisogno di filosofare, cioè il *desiderio*, è stato soddisfatto. Ma giustamente la filosofia intesa come ideologia nel senso di Marx, è incapace di mettere fine a se stessa, di mettere un termine ai suoi giorni, in quanto essa non deve la

propria esistenza se non a quella mancanza, presente nella realtà umana, perché essa s'appoggia su tale mancanza per tentare di colmarla con la parola, e non può metter fine a se stessa, in quanto la parola filosofica, perché filosofica, cioè ideologica, cioè alienata, non può soddisfare la mancanza reale, poiché parla al lato, al di là, altrove. È come cercare la soluzione ai problemi che un individuo incontra nella realtà, grazie all'elaborazione di un sogno armonioso.

Il «si tratta ora di trasformare il mondo» significa dunque che occorre modificare la realtà, cambiare la vita, in modo che non si debba più sognare, voglio dire *filosofare*; occorre entrare in possesso di noi stessi, non in quel mondo separato e folle del sonno notturno, ma in pieno giorno, in *questo* mondo che abbiamo tutti in comune, quando abbiamo gli occhi aperti e lo sguardo nuovo o ingenuo, quando siamo in piedi, svegli. E cosa può il filosofo, in rapporto a questa esigenza realista? Lui che è nascosto, coricato nell'oscurità di un altrove?

Ma ora rivolgiamoci, con lo stesso Marx e con tutta la storia del mondo da un secolo a questa parte, una storia tanto profondamente segnata dal marxismo, rivolgiamoci verso quest'*azione* in pieno giorno che egli ci propone, verso questa «trasformazione del mondo» alla quale chiama coll'impazienza e la collera delle cose che non possono attendere, l'undicesima *Tesi su Feuerbach.*

La prima cosa da dire, che va da sé per un marxista ma merita comunque di essere annotata, è che la *pratica*, l'azione di trasformare la realtà, non è un'attività qualsiasi: non ogni attività trasforma realmente il suo oggetto. Ci sono delle false attività, quelle che hanno l'apparenza dell'efficacia, che ottengono un risultato immediato, ma che non trasformano realmente le cose. Un uomo politico nel senso corrente, un dirigente nel senso corrente, che ha

un'agenda stracolma di appuntamenti, con quattro telefoni sulla scrivania e detta tre lettere alla volta, e con la sua eloquenza attira sale piene di gente; costui ha ai suoi ordini 20.000 persone, ma non è necessariamente qualcuno che trasforma la realtà. Può essere semplicemente qualcuno che mantiene ciò che è, che conserva le cose, i rapporti tra gli uomini nel loro stato precedente, o che pure li sviluppa o li aiuta a svilupparsi facendo attenzione a che non ci sia uno scontro, cioè, in fondo, senza accettare che tale sviluppo trasformi realmente ciò che si sviluppa (come se una madre volesse che suo figlio cresca, ma senza tuttavia permettergli di diventare mai un adulto, con il pretesto che allora non sarebbe più suo figlio, un figlio come all'inizio).

Attività di questo tipo, che siano conservatrici o riformiste, sono ugualmente lontane da un'azione trasformatrice. Un'azione trasformatrice, nel senso in cui la intende la formula di Marx, consiste (vista dall'angolatura da cui abbiamo affrontato questo problema, che è quello del rapporto tra la filosofia e l'azione) consiste nel *distruggere* o nel contribuire a distruggere ciò che rende possibile la falsa coscienza, la filosofia, l'ideologia in generale, a colmare praticamente la mancanza da cui prende origine lo smarrimento ideologico.

Ciò detto, in che cosa consiste una tale trasformazione? Comprenderete a qual punto per Marx (e per noi, che abbiamo su di lui il vantaggio irreversibile di un secolo di pratica supplementare, e di pratica che si voleva *marxista*), l'azione non è un affare semplice, una pura operazione.

Trasformare il mondo non vuol dire fare una qualunque cosa a casaccio: se il mondo deve essere trasformato, è perché contiene in sé l'aspirazione a un'altra cosa, ciò che gli manca è già là, è nel fatto che la sua propria assenza è presente a lui stesso. Questo

soltanto significa la famosa frase: «L'umanità si pone solo quei problemi che può risolvere». Se non ci fossero quelle che i marxisti chiamano delle *tendenze* nella realtà, non vi sarebbe alcuna trasformazione possibile, e come si diceva l'altro giorno per la parola, tutto sarebbe permesso, si potrebbe non più soltanto dire, ma fare qualunque cosa. Se il mondo deve essere trasformato è perché esso già si trasforma. C'è nel presente qualcosa che annuncia, che anticipa e chiama il futuro. L'umanità, in un dato momento, non è semplicemente ciò che ha l'aria di essere, ciò che una buona inchiesta psicosociologica potrebbe fotografare (ed è il motivo per cui questo genere d'inchieste fotografiche è sempre infinitamente deludente, a causa della scarsità di risultati o luoghi comuni prodotti), l'umanità è anche ciò che non è ancora, ciò che cerca, confusamente, di essere.

Per impiegare un'altra terminologia, quella che utilizzavamo nell'ultima lezione, diciamo che c'è già presente del *senso*, che si trascina nelle cose, nei rapporti tra gli uomini, e che trasformare realmente il mondo è liberare quel senso, dargli pieno *potere*.

Siete ora sensibili all'analogia profonda che c'è tra il parlare e il fare. Si è detto che parlare raccoglieva e innalzava al discorso articolato il significato latente, silenzioso, «avvolto (come dice Merleau-Ponty) nell'onda della comunicazione muta». E si è detto che è questo significato, insieme presente e assente, a dotare quella trascrizione che è la parola, non solo della sua piena responsabilità, del suo rischio di errore, ma anche della possibilità di essere *vera*.

Ora, questo è lo stesso problema che si pone per l'azione, cioè per la trasformazione del mondo: qual è il senso latente della realtà, qual è l'aspirazione, qual è il desiderio, e come esprimerlo perché possa agire, cioè perché abbia il *potere*?

L'azione trasformatrice non può fare a meno di una «teoria» nel vero senso della parola, cioè di una parola che si arrischia a dire: «Ecco ciò che accade, ecco dove *ciò* va a parare», e che a partire da questo solo fatto comincia ad organizzare, almeno nel discorso, quel *Ciò*; di una parola che *desidera* realmente il desiderio della realtà, o che desidera allo stesso modo, con lo stesso desiderio della realtà.

«Non è sufficiente, diceva Marx, che il pensiero ricerchi la realizzazione, è necessario ancora che la realtà ricerchi il pensiero» (*Contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel*). Solo se la realtà viene al pensiero, se il mondo viene alla parola, il pensiero e la parola possono essere veri.

Vediamo quindi che l'azione, intesa come trasformazione del mondo (la sola che merita questo nome) presuppone, ed è qui la sua garanzia potenziale, quel paradossale potere di passività di cui Keats parlava nella *Lettera* che abbiamo letto l'altro giorno. È necessario ricevere per dare, è necessario capire per dire, è necessario raccogliere per trasformare, e non può essere un caso se i Greci avevano lo stesso vocabolo per designare l'azione del raccogliere e l'azione del dire [λέγειν].

Vedete dunque che «gettandosi nell'azione» come si dice, non si scappa, meno che mai si scappa a questa necessità, a questa legge del debito, come diceva Eraclito, che fa dell'azione come della parola, come della mia relazione con l'altro, della mia esistenza corporale, uno *scambio*. E' necessario l'accecamento proprio dei nostri tempi, la temibile falsificazione del senso stesso dell'agire, per confondere, come ha fatto la nostra civilizzazione, l'azione e la manipolazione, l'azione e la conquista. Marx sapeva anche, e i suoi successori titolati lo hanno del tutto dimenticato nella realtà, anche se le parole di Marx sono ancora sulle loro

labbra, Marx sapeva che fare è anche *lasciarsi fare*, e che questa passività richiede la più grande energia.

Arrivati a questo punto dell'analisi, dopo essere stati alle calcagna della critica marxista della filosofia, possiamo porre la questione dell'azione della trasformazione del mondo, quale si pone effettivamente: come sapere che la lettura che daremo della realtà è quella buona; che l'aspirazione, la tendenza sulla quale baseremo il nostro lavoro trasformatore è giustamente l'aspirazione, la tendenza che travaglia realmente il mondo?

Dopo la critica dell'ideologia, deve essere chiaro che per il marxismo non ci sono tavole della legge, non c'è rivelazione.

Non possiamo prestare fede ad una parola già detta altrove, ad una legge stabilita nell'al di là, e che verrebbe dal fondo delle cose (tutto sommato non ce n'è per nessuno, si è detto l'altro giorno), ed è quello che pensa Marx: infatti, il cristiano stesso deve reinventare la Legge che crede scritta da sempre, la deve riscrivere, o piuttosto scriverla lui stesso, nelle sue scelte quotidiane, nei suoi rapporti con gli altri e con se stesso, in quello che lui pensa di dover assumere e in ciò che pensa di dover rigettare; i cristiani me lo testimonieranno, non possono fare a meno di discutere, di concertarsi, di riunire dei consigli o dei concili, quanto gli altri, cosicché l'assoluta trascendenza della legge non è vissuta come tale, e non è, in senso stretto, vivibile.

Ciò vuol dire che nel campo della storia e della società, nell'ambito dei rapporti tra gli uomini presi nel loro divenire, non c'è una legge scritta che determina il senso della storia e il senso della società; ciò vuol dire che bisogna abbandonare l'idea che ha dominato e che domina ancora la filosofia della storia e dell'azione, ed è precisamente un'idea metafisica, che tutto questo disordine delle società che si sviluppano su posizioni e

a ritmi diversi, che il conflitto, la lotta tra le classi sociali, che tutto ciò conduce alla rivoluzione come alla sua soluzione, che tutto ciò andrà verso la sua fine, come il fiume verso il mare. Non si può arguire un senso della storia di cui si sarebbe detentori, proprietari, per decodificare il disordine apparente e per fare apparire l'ordine reale; in totale: per fare una politica infallibile. Non c'è una politica infallibile. Niente è acquisito.

E di questa fallibilità dell'azione, c'è almeno un'ottima ragione che ci fornisce il marxismo, e a questa ragione dobbiamo riflettere, perché ci riporta più da vicino ai rapporti tra la filosofia e l'azione. Eccola questa ragione: se è vero che il mondo chiede di essere trasformato, è perché c'è del *senso* nella realtà che chiede di avvenire; ma se è vero che questo senso chiede di avvenire, è perché tale avvenimento è in qualche maniera *impedito*.

Permettetemi una piccola digressione, che credo chiarirà le cose. In un libro che ha avuto e ha sempre una grandissima influenza sui modi di pensare e di agire della nostra epoca (questo libro ha per titolo, in francese, *Cybernétique et Société*), l'autore, Norbert Wiener, scrive che la vera visione del mondo, per il saggio, non può essere manichea ma agostiniana.

Ecco cosa Wiener vuole dire:

> La nerezza o nefandezza del mondo (intendete la sua opacità, il suo carattere inintelligibile, il suo disordine) è negativa e si riduce alla semplice assenza di bianchezza (cioè di chiarezza, di ragione, ecc.) [Questa è la concezione agostiniana: non c'è un principio autonomo del Male, dell'Errore.] Mentre [prosegue Wiener], nel manicheismo, la nerezza e la bianchezza appartengono a due opposte armate, schierate in linea, l'una di fronte all'altra» (pp. 241-2).

È certo vero che il mondo fisico, ad esempio, non oppone una resistenza concertata agli sforzi che facciamo per comprenderlo; non nasconde

espressamente il suo senso per disorientare e sconfiggere lo scienziato. Però, quando si tratta della società, della storia, della politica (cioè del problema della comunità degli uomini), questo rifiuto del manicheismo, cioè di una concezione secondo la quale c'è un avversario davanti a me, e secondo la quale questo avversario gioca il suo gioco contro di me, che sono il suo avversario, è giusto questo rifiuto del manicheismo? Riprendiamo le parole della problematica marxista: perché la società che è gravida di un senso, ossessionata da uno spettro, come afferma l'incipit del *Manifesto*, che è ossessionata da una mancanza, non può partorire questo significato *senza violenza*? Perché non arriva a dire chiaramente ciò che ha, se non perché ne è impedita? E se ne è impedita, non è perché c'è un'armata schierata in linea, perché c'è un avversario di fronte a quest'aspirazione, che s'impegna consciamente, risolutamente, a rimuoverla?

Ma dire questo non è ancora abbastanza, e il marxismo non è così ingenuamente manicheo, come sembra crederlo Wiener. Sa bene che non ci sono due avversari schierati l'uno contro l'altro, come i pezzi di una scacchiera all'inizio di partita; sa bene che la partita è iniziata da molto tempo, che i pezzi sono impegnati gli uni negli altri, e contro gli altri, che formano una totalità di relazioni, sia complementari che contrarie. Ciò vuol dire che l'avversario non è al di fuori, ma anche al di dentro.

E bisogna comprendere bene questo «al di dentro», con il maggiore acume possibile: l'avversario è *dentro* al mio stesso pensiero.

La rottura della società sotto forma di classi sociali, è anche la rottura della pratica, cioè della trasformazione silenziosa dei rapporti sociali, con la teoria.

L'interpretazione della realtà, la comprensione dell'enunciato di ciò che la società desidera realmente,

quindi la teoria rivoluzionaria stessa, agli occhi dello stesso marxismo è normalmente separata dalla pratica, è all'incirca continuamente investita da ciò che Marx chiama le *idee dominanti* le quali sono, dice, le idee delle classi dominanti. Il nesso tra la teoria e la pratica è così esposto di continuo all'errore, alla mistificazione. Per Marx, di conseguenza, la parola non può arrivare a chi ne ha bisogno semplicemente, innocentemente per così dire, ma contraddittoriamente. Il movimento verso un'altra cosa che anima la società, la sua mancanza assoluta, che Marx vedeva incarnata nel proletariato, in questa classe, diceva, «alla quale non è stato fatto un torto particolare, ma un torto in sé», il proletariato in quanto mancanza e movimento, non può avere accesso spontaneamente al linguaggio e all'articolazione, alla teoria e all'organizzazione. Tra questo desiderio, questo senso tacito che esso è, e questo desiderio del desiderio, questo senso esplicito quale deve essere per risolvere effettivamente la separazione e il disordine nei quali è immerso, come tutta la società, c'è la responsabilità e il rischio di una parola, di una teoria e di un'organizzazione che è, per principio e per iniziare, separata da questo desiderio, isolata dal proletariato, e deve mettersi all'unisono della sua mancanza per poterla riflettere.

Siamo sempre al vero, perché il senso latente nelle cose, nel mondo attorno a noi, tra noi e in noi, sconfina nella parola, sostiene e guida il *senso* che si articola: ma noi non siamo nel vero, non lo siamo perché uno *scarto* mantiene la realtà totale al di là di ciò che possiamo dirne, al di là della nostra «coscienza». Pensare, dal punto di vista dell'azione, ma è vero in ogni modo, non è entrare nel già pensato, non è entrare dentro un'articolazione già istituita, è prima ancora lottare *contro* tutto ciò che separa (oggi, nel momento in cui siamo) il significato dal significante,

contro tutto ciò che impedisce al desiderio di prendere la parola e, con la parola, il potere.

Vedete che il marxismo è ben lontano dal manicheismo. La teoria (a cominciare dal marxismo stesso) è continuamente minata dalla sua posizione sociale e storica d'ideologia, è continuamente minacciata non dai tradimenti, come dicono i manichei, ma dall'interno, dalla caduta dentro il già pensato, dalla degenerazione nell'instituito. Il capitalismo non è un «campo», come si dice oggi, è quell'opacità che s'insinua tra gli uomini e ciò che fanno, tra l'uomo e gli altri, e anche tra l'uomo e ciò che pensa; e non ci sarebbe difficoltà a scoprirlo, questo capitalismo, in quanto reificazione, come diceva Lukacs, nel bel mezzo del marxismo ufficiale, nel seno della buona coscienza che si dice rivoluzionaria.

Ci domandavamo: *ma a che serve filosofare?* Perché la filosofia, per sua stessa confessione, non porta a termine alcuna inchiesta, non conclude alcun sistema e, a rigor parlando, non conduce a niente?

Rispondiamo così: non sfuggirete al desiderio, alla legge della presenza-assenza, alla legge del debito, non troverete alcun rifugio, neanche nell'azione la quale, ben lungi dall'essere un riparo, vi esporrà più apertamente di qualsiasi meditazione alla responsabilità di nominare ciò che deve essere detto e fatto, cioè di registrare, di capire e di trascrivere, a vostro rischio e pericolo, il significato latente nel mondo «sul quale» (come si dice) volete agire.

Non potete trasformare questo mondo se non capendolo, e la filosofia può senz'altro aver l'aria di un ornamento sclerotizzato, di un passatempo per signorine di buona famiglia (perché non produce degli aerei supersonici o perché lavora in una stanza e non interessa quasi a nessuno), può essere tutto questo, e lo è realmente: resta che la filosofia è o può essere anche quel momento in cui il desiderio, che è nella

realtà, perviene a se stesso, in cui la mancanza di cui soffriamo, in quanto individui o in quanto collettività, in cui questa mancanza *si nomina* e, nominandosi, si *trasforma*.

Ma tale mancanza, direte, finiremo alla fine per provarla? La filosofia ci dice quando, come possiamo farla finita con essa? Oppure, se sa, come ha l'aria di saperlo oggigiorno, che questa mancanza è la nostra *legge*, che ogni presenza si dà su un fondo d'assenza, allora non è legittimo, ragionevole, disperarsi, abbrutirsi? Ma non troverete rifugio neanche nella stupidità, perché non c'è stupido che non voglia; vi sarebbe necessario che rifiutaste la comunicazione e lo scambio, sarebbe necessario che otteneste il silenzio assoluto; pertanto, non c'è silenzio assoluto, perché giustamente il mondo parla già, anche se in modo confuso, e voi stessi continuereste almeno a sognare, il che la dice anche troppo lunga, quando non si vuole più capire niente.

Ecco dunque *perché filosofare*: perché c'è il desiderio, perché c'è dell'assenza nella presenza, del morto nel vivo; e anche perché c'è il nostro potere, che non lo è ancora, potere; e anche perché c'è l'alienazione, la perdita di ciò che si credeva acquisito e lo scarto tra il fatto e il fare, tra il detto e il dire; e infine perché non possiamo sfuggire a questo: attentare la presenza della mancanza con la nostra parola.

In verità, come *non* filosofare?