

Franco Bosio

L'ESTENUAZIONE
DELL'ESSERE COME DESTINO
DELLA POSTMODERNITA'

I

Il mondo cosiddetto « postmoderno » è caratterizzato soprattutto dalla caduta di tutte le certezze, dalla vanificazione di ogni intenzionalità veritativa di qualsiasi conoscere, di qualsiasi dire rivolto a qualcosa. Mai come oggi la certezza tipicamente « moderna » che la « verità » sia il prodotto di una « posizione » o di una « conquista » del « Soggetto » è pervenuta ad una crisi tale che le stesse idee di « Soggetto » e di « Verità » stanno perdendo qualsiasi valore e qualsiasi efficacia. In un passo molto significativo de *Il Crepuscolo degli Idoli* Nietzsche traccia il cammino della parabola discendente dell'«essere». Il titolo del passo è «Come il mondo vero» finì per diventare «favola». Val la pena di leggerlo per intero:

Storia di un errore

1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, — egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo*.

(La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi « Io, Platone, sono la verità »).

2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso (« al peccatore che fa penitenza »). (Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile — *diventa donna, si cristianizza...*).

3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo. (In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica — « königsbergica »).

4. Il mondo vero — inattingibile. Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto* Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto.

(Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).

5. Il « mondo vero » — un'idea che non serve più a niente, nemmeno più vincolante, un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola!

(Giorno chiaro, prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).

6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero; quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? ... Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*

(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)¹.

Opportunamente Heidegger ha attratto la nostra attenzione su un'altra conclusione di Nietzsche sull'essere « l'ultima, l'esalazione di una realtà che si dissolve »². Ora, fino a quando ci sarà filosofia, se per filosofia è da intendersi la volontà di comprendere e di comprendersi tra le persone, la volontà di comprendere il perché e le ragioni del proprio tempo (« La filosofia è il proprio tempo espresso in pensieri », dice Hegel³), riteniamo sia compito precipuamente suo comprendere e vedere che cosa c'è al fondamento di questo processo di estenuazione, quale oppure quali (se ce n'è di più di una) figure segrete e nascoste, se pur non immediatamente evidenti, lo dirigano. Delinearne, coglierne i tratti e le forme, restituire ad una visione incerta, frammentaria e confusa la sua forma in modo più nitido risulta per noi l'ufficio del filosofare. In *Identità e Differenza*, e precisamente nel primo saggio *Il principio di identità*, le considerazioni sul principio di identità conducono il filosofo ad un esito sconcertante: il 'principio di identità' stesso conclude con la necessità di porre a tema della riflessione il rapporto dell'umano esistere contemporaneo con il mondo della tecnica e dell'organizzazione tecnico-scientifica della realtà. A prima vista il nesso appare inconcepibile. Che cosa c'è di comune tra un discorso a prima vista specialistico, di carattere logico-metafisico sul principio

¹ Fr. Nietzsche, *Il Crepuscolo degli idoli*, trad. it. di F. Masini e S. Giametta, Milano 1970; (ed. condotta sull'edizione delle opere a cura di G. Colli e M. Montinari), pp. 63-64.

² M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Milano 1972, p. 46.

³ Hegel, *Filosofia del Diritto*, trad. it. di F. Messineo, Bari 1965, p. 15.

di non-contraddizione, e il mondo della tecnica come *e v e n t o* (*Ereignis*)⁴, in cui ci scopriamo come segnati, destinati da una coappartenenza che ci fa essere gli uomini del secolo di una razionalità pienamente dispiegata nell'universo completamente artificiale della tecnica? Per cercare una spiegazione convincente dell'itinerario del saggio heideggeriano converrà rifarsi a Hegel, la cui presenza nel secondo saggio del libretto di Heidegger (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, «La costituzione ontoteologica della metafisica»), è molto viva. E si tratta anche dello Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, dello Hegel che istituisce la ricerca sulla *s c i e n z a* nel suo apparire immediato («la presentazione del sapere apparente»), quale risulta, più ancora che dalla *Prefazione*, dall'*Introduzione* alla «Fenomenologia» stessa. Per Hegel la *s c i e n z a* non è mai, né può esserlo, compiuta fin dall'inizio. Muovere dalla scienza già perfettamente dispiegata significa non poter intendere assolutamente come essa si sviluppi e si comporti nei confronti delle forme e dei modi non-scientifici (= cioè, non filosofici, non speculativi) dell'essere dell'uomo. Perciò, per essere veramente sapere di sé, la Scienza (e per Hegel, la «Verità» deve esistere può esistere autenticamente solo nella forma del Concetto), necessita di apparire come essente-qui, dinanzi a noi, in una forma, in una figura la cui manifestazione più immediata (la prima delle «figure della coscienza»), è la «certezza sensibile», quella che coglie il «questo qui» e l'«ora», l'essere adesso di ciò che è «qui». La verità della «certezza sensibile», che appare la più ricca e la più comprensiva si rivelerà di fatto la più povera e la meno sviluppata, contraddicendosi con se stessa. Infatti essa vuole il singolare, il corposo esser presente di ciò che è, mentre di fatto essa si aggrappa ad un vuoto universale che si volatilizza. Tutte le cose infatti sono un «questo qui» e un «ora» che trapassa non appena vien pronunciato ed indicato. La «scienza» dunque si svolge e si sviluppa in se stessa sviluppando da un'identità immediata le proprie differenze, fino a raggiungere il punto in cui nelle differenze stesse, le «figure della coscienza» pervengono a raccogliersi nella loro Unità e nella loro identità in cui esse hanno senso e giustificazione. Perciò la *Fenomenologia dello Spirito* è la «Scienza dell'esperienza della coscienza»⁵. La coscienza «distingue da sé un alcunchè al quale in pari tempo si rapporta» scrive Hegel⁶, e dovrà infine riconoscere per autenticamente suo il polo oggettuale del suo rapportarsi. Si tratta di sviluppare questa certezza, non di negarla. La coscienza è già da sempre

⁴ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 28 sgg..

⁵ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze 1963, vol. I, p. 78.

⁶ *Ivi*, p. 73.

nell'essere e presso l'essere. Solo, essa deve apprendere attraverso il movimento dialettico che ogni momento, senza posa e senza tregua, la incalza a riconoscere nell'essere apparente l'esser vero e a giustificare quell'apparire come momento costitutivo della verità che è oltre l'immediato apparire, ma che è l'orizzonte in cui quell'apparire ha senso. L'identità della Scienza con se stessa farà alla fine dispiegare le sue differenze, e il piano dell'essere (l'«in-sé»), coinciderà con l'essere «per noi» (il «sapere assoluto»), l'essenza con la forma, la verità con l'apparenza. Tutto si salderà in un circolo che si chiude in se stesso, dando il compimento alla certezza espressa fin dalle origini dalla metafisica dell'Occidente da Parmenide, con il pensiero della medesimezza dell'«essere» con il «pensare».

Ora, nell'età presente, il cominciamento della filosofia non può più essere questo, né deve assomigliargli. Deve dunque essere necessariamente diverso: non abbiamo più la «certezza sensibile» con un «questo qui» e un «ora» scambiati a torto per la massima ricchezza del particolare e dell'individuale. Abbiamo un mondo di oggetti il cui «in sé» è al di là del loro apparire, e di cui già sappiamo l'esserne al di là. Di essi apprendiamo a servirci, in una sequenza di condizionamenti che ci accompagnano e che ci determinano dalla nascita alla morte: gli «oggetti» del mondo tecnico, in cui già da principio facciamo senza coscienza esplicita l'esperienza dell'«alienazione» del nostro essere naturale. L'*Ereignis* è già da principio non già la confidenza di un rapportarci a qualcosa da cui ci distinguiamo, bensì l'esperienza di un'espropriazione. Il «senso» dell'essere non può più esserci pre-dato nell'unità, sia pure confusa globale e immediata di un apparire naturale immediato quotidiano, bensì frammentato, disperso e moltiplicato nell'immensa, *d i f f e r e n z a* delle strutture artificiali di un mondo tecnico-scientifico, edificato più che da noi, da una razionalità di cui nessuno è più in grado di render conto, e alla quale non risponde realmente più un centro unificatore nel «pensiero», nella «mente», nell'«anima» di nessuno.

La metafisica della tradizione aveva potuto raccogliere la totalità delle differenze dispiegantisi nell'essente in centri unificatori come il *Logos*, la *Mente*, la *Ragione* o la *Vita*. Ma il pensiero contemporaneo trova invece sia l'essere, sia il pensiero unicamente consegnati ad una pluralità di «giochi linguistici» (Wittgenstein), di «segni» che traducono comportamenti (Morris), di espressioni manifestanti soltanto un occulto agire anonimo di un «potere» (Foucault), ecc.. Il pensare e l'essere perdono qualsiasi unità e centro di riferimento e si disperdono nel gioco indefinito delle differenze.

II

Corrispondenza, apertura e partecipazione dell'essere al pensare e del pensare all'essere sono state, fino ad un certo momento della nostra storia, i pensieri fondamentali della filosofia. Ora, il senso d'essere di questi pensieri originari della tradizione appare avvolto e confuso nella nebbia dell'imprecisione e dell'indeterminatezza. Il « concetto » nell'accezione hegeliana del momento speculativo più puro e più elevato emergeva nella connotazione di una struttura che stringe in sé i momenti più speculativi della *necessità*, della *totalità*, dell'*identità*. Il fondamento per cui essere e pensiero si corrispondono e riconoscono la loro corrispondenza è connotato dall'intrinsecità assoluta di tali caratteristiche. Il movimento del ricondursi alla loro unità e al riconoscimento di questa unità è costituito dalla *dialettica*. Al contrario, nella « postmodernità » la struttura dell'identità è costituita soltanto dalla coerenza e dalla non-contraddittorietà dei discorsi specialistici delle scienze e dalla struttura dell'organizzazione tecnica della realtà⁷. Ma a questa non contraddittorietà non corrisponde, né può corrispondere l'assolutezza di un fondamento che stia al di fuori e al di sopra della struttura operativa dei procedimenti tecnico-scientifici di oggettivazione di dominazione e di controllo dell'essente. Una *totalità* come *intero* di senso che faccia scorgere un fine e un significato alla razionalità operativa e strumentale, sembra ormai improponibile, e la via per pensarla appare divenuta impraticabile. In luogo della medesimezza e dell'identità fra essere e pensiero appare sempre più dominante la loro estraneazione, la loro conflittualità, la loro irredimibile estraneità. La coscienza eurooccidentale aveva creduto in un primo tempo nel suo potere di accedere alla verità tramite il pensiero e il concetto. In un secondo momento aveva creduto di poter oltrepassare la verità del pensare e del conoscere nel « fare » e nel produrre oggettivante di una razionalità dispiegantesi totalmente nella dimensione del mondo storico-sociale⁸. L'una e l'altra certezza divengono ora indegne di esser credute nell'attuale configurazione « postmoderna » dell'esistere. Antiche universalità come *Lògos*, *Pensiero*, *Idea*, *Ragione*, ecc., non possono nemmeno più venir sostituite da nuove universalità come quelle di « Soggetto », ecc., perché sorge allora il sospetto che in esse non si faccia altro se non ripetere la struttura delle vecchie

⁷ Cfr. il nostro *Tramonto dell'ideologia ed etica della libertà*, Roma 1986, cap. I, parte I, spec. pp. 40 sgg..

⁸ *Ivi*, parte I, cap. IV, pp. 123 sgg..

universalità della metafisica del passato. E tuttavia rimane la coscienza dell'estraneazione per cui non riusciamo più a riconoscere nell'essere e nel pensare, nel loro coappartenersi e nel loro corrispondersi la possibilità di cogliere una forma, una figura che sia un intero in cui il non-senso della nostra esistenza contemporanea abbia la sua ragion d'essere e la sua comprensibilità a partire da un senso, da un manifestarsi di qualcosa.

Nella metafisica tradizionale la determinazione del fondamento di ogni sapere come l'essenza assolutamente necessaria su cui riposa la totalità dell'ente che si manifesta nello spazio, nel tempo, nei pensieri e nelle azioni degli uomini, poggia sulla struttura stessa dell'identità. Il giusto rimprovero di Aristotele agli avversari del principio di non contraddizione rivela come tale principio non possa affatto venir messo in questione, perché chiunque lo neghi è obbligato a sua volta a dar ragione della sua negante opposizione senza contraddirsi; ciò mostra dunque con chiarezza come l'identità sia anche unità e interezza di affermazione e negazione⁹. E dunque in questo intero l'affermazione del principio (dell'identico) è il fondamento e il criterio della verità, non lo è invece la negazione. « La verità è criterio di sé e del falso », affermava Spinoza¹⁰. Non è possibile infatti far precedere la negazione dell'identico all'identico, mentre sembra pensabile in sé l'autosufficienza dell'identico, indipendentemente dalla non-identità. Per negare l'essere è necessario presupporlo. Per negare la possibilità della Verità al di là dell'errore, bisogna presupporla. Negare al conoscere il nativo tendere, l'*intentio* originaria verso un vero essere-in sé che si riveli in se stesso così come esso è in sé, e sostenere che conoscenza e sapere non colgono se non la parvenza, l'ombra delle cose, il riflesso dell'esser-vero, significa almeno presupporre la possibilità che si vuol negare. In un altro contesto, Hegel contro Kant affermò l'insufficienza la non-originarietà della disgiunzione kantiana tra « fenomeno » e « cosa in sé », sostenendo che la loro divaricazione presuppone il terreno di un intero a partire da cui la divisione germina come il risultato di una separazione tra la coscienza e l'essere. L'intero precede dunque e fonda la separazione. Questo è il caposaldo che costituisce la base del pensato nella metafisica, del sapere e del suo necessario rapporto con l'essere.

Ma proprio dalla dialettica hegeliana viene posto un problema di capitale importanza che la metafisica tradizionale si era lasciata sfuggire: la possibilità delle differenze, delle determinazioni accidentali e contrapposte al puro pensiero, all'identità fra pensare ed essere. Questa

⁹ *Metaph.* IV, 4, 1006 a 15.

¹⁰ *Ethica*, parte II, prop. 43, scolio.

possibilità non è affatto a sua volta contingente e inessenziale come la possibilità di qualsiasi cosa; al contrario essa è strutturalmente intrinseca all'unità della complessione totale che stringe l'essere al pensare. Occorre allora mostrarne la necessità dello svolgersi e dello svilupparsi. E qui sorge allora il problema di integrare lo sviluppo del puro concetto delle determinazioni del pensiero puro (e del puro essere) con il loro apparire, con il loro reale *farsi fenomeno*. In esso è la contingenza, in esso appare un momento di non-necessità che è inconcettualizzabile e irriducibile alla concettualità dell'identico. Struttura dell'identità e unità dell'intero non riescono dunque mai a coincidere fino in fondo. La differenza, come molteplicità, come fenomenicità, è con ciò strutturalmente irriducibile nel suo essere, non nella sua sola concettualità logica, all'identità. La « crisi » della dialettica nasce proprio su questo punto, quando cioè appare come la differenza sia cooriginaria con l'unità¹¹.

III

L'« estenuazione » dell'essere, condotta fino alla polverizzazione degli universali, dei concetti della filosofia speculativa nelle posizioni ideologiche del pensiero contemporaneo si manifesta con i caratteri di un rovesciamento della metafisica della tradizione. In quest'ultima infatti l'apparire era ricondotto all'idea, al necessario, al fondamento che mantiene l'identità di sé con se stesso. Nel pensiero contemporaneo e « post-moderno » al contrario, il fondamento, l'identico, il necessario, è ricondotto ad una proiezione emanante dal fenomeno e dal molteplice, come vano tentativo di una sua illusionistica negazione.

A conclusione di queste riflessioni, la proposta che qui avanziamo vuol essere indubbiamente un riconoscimento dell'indistruttibile anima di verità della tradizione. Infatti la verità ha, e non può non avere, il carattere dell'intero e dell'uno. Essa deve e non può non ritornare a proporre il problema dell'identità fra essere e pensare. E tuttavia la nostra proposta non può non disconoscere l'impossibilità di partire nella situazione contemporanea, dal puro concetto, da un puro pensare che soggiorni e si trattenga stabilmente nell'uno, perché il pensiero e l'essere sono già da sempre immersi nella molteplicità delle differenze e delle determinazioni fenomeniche e accidentali in cui essi necessariamente si

¹¹ E' questo un punto capitale su cui si è travagliata la cosiddetta « filosofia positiva » di Schelling, in *Filosofia della Rivelazione*, trad. it. di A. Bausola, Bologna 1972, vol. I. L. I. Rinviamo in proposito anche a M. Heidegger, *Schelling Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen 1971, pp. 14-16, pp. 120-124, pp. 163 sgg., e pp. 223 sgg..

rendono manifesti. L'essere non è totalmente risolvibile in puro pensiero senza farne sparire la fenomenicità, vale a dire il processo del suo apparire in una molteplicità di determinazioni. Unità e identità di essere e pensiero sono state pensate dalla tradizione metafisica nei termini della « sostanzialità » (dall'eleatismo all'idealismo), oppure dell'attività del rappresentare e dell'autoconoscersi (dall'idealismo). Ma il loro reciproco essere l'uno presso l'altro, nell'Intero che essi compongono li abbraccia e li comprende entrambi senza risolversi unicamente né nell'uno né nell'altro¹². Infatti all'origine e al fondamento di ciò che si dispiega innanzi al pensare non c'è né la categoria di « essere » disgiunta dal momento precategoriale delle sue differenze fenomeniche, né questo disgiunto da quelle. Né il « pensare » stesso a sua volta può cogliersi come pura intellesione del concetto di essere indipendentemente dalle forme e dalle configurazioni che esso acquista nel cogliere l'essere di ciò che pensa, oltreché nel cogliere sé medesimo come essere.

Il pensare e la riflessione infatti rinviano al loro essere come attività che si dispiega nativamente prima che alla loro immanentizzazione nel momento del puro autoconoscersi. Perciò « essere » non significa qualcosa come « categoria » pura, o « concetto », o « sostanzialità ». In quanto presupponibile e necessariamente presupposto l'essere è dunque soprattutto *pre-concetto* e si rivela pertanto interpretabile sì nella riflessione, ma con un momento di ulteriorità che ne suppone la non completa esauribilità nella concettualità stessa. Unire e distinguere una molteplicità di differenze sotto categorie e tramite categorie sono operazioni e forme di un procedere del *lògos* umano che ha i suoi punti di partenza e i suoi condizionamenti nella situazione storica di ogni cultura e dunque primieramente nel linguaggio. Figura, immagine e fenomeno sono dunque il luogo originario che abbraccia l'essere e il pensare. I vari modi del pensiero dell'essere hanno dunque radice in questo terreno e non se ne possono disancorare totalmente per purificarsi assolutamente nel puro concetto. Quest'ultimo è dunque solo un'interpretazione possibile del loro essersi dati nell'immagine, nella figura e nella parola. Così via via, come sempre, ricorda Heidegger, nella nostra tradizione l'essere si è tradotto in *physis*, in *idéa*, in *ousia* in *actus essendi*, in *Soggettività*, in *Vita o Volontà*. Oggi siamo alla ricerca di un nome, di un'immagine e di una forma che ci mancano.

L'identità di pensiero ed essere e il loro formare un intero è da pensare come una *partecipazione* mutua e reciproca dell'uno al-

¹² Cfr. in proposito M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Milano 1979, vol. II, spec. pp. 8 sgg..

l'altro secondo possibilità di senso, secondo figure significative che assumono via via il predominio in ciascuna epoca storica in ognuna delle quali è pensato il destino dell'uomo e del mondo. L'estenuazione dell'essere nel mondo postmoderno è anch'esso una di queste figure. Ufficio della filosofia è dunque il soffermarsi nella sua considerazione, tentare di vedere e di ascoltare i significati possibili di questo destino, la sua negatività e le possibilità del suo oltrepassamento.

NOTE

Bollettino del Centro « Charles Péguy » Dipartimento di Filosofia Università degli Studi - Lecce

n. 11/12 marzo/settembre 1986 - Anno VI

SAGGI

Cristianesimo e cristianità da Gioberti a Maritain di Giorgio Campanini; *Cristologie marxiste nei paesi del socialismo realizzato* di Piergiorgio Grassi.

TESTI INEDITI

Inediti lerouxiani a cura di Leonardo La Puma.

NOTE E DISCUSSIONI

Riflessioni sul Modernismo di Emile Poulat.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Lecture di Péguy di Angelo Prontera.

Péguy nella cultura mondiale

Indice generale di « note » nn. 1-10

n. 13 marzo 1987 - Anno VII

SAGGI

Lettres de la Femme-Messie: mise en scène de la femme dans la correspondance de Flora Tristan di Peter Byrne; *Pierre Leroux lettore di Sant'Agostino* di Angelo Prontera

TESTI

Renouvier: politica e socialismo — La filosofia di Fourier a cura di Marisa Forcina; *La "Gazzetta del Nord"* di Giacomo Noventa di Antonio Carlino; *Indice della "Gazzetta del Nord"* a cura di Antonio Carlino.