

Giorgio Rizzo

## PRATICA DEL PENSARE E PENSIERO PRETERINTENZIONALE DELLA PRASSI

*Terra, non è questo dunque il tuo volere: in noi  
Sorgere invisibile? Non è il tuo sogno,  
evadere un giorno invisibile? Terra, invisibile!  
Qual è, se non metamorfosi, il tuo fermo comando?  
Oh terra, amata, io voglio.*

(Rainer Maria Rilke, *Elegie Duinesi*)

È forse il fatto più considerevole della modernità che si pensa poco o non si pensa affatto?

Lasciando sospesa questa domanda, si apre quell'orizzonte entro cui, attivando un pensare *concentrato*, è possibile indagare i plessi problematici con cui aggirare, senza la presunzione di una risposta dogmatica, l'iniziale inaccessibilità della domanda sopra proposta: *orientarsi* insomma (nello stesso senso del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*<sup>1</sup>) senza aver paura di incorrere nel benefico *circulus vitiosus* di un pensare autoreferenziale che si sperimenta agendo *a distanza* (seconda parte della tesi di questa analisi) sul reale. Concentrandosi in questo atteggiamento (una *Einstellung* fenomenologica) si deve poter disporre il *cum* della concentrazione intorno alla cosa stessa del pensiero saturandone quell'aspetto per cui questo pensare risulta un *An-denken*, variante fenomenologica di un pensare che è

---

<sup>1</sup> Cfr. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* (1974), Einaudi, Torino 1999, pp. 9-18.

sempre pensare qualcosa, anche quando questo qualcosa si rivelasse un *indice*, un puro *rimando* (un *Verweisen*): l'uomo è forse un indice come Hölderlin esprimeva mirabilmente in una poesia analizzata da Heidegger nel suo *Che cosa significa pensare*<sup>2</sup>. Quell'indice che è la cifra di un pensare che si mette in gioco è il *centro* lungo cui il pensiero deve potersi muovere cogliendosi come sperimentatore; questo centro non si costituisce nella stessa modalità con cui si forma un qualsiasi campo di forze, ma si attiva a partire da un *vuoto* che proprio perché tale responsabilizza il pensare sottraendolo in un primo momento a qualsivoglia polo attrattivo e consentendone una prima *periagogé*, un primo capovolgimento o inversione di rotta; questa spinge il pensare a dialogare con se stesso, manifestando un bisogno, un'urgenza del pensare; un "urge to think", dice la Arendt, che è una vera e propria *passione del pensare*<sup>3</sup>, un dialogo che come *eme emautō* avviene sotto la guida della parola stessa. Questo primo momento del pensare è quasi un atto d'amore, un donarsi del pensare stesso: un ricercare *piamente*, nelle parole di Agostino, attivato da un amore tanto più forte quanto più l'oggetto d'amare sfugge. Questo centro capace di attivare il pensare si mostra nella paradossalità di un polo che attrae sottraendosi: che l'*Entzug* del poetare di Hölderlin non esprima proprio il senso di questo movimento *irrapresentabile*, una sorta di ritmica senza misura lungo cui il pensare si muove con quella *pietas*, una *Frömmigkeit* che Heidegger attribuiva al pensare autentico?

*Pietas* e *Frömmigkeit* come *passiones* di un pensare che non può non coinvolgerci integralmente, pienamente, eticamente. Che questa *periagogé* non comporti necessariamente una perdita della *Lebenswelt*, ma al contrario ne costituisca l'alveo entro cui e da cui possa sgorgare ogni *pensare mondano*? Solo in questo modo si può comprendere il tono quasi provocatorio del titolo di questo contributo, vero e proprio *incipit* dello stesso; e solo in questo modo, servendosi dello stesso atteggiamento fenomenologico fin qui adottato, è possi-

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare*, in M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi* (1976), Mursia, Milano 1993, pp. 85-95; ed. ted. *Vortraege und Aufsätze*, Verlag Guenther Neske, Pfullingen 1954.

<sup>3</sup> Cfr. H. ARENDT, "Martin Heidegger zum 80. Geburtstag", *Merkur*, XXIII, 1969, n. 10, pp. 893-902; trad. it. "Martin Heidegger ha ottant'anni", in Guenther Neske, Emil Kettering (a cura), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1992.

bile pensare la Arendt, il *wie* del suo pensare, senza parlarne, senza identificarla col rischio di *naturalizzarne* il pensare (rischio di cui Husserl aveva grande consapevolezza<sup>4</sup>). Il contenuto di tale contributo deve poter ispirare nel lettore, se vuole tenere fede al suo intento di fondo, un dialogo libero, senza *recinzioni*, senza *balaustre*, come amava ricordare la Arendt allorché riteneva che il vero pensare fosse un *Denken ohne Geländer*, appunto un pensare senza balaustre. Se non si riuscisse a realizzare questa intenzionalità, si avrebbe nella formula poc'anzi pronunciata il metro con cui giudicare tale contributo un fallimento: pensare è assumersi sempre la responsabilità di un rischio; di un rischio di fallire: anche questa è una connotazione pratica del pensare. Mentre nel semplice ascolto il percipiente è sempre alla mercé di qualcosa o di qualcun altro (forse per questo motivo la lingua tedesca fa derivare dal verbo *hören* = ascoltare, tutta una costellazione di parole indicanti posizioni di illibertà come obbedire (*gehörchen*), appartenere (*gehören*), etc.), nel pensare qui descritto il vuoto che gli è essenziale genera quella *atmosfera* entro cui il pensiero si alimenta, vive, si autogenera ed è soprattutto vigile, cioè critico; nella apertura di quella dimensione *acroamatica* da cui come risposta ad un appello esistenziale nasce il pensiero; questo si impegna criticamente nel ricostruire o continuare le tracce di un percorso sensato del reale che dai più sembra passivamente accettato e proprio per questo *tradito*: non è forse ogni tradizione un tradimento? Forse a partire da questo *Ereignis* ha luogo quell'*archè* del filosofare, quella meraviglia del *Teeteto*, tradito purtroppo nella sua indicazione di senso dallo stupore aristotelico della *Metafisica*, in cui il *thaumázein* platonico si risolve definitivamente obliandosi nella aporeticità di un pensare che d'ora in poi è sempre più schiavo di quelle rappresentazioni che non ammettono discussione alcuna (*aneu logou*), irretito nelle maglie di una ragione assoluta, autosufficiente e monocorde che odia ogni fuga nella ricchezza dei *lógoi*, ogni attivazione sensata del soggetto che non si imponga se non nel senso heideggeriano di una *Verwindung*<sup>5</sup>. Può forse risiedere proprio in questo originario pervertimento del pensare la radice etica di ogni male a cui si rifiuti preliminarmente un particolare statuto on-

<sup>4</sup> Cfr. E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa* (1994), Laterza, Bari 2000, pp. 13-69.

<sup>5</sup> Cfr. G. CHIURAZZI, *Il postmoderno*, Bruno Mondatori, Milano 2002, pp. 132-139.

tologico? Può forse la mancanza di un sufficiente *eme emautō*, di un dialogo silenzioso tra me e me, cioè per estensione la incapacità di giudicare (problema ravvisato da Hannah Arendt in *The Life of the Mind*<sup>6</sup>) essere responsabile di ogni accadimento del male nel mondo? Sono queste le domande, dalla chiara implicazione etica, mai inevase da una certa tradizione filosofica che partendo da Socrate giunge sino alla Arendt. Se si rispondesse di getto a una tale domanda probabilmente si fallirebbe in partenza: del genere del discorso da Lyotard definito *economico*<sup>7</sup> perché misurante la efficacia della domanda in base alla repentinità e brevità della risposta ci si deve preliminarmente liberare, sforzandosi di mantenere la questione nella *tensio* carica di senso dell' adesso: *maintenir le maintenant* è per Lyotard l'unico modo per sfuggire alla tirannia della discorsività moderna che rifiuta di mantenere le questioni aperte, perché al rimando, alla indicazione di senso, all'accadere preferisce il predefinire, il fissare, il fondare, il verificare. La preliminare e non strumentale (ossessione del metodo!) *ignoranza* della questione di cui sopra è forse una linea di resistenza che l'evento, la autenticità del reale oppone ad un *uso contabile* del tempo; questo iniziale stupore non deve in alcun modo dissiparsi, consumarsi in un mero *brancolamento nel buio*, un "herum-tappen" ascrivibile da Kant ad un pensare disorientato; si deve evitare che questa preliminare ignoranza possa perdersi nel dedalo, nei meandri di costituzioni di senso secondarie ed inautentiche, potendosi regolare nello stesso senso in cui un ritmo informa un verso, oltre ogni distinzione estrinseca tra forma e contenuto. Ripensando la domanda di sopra relativa alla possibilità di nesso tra il pensare e l'accadere del male nel mondo, può delinearsi il procedere di un pensare che aperto indirettamente al mondo, nel suo *equilibrio dinamico*, manifestazione di una *misura* che non gli è imposta da alcun *campione* (*Kündig des Masses* holderlianamente inteso) sia in grado di riflettere sul mondo da una *distanza-vicinanza* che gli consenta di soppesare, di vagliare criticamente il reale che vegeta intorno alle parole, estirpando come piante selvatiche o incolte quelle accezioni comuni delle parole che hanno tradito, oscurato il rapporto originario delle stesse con il mondo:

<sup>6</sup> Cfr. Hannah ARENDT, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace, Jovanovich, 1978; trad. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>7</sup>Cfr. J.F. LYOTARD, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985

una *terapia* questa che riporti il pensare ad essere “funzione espressiva della vita”. Questo e-sorsi del pensare, che è poi la ripresa su un piano o livello differente dell’appello dell’*ex-sistere*, realizza uno sguardo prospettico più profondo senza che al contempo sia necessario ritirarsi definitivamente dal mondo stesso: il pensatore così come inteso dalla Arendt è uno “spettatore”<sup>8</sup>, il *Betrachter* di kantiana memoria che non rifiuta né tanto meno fugge il mondo. Se dunque il pensare in questo suo *paradossale* distanziamento, guadagnando *imparzialità* e un certo grado di *generalità* (quella “imparzialità” (*Unparteilichkeit*) che Kant connota in termini eminentemente estetici) consono ad un giudizio equilibrato, *scioglie*, *fluidifica* quei concetti che nel vivere quotidiano assumiamo irriflessivamente, manifestandone come effetto immediato la loro in-fondatezza, la loro insensatezza, non mostra già di avere un impatto sul reale, per quanto indiretto, per quanto non intenzionale: un impatto di natura etica? E se il male è mera negazione, privazione, il pensare, disconoscendone il suo statuto ontologico, non può rivelarsi come eticamente rilevante? Non diventa questo impatto ancora più urgente proprio quando il pensiero è respinto totalmente e massicciamente da un non mondo omologato da strutture e reti di relazione insensate ed alienanti? All’accusa facilmente indirizzabile verso pensatori come la Arendt di proporci socraticamente una pratica del pensare che “funziona” solo in tempi eccezionali (nei *dark times*), in situazioni di emergenza, si può forse obiettare che nella organizzazione democratica del mondo occidentale contemporaneo il pensare critico è diventato quasi un lusso, e come tale una superfluità. Non che qui si stia in qualche modo sottintendendo l’idea che il pensare critico che si esperisce come pratica del pensare possa mai, allorché pensa il mondo, trasformarlo direttamente, afferrarlo e disponendone in quella modalità dello *Zugriff* heideggeriano che nasce nell’alveo di un orientamento poetico verso il mondo, verso cui si guarda con la arroganza e presunzione di un pensiero produttivo operante sulla base di un *eidos* pre-costituito, pre-confezionato, apofanticamente concepito come modello, come campione oltre ogni possibile sua contestualizzazione. Nell’orizzonte tematico qui inda-

---

<sup>8</sup> Cfr. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990.

gato non si può aver timore nel pronunciare queste parole: il pensiero non produce di per sé alcun risultato, come la tela di Penelope agisce su se stesso ricominciando sempre daccapo. Ma allora come suffragare la tesi di un pensare che si apre al mondo? Come fare del suo sottrarsi, del suo *Entzug*, e della sua ineffabilità il punto di partenza per l'apertura di una prospettiva mondana, sostenendo una pratica del pensare che si rivela pensiero della prassi? Analizzando fenomenologicamente il già detto di questo contributo una prima indicazione feconda la si trova nella relazione prioritaria esistente tra parola e pensiero: il pensare ed il parlare non si inseriscono in due ordini esistenziali assolutamente differenti, interagendo in virtù di un dispositivo che funziona a comando: le cose spesso si trovano dette e si trovano pensate come da una Parola e da un Pensare che noi non possediamo interamente così come espresso da Merleau-Ponty per il quale sembra quasi che la comunicazione tra i due ordini sia una "grazia", un "dono" ("Gabe" dice anche Heidegger) che sfugge ad ogni strumentalità della coscienza, o peggio ancora della volontà. Del resto se il pensare può essere terminologicamente inteso come *facultas* (*Vermögen* in tedesco) nessuno ci assicura che ne siamo capaci, emergendone dunque un carattere di contingenza che deve essere ben curato, ben coltivato perché non scompaia: cura di cui la parola deve potersene fare carico. La apertura del pensare verso la parola è la breccia da cui si passa nel campo ed orizzonte di determinazione della parola stessa: è solo in questo passaggio, in questo plesso che il primo diventa responsabile (si pensi all'etimo di questa parola), dovendo renderne ragione, rispondendone appunto: la parola spezza allora un *incantesimo* strappando o lacerando le significazioni di cui portare il peso soppesandole (come quel *Waage*, equilibrio sempre precario, con cui Heidegger<sup>9</sup> in una sua poesia connota il pensare) nel tutto indiviso del nominabile: è fenomenologicamente espresso *Erfüllung*, riempimento mai esaustivo delle possibilità del pensare. Questa preliminare responsabilità del pensare nei confronti della parola avviene sempre riflessivamente, cioè in quel dialogo tra sé e sé cui si è già più volte accennato: del resto se non si sa rispondere a se stessi come si può pretendere di rispondere all'Altro da sé che si trova nel mondo, riconoscendolo e legitti-

<sup>9</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Guenther Neske, Pfullingen 1965; trad. it. *Pensiero e poesia*, Armando Editore, Roma 1977.

mandolo? Anche in questa questione si scorge di riflesso la radicalità etica del pensare. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele, allargando la prospettiva di quanto sopra affermato, riteneva che per essere amico di qualcuno si dovesse essere amico di se stessi; il *kath'auto* (per sé) del filosofare greco, in particolare quello platonico del *Sofista*, conserva per Heidegger<sup>10</sup> ancora in modo indelebile quella significazione della identità come "relazione propria del *con*, cioè mediazione, collegamento, sintesi: l'unione in direzione di una unità". Grazie a e per grazia della parola il pensare risulta dunque costitutivamente orientato e rapportato all'orizzonte pubblico-politico, alla vita della polis; ad unificare però il *due-in-uno* di ogni possibile dialogo, condizione preliminare per un ingresso nel mondo come *chi*, non è il pensiero stesso, perché il *due-in-uno* diviene uno non appena lo spazio del mondo comune si impone con le sue istanze e ci riporta al *commercium* con le cose quotidiane, a quella *cura* che è dimensione autentica dell'uomo e *principium individuationis* dello stesso. Non che il singolo debba sovraordinare assolutamente l'uomo teoretico all'uomo pratico, tuttavia, come per esempio Husserl suggerisce analizzando il concetto di *Beruf*, rimane la radicalità della scelta dell'una o dell'altra dimensione esistenziale. La separazione, la *Spaltung* del pensiero, *conditio sine qua non* di ogni interlocuzione, di ogni accesso al mondo, si chiude non appena l'io si decide di entrare nel mondo dove il *chi* e non il *che cosa* è riconosciuto dagli altri. Per questo motivo la attualizzazione della scissione costitutiva dell'io, che fa di questo un *ipse* richiede un luogo, un varco dal quale ed in virtù del quale la prima ha luogo, accade, più genericamente ha senso; questo luogo si configura come mondo. In questo reciproco rimando tra mondo e pensiero può però annidarsi la tentazione, la *hybris* di risolvere l'altro da sé relegandolo o confinandolo in sé: in questo caso il *con* della relazione identificativa di cui sopra perderebbe quel carattere di relazione, sfumando in una identità (una *Selbigkeit* direbbe Heidegger) realizzatesi tautologicamente: la iniziale scissione dell'io si risolve così in una identità estraniata, senza volto producendo una sorta di effetto di *spaesamento* dell'io, rescisso

---

<sup>10</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, (1924/1925), in *Gesamtausgabe*, Bd. 19, Klostermann, Frankfurt am Main 1992; cfr. anche M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957; trad. it. a cura di U.M. Ugazio in *aut aut*, n. 187/188, 1982.

definitivamente dalla pluralità degli altri e delle cose, dando l'impressione di custodire in se stesso, senza il ricorso agli altri, la differenza come potenzialità della pluralità: una cattiva e poco morale declinazione della responsabilità! Qui, in questa condizione dell'io risiede quella illusione di sovranità piena ed autarchica di questo su se stesso. La traslazione di questa autarchia della coscienza dal pensare al volere è per la Arendt la causa di quel nichilismo della scienza moderna che si sa e si sente sicura solo quando vuole se stessa entro se stessa, rifiutando irreversibilmente il mondo. In questo passaggio si coglie la realizzazione dell'ideale platonico dell'*hekaston heautō tauton*, di un io soggetto alla arroganza totalitaria di un *logos* mirante a cristallizzare definitivamente in se stesso la doppia presenza: del sé e dell'altro da sé. Questo sogno interiorizzato di Prometeo, sognato nella speranza di annullare la carica di angoscia presente in ogni relazione diacronica con l'altro, assolutizza solo il primo momento del *kath'auto*, eludendo il secondo momento dello stesso, cioè la *relazione con*, il *pros tí*, condizione preliminare di ogni relazione con l'altro e con il mondo stesso. Per Heidegger questo sarebbe il limite interno (*innere Begrenztheit*) della ontologia greca e della filosofia fondata su una metafisica della presenza. Solo forse una metamorfosi del privato in pubblico (Merleau-Ponty) innestata su un pensare che chieda alle parole di cui è *nervatura* di orientarsi a partire dal mondo, dall'altro, può rimediare a tali difficoltà strutturali. Se facciamo del linguaggio un mezzo o *codice* per il pensiero, noi lo distruggiamo, precludendoci la possibilità di comprendere sino a che punto si muovano le parole, come vi sia una passione del parlare così come del pensare. Se pensiero e parola fossero soltanto "ordini positivi e paralleli" (Merleau-Ponty), non si potrebbe capire la inserzione dell'uno nell'altro e si cadrebbe nell'illusione, anch'essa una fallacia metafisica, dell'*enunciato completo*: un tale enunciato si rivela subito *inconsistente*; non è perché esso è in sé completo che lo comprendiamo, ma è perché lo abbiamo compreso che lo diciamo completo o sufficiente. I suoni parlano solo per un pensiero, ma ciò non vuol dire che la parola sia derivata o seconda. La struttura stessa del linguaggio è pensabile, ma quando parliamo, non la si pensa come la pensa il linguista; non vi si pensa, si pensa soltanto a *ciò che si dice*: pensiamo cioè solo a quanto, per un processo di metamorfosi, si introduce nel mondo del percepibile per essere condiviso nello spazio pubblico dagli altri. Non vi sono il pensiero e

il linguaggio: la parola in atto fa pensare ed il pensiero vivo trova "magicamente le sue parole".

Senza questa irruzione dei due ordini non otterremmo mai ciò che sin dall'inizio è stato proposto come tema: pensare praticamente. Una provocazione: che oggi forse il parlare per spot, per *slogans*, a parte l'oblio di quella sapienza pratica espressa un tempo dai proverbi, non serva forse a fare del linguaggio un mero codice, un mero strumento di un pensiero calcolante? Un tale pensare sarebbe mai in grado di continuare quelle tracce o *scie* del pensiero che una volta attivate intenzionalmente e responsabilmente dal soggetto possono *cortocircuitare* il rapporto tra pensiero e parola, creando le condizioni di un approccio critico al mondo? Può mai essere realizzata in questo modo la *funzionalità espressiva della vita* che ogni nostro pensare, radicato nella *Lebenswelt*, deve poter attivare? È la vegetazione delle parole espresse per *slogans* innervata dalla passione richiamata *hic et nunc* da una urgenza oggetto di attenzione del pensiero? Siamo completamente responsabili, possiamo disporre di ciò che è espresso con questo pensare quotidiano? O realizziamo mediante questo *valori* solo economici che paradossalmente quasi non ci toccano, non ci riguardano più, di cui siamo sempre più meri portatori? Non *Wertgeber*, datori di valori, ma semplicemente *Wertträger*, portatori passivi degli stessi. Quale è la forma temporale sottesa a simil pensare: forse quella obbediente al motto *guadagnar tempo*? Azzerando il tempo di riflessione e di possibile critica, rendendolo, come dice Lyotard, "massiccio", si è in grado potenzialmente di veicolare qualsiasi messaggio: il contenente è più importante del contenuto che per tale motivo diviene anonimo e facilmente ripetibile, rispondendo ad un criterio di *ridondanza*. Il fatto che ci muoviamo in un mondo linguistico e cresciamo nel nostro mondo tramite una esperienza linguistica pre-formata, non ci toglie affatto la possibilità della critica; al contrario la possibilità di superare le nostre convinzioni si rivela solo quando, nel dialogo con l'altro, ci apriamo a confronto critica. Possiamo far ciò in virtù di quella che Gadamer chiama "virtualità linguistica" della ragione. Gadamer distinguendo tra il *recitare* ed il *parlare* afferma che il recitare sa già quel che segue e non si espone al possibile vantaggio dell'improvviso venire in mente di una idea. Ricordando quanto già detto all'inizio di questo contributo rileviamo ancora una volta la eticità di un pensare o di un parlare che corre il rischio di porre qualcosa, anche di inaspetta-

to, seguendone le sue implicazioni. Esso fluidifica senza posa il peso (Wittgenstein lo intende come un "bernoccolo") di previe schematizzazioni. Colui che ama sentirsi a casa propria in quei luoghi, in quella kantiana "terra di nessuno" (*Niemandsland*) che è il pensare, in luoghi battuti per la prima volta, trova qui una situazione molto più congeniale al pensare stesso per cui pensare ed esser vivo divengono tutt'uno. In tali luoghi si realizza una maggiore conformità ad una pratica del pensare che non si sottrae al suo indiretto rimando alla pratica della vita, anche quando sembra interromperla: "E mi sembra veramente, quanto alla figura e quanto al resto alla piatta torpedine marina". In questa affermazione rivolta da Menone a Socrate viene fuori la capacità del pensare di produrre *interruzioni* nel *continuum* delle nostre pratiche convenzionali. Sarebbe interessante porsi la domanda su che cosa preceda tale interruzione, quale il motivo della sua scaturigine: forse essa si attiva allorquando il soggetto, svestitosi della sua singolarità circostanziata dal contesto, comincia a riprodurre l'originario dialogo tra sé e sé, scendendo e risalendo verso livelli di maggiore o minore *polifonicità* del dialogo stesso? *La modalità di un pensiero allargato* (*erweiterte Denkungsart*) cui Kant fa riferimento nel paragrafo 40 della sua Terza Critica realizza sicuramente le condizioni di un pensare in grado di uscire fuori da se stesso ("go visiting" dice la Arendt interpretando Kant), anche se tale uscita è solo virtuale, immaginaria perché tiene conto dei giudizi possibili degli altri: un pluralismo questo che stride con quanto la tradizione filosofica ci aveva detto riguardo il pensare, volendolo essa ascriverlo per lo più ad una ferrea volontà. La sua *incostruzione* a partire da un vuoto, da una differenza intranscendibile, lo preserva, lo protegge da ogni tentativo di sfondamento teorico dello stesso che vorrebbe inscrivere nell'orizzonte tracciato da un *theōrein* dalle maglie strette. Il pensare qui proposto come *stile di grado zero di ogni possibile stile* deve uscire da una *chiusura interna* che lo renda teleologicamente orientato, pre-formato: in una tale *cloture* è insito il pericolo di quella che Nancy e Lacoue-Labarthe chiamano "domination arché-teleologique du sujet". Riaprire un varco non intenzionale del pensiero verso il mondo, verso la politica, significa frantumare anche la temporalità di un pensare inscritto nella volontà rappresentativa ed entificante del soggetto-individuo: tale volontà si avvale del *Vor-stellen* per progettare a priori, senza tempo, assicurandosene il futuro. Aprire la pratica del pensiero ad un pensiero

della prassi significa preservare, custodire, coltivare uno spazio che, non essendo rappresentabile, non è mai presente, dominabile, mettendo in mora così ogni tripartizione funzionale del tempo. Rimane certo il rischio di una deficienza dello stesso in termini di *portata strategica* (accusa questa rivolta da Habermas nei confronti del pensare arendtiano), venendo meno quella salda base del presente su cui poter disporre di un futuro istituito in un campo previsionale. Ma è un rischio la cui accettazione costituisce la dignità dell'uomo, la responsabilità di un agire sempre in carne ed ossa, non abbandonandosi ad un teleologismo di maniera che esaurisce ogni futuro. Quale passato del resto assumere come tradizione quando manca letteralmente il presente di cui potrebbe essere il passato? Forse in casi limite come questo che dura da tempo si dovrebbero far proprie le parole del poeta francese R. Char: "Notre heritage n'est précédé d'aucun testament". Una eredità, quella del passato, non preceduta da alcun testamento è un grande fardello per l'uomo contemporaneo la cui sopportazione però apporta un grande momento di liberazione e meglio ancora di libertà. Il carico di un simile fardello richiede quella pratica appunto del pensare qui proposta; questa mancanza di testamento richiama specularmente la *infigurabilità* di tale pensare; esso è irriducibile a rappresentazioni standardizzate perché sempre producentesi, come dissociazione, da un non-luogo il cui movimento di sdoppiamento e di differenziazione favorisce l'attualizzazione della coscienza etica, aperta al mondo ed alla sperimentazione pratica dello stesso (il passaggio della coscienza da *Bewusstsein* a *Gewissen*). Il pensare del *Gewissen* pur aprendosi al mondo rimane paradossalmente *u-topico*: è nella breccia di questa utopia (lo *split* arendtiano) che, racchiuso nella sfasatura tra le dimensioni del tempo, il pensare mette in mora il carattere di compattezza del presente (fenomenologicamente il suo carattere tetico) irrompendo nel mondo con la sua novità ed imprevedibilità. La *infigurabilità* del pensare pratico diviene così complementare alla *irrapresentabilità* della *praxis*: quest'ultima viene a sua volta rivitalizzata nella pratica *autobiograficamente* sperimentata del pensiero. Nel vuoto che fessura dall'interno la sperimentazione del pensiero esponendolo ad un continuo movimento dialogico, l'io si svincola dalla condizione di *sub-iectum* sapendosi così in grado di influenzare il mondo. Il suo vuoto è un vuoto da un punto di vista fisico, naturale, ma non da uno fenomenologico, trascendentale: è quella breccia di

cui sopra su cui spinte e contropinte di un ego sdoppiato in se stesso devono potersi reggere senza il *cemento* di categorie dogmaticamente accettate come rispecchiamento *crystallizzato* del reale. Rischia un tale pensare di essere così sovraccarico di responsabilità da risultare quasi elitario, espressione di un approccio eroico verso il mondo? Alla *hybris* di una azione, quella moderna, la cui *dismisura* è tale da rendere effettive le possibilità di una reale scomparsa del mondo non si può rispondere con una pratica del pensare *debole* o *minima*; alla possibilità già realizzata che il mondo diventi specchio della *logica ferrea*<sup>11</sup> (*eiserne Logik*) di una ragione totalizzante che al rischio ed alla responsabilità di una prassi del pensare preferisce la sicurezza ed il possesso solipsistico di una *Weltanschauungsphilosophie*, non si può rispondere affidandosi a schemi ed a esperienze già collaudate, a categorie, a pregiudizi e a presupposti che minano già in partenza ogni possibile resistenza alle concezioni ideologiche del mondo. A questi nuovi *mali* de-ontologizzati perchè senza tradizione e senza radici, e forse per questo più infidi, si deve sempre poter opporre un pensiero vigile, autobiograficamente sperimentato da cui poi far scaturire in un altro ordine d'essere una prassi eticamente sostenibile; in queste parole di Hannah Arendt ispirate dalla figura del suo maestro K. Jaspers si intravedono le tracce di una tale modalità del pensare:

«[...] Aber in keinem, glaube und hoffe ich, habe ich mich auf diesen Boden der Tatsachen gestellt, in keinem habe ich die von diesen Tatsachen geschaffene Welt als notwendig und unzerstörtbar akzeptiert. Solche gewollte Unbefangenheit des Urteils und bewusste Distanz von allen Fanatismen...hätte ich nie leisten können ohne Ihre Philosophie [...]»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. Hannah ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp.630-656.

<sup>12</sup> Hannah ARENDT, *Sechs Essays*, Heidelberg 1948, p. 7. Traduzione (mia): «[...] Ma in nessuno (di questi saggi: si intende la raccolta *Sechs Essays*) mi sono posta, credo e spero, sul piano dei fatti (*Tatsachen*); in nessuno (di questi saggi) ho accettato il mondo prodotto da questi fatti come necessario (*notwendig*) e indistruttibile (*unzerstörtbar*). Una tale voluta non prevenzione (*Unbefangenheit*) del giudizio e la consapevole distanza da tutti i fanatismi [...] non avrei potuto conseguirli senza la Sua filosofia (di Jaspers)».