

TRADIZIONE E DECONSTRUZIONE IN SOCIETÀ E DISCORSO

di Filippo Palumbo

Nell'acqua nera nulla germoglia stabilmente¹; per questo la semina nei giardini di Adone non può essere che un gioco, un divertimento festivo². Festa, gioco: rituali periodici di rigenerazione del tempo che esprimono il rifiuto della memoria nella celebrazione della medesima. Voci di reintegrazione e di emancipazione. Non appena posto, il problema della scrittura genera un'antinomia: la scrittura incanta ed insieme libera. Antinomia in cui ci imbattiamo nel *Fedro* allorché Platone insegna che si possono scrivere verità solo per coloro che già sanno; chi scrive deve essere di disposizione scherzosa e la sua arte simile a quei vasi che in certe feste vengono riempiti di arbusti dalla crescita rapida e che si gettano poi in acqua come sacrificio alla precarietà. Ma il sacrificio alla precarietà serve solo se suscita nel cuore il brivido, *phrike*, che per Platone è condizione necessaria della conoscenza³. Un brivido analogo a quello che attraversa le membra quando la febbre sale; quando Mercurio nega la salute, costringe all'isolamento e inquieto muove la vicenda spirituale dell'uomo⁴.

La febbre: ecco il vero effetto della dialettica, l'arte del giardiniere, di colui che conosce il bello, ossia lo splendore del vero; un arte che attraversa inquieta l'essente, denunciandolo per truffa, consacrandolo alla morte. Lo sostiene Hegel nella Prefazione della sua *Fenomenologia dello spirito* allorché asserisce che

la gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata; allo stesso modo quando sorge il frutto il fiore viene per così dire denunciato come falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità.⁵

Il fiore come malattia della gemma, il frutto del fiore; il *logos* come tumore del *mythos*.

Enunciazioni analoghe a quelle che Goethe condensa in un trattato di morfologia del 1785 in cui sostiene che in una vertebra è già insito ogni svolgimento dello scheletro umano perché

una vertebra crescendo su se stessa forma la spina dorsale e questa si può allargare formando le braccia, le quali vogliono un'altra formazione: le mani, mentre la spina attorcigliandosi su se stessa, in cima, forma un teschio⁶.

Una descrizione più asciutta del procedimento dialettico ce la fornisce Platone, ancora lui. Posto che di un oggetto si affermi l'esistenza la non esistenza o una qualunque altra affezione dice Parmenide al giovane Socrate, la dialettica esamina le conseguenze sia in rapporto all'oggetto stesso, sia in rapporto a ciascuno

degli altri oggetti singolarmente considerati, sia in rapporto a più oggetti intrecciati tra loro, sia in rapporto a tutti gli oggetti presi insieme⁷. Dialettica è l'esperienza che tesse lo spettacolo, la rappresentazione dell'organico dopo averlo esaminato in tutti gli aspetti. Non uno strumento euristico, bensì un processo tumultuoso che svela

l'essenza conchiusa dell'universo la quale non custodisce in sé energia alcuna in grado di opporre resistenza al coraggio del conoscere⁸.

La dialettica, la grande tessitrice, costituisce l'oggetto di una dissertazione di un giovane studioso di formazione fenomenologia: Federico Dal Bo. Nel saggio *Società e Discorso*⁹, egli ha il merito di attraversare il testo di uno spinoso e talvolta impossibile dialogo sull'asse Francia-Germania riguardante la *mise en abîme* di una filosofia del linguaggio emancipata dal razionalismo trascendentalista di derivazione kantiana e dal materialismo dialettico di derivazione hegeliana. Il tema del linguaggio rappresenta il polo di attrazione di questo dibattito in cui si inserisce F. Dal Bo; dibattito che annovera tra i suoi principali interpreti K. O. Apel, J. Derrida, ma che chiama in causa altresì l'intera tradizione fenomenologica, da Hegel ad Husserl ad Heidegger, la psicoanalisi di Freud e di Lacan, ed infine il pragmatismo di Pierce. La quieta riflessione dell'autore ferrarese scava all'interno delle antinomie e dei paralogismi che sorgono come conseguenza inevitabile dell'inorganicità della riflessione filosofica contemporanea in relazione al problema della fondazione di un linguaggio intersoggettivo come luogo di una società etica. Paralogismi ed antinomie costituiscono la verità del mondo tecnologico, in cui converge il Capitale che Heidegger, indicato come uno dei principali teorici di ciò che Dal Bo, sulla scorta delle indicazioni di Apel, definisce scientismo, avrebbe passato completamente sotto silenzio nella sua opera; Dal Bo documenta questa tesi riferendosi alla critica mossa da Apel contro Heidegger in *Transformation der Philosophie*. La credenza nel nuovo Destino favorita dalla *Kehre* heideggeriana non stimolerebbe alcuna crescita etica; al contrario, scrive Apel, essa fonderebbe silenziosamente l'alienazione dell'uomo da cui consegue, e qui prendiamo a prestito le parole di Parinetto, l'oblio del fatto che

la differenza di classe, il capitale (da cui dipendono imposizione sviluppo della tecnica, che non è un'inseità come parrebbe secondo Heidegger), il rapporto multinazionali/valorizzazione del capitale, l'alienazione della globalizzazione in vista del suo accrescimento, etc., etc., non sono affatto interpretazioni bensì realtà constatabili e lancinanti per tutti e che unicamente la teoria marxiana permette non solo di denunciare, ma di adeguatamente situare, in vista del loro togliimento¹⁰.

Da un giardino muove l'interrogazione di Dal Bo. Un giardino babilonese, il Pardes. Al Pardes tentano l'accesso quattro rabbini ed a ciascuno di essi è riservato un diverso destino. Seguendo un'indicazione dello *Zohar*, il destino dei maestri deve essere interpretato alla luce dell'acrostico PRDS che esprimerebbe i quattro gradi di lettura del testo sacro; si tratta dei medesimi gradi di lettura di cui ci parla Dante nel *Convivio*: letterale, filosofico, allegorico ed anagogico¹¹. Dal Bo applica questa gerarchia ermeneutica al testo sacro, se ci è consentito, della tradizione filosofica contemporanea che si fa carico della recente esperienza fenomenologica nata da

Hegel, passata attraverso Marx e sfociata nell'opera di Husserl e di Heidegger. Il giardino del Parden diventa così un giardino di Adone, forse per gioco, per incanto o per malattia.

Tre tuttavia e non quattro sono gli atteggiamenti critici che Dal Bo rileva nei confronti della sacro testo della filosofia.

C'è anzitutto chi considera il linguaggio filosofico come uno strumento che ad altro non serve se non creare illusioni di realtà¹². La realtà allora è il movimento di alcuni giochi linguistici che come tali non sono in grado né di esprimere il vero né di esprimere il falso¹³ ed il linguaggio è il fuso che fornisce alla realtà il tessuto metaforico attraverso il quale essa si manifesta. Il mito della metaforicità del reale è molto ben esposto nella fiaba raccontata dal poeta Klinghorr in un'opera di Novalis¹⁴: tre vecchie filano i destini del mondo in una grotta protetta da una sfinge; Favola loro sorella penetra nell'antra e fila spiriti di defunti contro le tessitrici del tempo cantando il seguente motivo”

Svegliatevi nelle vostre celle,
voi, figli del tempo antico;
lasciate i vostri luoghi di riposo,
il mattino non è lontano.

Io intreccio i vostri fili in un sol tessuto,
il tempo delle ostilità è finito.
Dovete essere una sola vita.

Ognuno vive in tutti gli altri,
e, pure, tutti vivono in esso;
un solo cuore ribollirà in voi
d'un solo soffio vitale.

Non siete altro, ancora, che anima,
solo sogno e magia.
Andate, terribili, nella caverna
E motteggiate il sacro trio.¹⁵

Metafore contro metafore. Negazioni di negazioni, Novalis ci presenta in questa immagine una sorta di teologia negativa il cui scopo è sollevare la frammentazione dell'inorganico, che in sé non è né vero né falso, verso ciò che il poeta definisce “determinazione reciproca degli enti” e che trova la sua espressione nel principio di Fichte *Eins in allen/Alles in Einem*.

C'è poi chi accorda al linguaggio filosofico un'esistenza separata rispetto alla realtà. I termini tecnici della filosofia sono considerati in questo caso delle ipostasi che nulla ci dicono attorno alle quantità del polo sostanziale della manifestazione¹⁶. Con questa posizione si finisce però in quello che Hegel avrebbe definito una forma di Stoicismo.

La libertà stoica è per Hegel

l'attività di mantenersi nell'inerte impassibilità che, a partire dal movimento dell'esistenza – sia nell'agire, sia nel patire – si ritira costantemente nell'essenzialità semplice del pensiero. [...] La libertà dell'autocoscienza è qui indifferente verso l'esistenza naturale, e perciò l'ha emancipata, l'ha lasciata altrettanto libera. In altri termini, la riflessione della coscienza stoica è una riflessione duplicata.¹⁷

È quello che accade quando “non esiste più alcun rapporto referenziale con la realtà, in quanto il vero accesso all’ente in quanto tale è possibile solo attraverso il linguaggio”.¹⁸

Poiché il linguaggio ha natura tale che qualunque cosa si dica di esso deve essere applicata altresì a ciò che di esso si è detto, ecco che le due posizioni fin qui enucleate si autoescludono da qualunque indagine attorno alla realtà per acquisire lo statuto di “remota solitudine”.

Scartate le prime due soluzioni, una terza indicazione è fornita all’autore da Apel il quale integrando il neo-kantismo con le tesi dell’esistenza di Heidegger¹⁹, o ancor meglio portando alle estreme conseguenze la fenomenologia di Husserl, come sottolinea Derrida in *I limiti del Consenso*, inedito pubblicato nel volume *Società e Discorso*, “riconosce che la realtà non è univocamente di ordine linguistico (leggi trascendentale), ma offre anche potenzialità materiali comprensibili solo in una prospettiva antropologica e sociale”²⁰. Il destino del pensiero contemporaneo, secondo Apel, consiste nel farsi carico del principio sostanziale dell’espressione, per non soggiacere alla dittatura della *Bedeutung*. Peccato però che nella produzione filosofica del tedesco il tema della mediazione tra il trascendentale e l’empirico sia assai problematico. Dal Bo dimostra che un intrico di difficoltà –o un manicomio di astrazioni per dirla con Jung– inibisce il pensiero dell’autore tedesco. Dapprincipio questi si espone alla deriva della psicoanalisi²¹, passa in rassegna il pragmatismo di scuola pierciana²² e la dialettica marxiana²³ alla ricerca di percorsi alternativi rispetto alla tradizione mistico-filosofica compendiata da Hegel e rimescolata da Heidegger; percorsi che lo conducano alla *mise en place* di un’autentica etica non logocentrica del linguaggio intersoggettivo, insomma all’elaborazione della cosiddetta Filosofia Trasformata. Una volta attraversato l’erebo dell’inconscio “individuale” e “sociale”, Apel recupera tuttavia le polverose e fumose categorie della metafisica tradizionale rimanendo invischiato nella duplice aporia di un sistema che teorizza un soggetto inteso come *telos* sovrastorico di un cammino di conquiste reali e concrete²⁴. Ecco allora che le contraddizioni contenute *in nuce* nella fenomenologia della genesi dell’idealità elaborata da Husserl e compendiate in modo esauriente nella tesi di laurea di Jacques Derrida²⁵ esplodono all’interno della Filosofia Trasformata di Apel.

La lettura di Dal Bo tuttavia rovescia le aporie che minano il terreno su cui cammina il discorso di Apel, restituendo una positività etica alle antinomie che percorrono la sua riflessione; Dal Bo si insinua all’interno del sistema etico di Apel, ne isola il nucleo aporetico, il quasi *tranzendentale*²⁶, l’elemento “quasi sintetico” che, prossimo al trascendentale, non esclude la prassi dell’espressione e lo espone ad un’analisi “portata avanti con il bisturi della decostruzione derridiana e del suo riacquisto positivo”²⁷.

Ecco allora che il quasi *tranzendentale* ci appare sotto una nuova luce; sotto quella medesima luce sprigionata dal termine *chôra* discusso nel *Timeo* e propagantesi sulla *mise en place* hegeliana del termine medio in quanto ministro del governo che la dialettica esercita sul reale; luce che altresì illumina la *mise en place* del tema husserliano della genesi passiva.

Come *chôra*, così quasi *tranzendentale* è un *triton genos*. Esso ci conduce al

di là della polarità corruttibile/immutabile intelligibile, ed eccede le opposizioni polari del tutto analoghe *mythos/logos*, gioco/cosa seria, incanto meraviglia/liberazione, malattia/salute. Questo *triton genos*, che lo si chiami *dechomenon* o *chôra*, questa X

ne doit pas recevoir pour elle, elle ne doit donc pas recevoir, seulement se laisser prêter le propriétés (de ce) qu'elle reçoit²⁸.

E ancora:

La chôra est anachronique, elle "est" l'anachronie dans l'être, mieux, l'anachronie de l'être. Elle anachronise l'être²⁹.

La legge strutturale della *chôra* è la medesima legge evocata da Dal Bo riguardo al *quasi tranzendental*. Ma tale evocazione è possibile solo tramite l'apertura offerta dal decostruzionismo derridiano che "imprime una de-marcazione al testo, lo mette a margine, lo colloca in uno spazio intermedio"³⁰. Dal Bo è assolutamente chiaro in merito al proposito generale dell'indagine che egli conduce sul testo apeliiano: "noi vogliamo appropriarci di questa difficoltà del pensiero apeliiano (cioè del rischio che la filosofia trasformata di Apel si autotrascenda nei postulati della metafisica classica, cioè nelle categorie di *Unum Verum, Bonum*, che la trasformerebbero in una teologia razionale travestita da etica) a comporre strutturalmente il dissidio che fa divergere le due comunità della comunicazione eterogenee e differenti (quella sensibile, e quella intelligibile, ossia quella storica e quella teleologica o messianica), e porre la questione se non si debba contemplare implicitamente l'eventualità di dislocare la teoria apeliiana, offrendole nuovo asilo"³¹. Asilo in una materia, nella sostanza grafematica della scrittura intesa come protesi d'origine, che non sia l'opposto della razionalità, ma il luogo di possibilità di *pratiche materiali*. Detto in altri termini, asilo nel divenire inquieto, "nell'incessante mutamento di un volo senza scopo, divino, in cui lo spirito si comprende nel potere della volontà, libero; sempre creando, vivificando, irraggiando tutto, giocando divinamente nella molteplicità delle forme"³²; o ancora, asilo nell'istante, che non è in alcun tempo, e che "è ciò da cui e verso cui quanto si muove muta nella quiete quanto è fermo muta nel movimento"³³.

¹ PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994. *Fedro*, 276 C.

² Oppure un rituale dedicato alla trina Demetra, dea del tempo, della vegetazione e degli inferi. In altri termini Dea della vita e della morte, della *coincidentia oppositorum*.

³ E. ZOLLA, *La nube del telaio*, Mondadori, Milano 1998, p. 41.

⁴ A proposito di Mercurio rimandiamo alla lettura dei seguenti brani: PLATONE, *Fedro*, 274 C-275D; T. MANN, *La montagna incantata*, Corbaccio, Milano 2001. *Il termometro, Capricci di Mercurio*.

⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2001, p. 51.

⁶ E. ZOLLA, *Le origini del trascendentalismo*, Biblioteca di studi americani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963, p. 190.

⁷ PLATONE, *Parmenide*, 136 B-C.

⁸ G. W. F. HEGEL, *Discorso di inaugurazione*.

⁹ F. DAL BO, *Società e Discorso, L'etica della comunicazione in K.O. Apel e J. Derrida*. Con un inedito di J. Derrida: *I limiti del consenso*. Mimesis, Milano 2002.

¹⁰ L. PARINETTO, *Gettare Heidegger*, Mimesis, Milano 2002, p. 13.

¹¹ DANTE, *Convivio*, Garzanti, Milano 1995. Trattato II, Cap. 1: "E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e densi esponete massimamente per quattro sensi".

¹² L'autore si riferisce a G. DEBORD ed al suo testo, *La società dello spettacolo*.

¹³ Sovente nella produzione platonica si incontra il medesimo problema ancorché Platone, a differenza di Debord, analizzi il problema dello statuto ontologico dell'illusione all'interno di una teoria della conoscenza generale dominata dall'esigenza di discernere l'archetipo dalla copia, il vero dal falso. A giudizio di Platone, si può negare che un'affezione sia vera o falsa quanto al contenuto dell'affezione stessa, ma non si può certo negare che data un'affezione essa sia una vera affezione, ossia che il percipiente percepisca realmente ciò che percepisce. In altre parole non c'è per la coscienza percipiente la possibilità di uscire dalla percezione per poter stabilire se si tratti di una vera percezione o di una falsa percezione. Anzi parlare di falsa percezione è una *contradictio in terminis*, in quanto per essenza, una percezione è sempre vera percezione. La coscienza è abitata da quella certa percezione ed essa non può che assumerla a sua volta come propria dimora.

¹⁴ NOVALIS, *Enrico di Ofterdingen*, Mondadori, Milano 1995.

¹⁵ Ivi, Capitolo 9.

¹⁶ L'autore si riferisce all'epistemologo G. HOTTOIS, *Il simbolo e la Tecnica*, Gallio Editori, Ferrara 1999.

¹⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, La verità della certezza di se stesso, cit., p. 297.

¹⁸ F. DAL BO, op. cit., p.46.

¹⁹ Ivi, p. 49.

²⁰ Ivi, p. 53.

²¹ Ivi, pp. 96-97. Apel individua nella pratica linguistica proposta dalla psicoanalisi il modello migliore per la soluzione delle difficoltà empiriche della comunità reale della comunicazione. Infatti il dialogo analitico generalizzato ed esteso all'intera realtà comunicativa da Apel, è un contratto che sottoscrivono il medico ed il paziente e che deve essere concepito come un chiaro esempio di un rapporto comunicativo con finalità emancipatrici che tuttavia resiste all'interno di un contesto economico e produttivo. La psicoanalisi Freudiana e la sua derivazione lacaniana, sottolinea Invitto, propongono una lettura del profondo che non elude le secche metafisicistiche.

²² Ivi, p. 72. Pierce avrebbe così scorto qualcosa come il paradigma del sentimento morale in generale nella teorizzazione di una comunità illimitata degli scienziati naturali. Questo paradigma sostiene Dal Bo fornirebbe ad Apel una delle chiavi per il superamento della concezione strumentale del linguaggio.

²³ Se il pragmatismo pierciano descrive la realtà sociale nel suo stato di quiete, la ripresa del tema hegeliano e marxiano della dialettica permette di studiare le dionismiche della struttura del reale. Apel non abbandona l'impostazione fondamentale del pensiero dialettico hegeliano e marxiano. Egli tuttavia denuncia l'incapacità del materialismo dialettico di coniugarsi con una riflessione trascendentale.

²⁴ Quella che a noi sembra un'aporia è presentata nel saggio di Dal Bo come una conclusione aperta. Da un lato, scrive Invitto nella sua prefazione, Dal Bo sulla scorta di Hottis procede ad inventariazione di un lessico apeliano filosoficamente classico; dall'altro l'autore sottolinea l'urgenza in Apel del recupero dei nuovi percorsi del pensiero contemporaneo.

²⁵ J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990.

²⁶ F. DAL BO, op. cit., p. 87.

²⁷ Ivi, Prefazione di G. Invitto.

²⁸ *Poikilia. Études offerts à Jean-Pierre Vernant*. EHSS, Paris 1987, J. DERRIDA, *Chôra*, p. 271.

²⁹ Ivi, p. 269.

³⁰ F. DAL BO, op. cit., p. 207.

³¹ Ivi, pp.206-207.

³² *Poema dell'esatasi*, di Skryabin, dalla traduzione di Lidia L. Pimenoff Noble, pubblicata nel Boston Symphony Orchestra Programme. Cit. in A.K. COOMARASWAMY, *La danza di Shiva*, p. 80.

³³ PLATONE, *Parmenide*, 156 E.