

Filosofie

12.1

FILOSOFIA E CRITICA DEL DOMINIO

STUDI IN ONORE DI LEONARDO SAMONÀ

I

A cura di

Chiara Agnello, Rosaria Caldarone, Angelo Ciatello,
Rosa Maria Lupo, Giorgio Palumbo

Prefazione di Giuseppe Nicolaci



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

Filosofie
Studi – 12.1

Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà

A cura di C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R. M. Lupo,
G. Palumbo

Direttore: Andrea Le Moli

Comitato scientifico internazionale: Markus Gabriel (Universität Bonn), Helen Lang † (Villanova University), Jean-Marc Narbonne (Université Laval), Dmitri Nikulin (New School for Social Research), Luigi Ruggiu (Università Ca' Foscari Venezia), Leonardo Samonà (Università degli Studi di Palermo), Andreas Urs Sommer (Albert-Ludwigs Universität Freiburg), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)

ISBN (a stampa): 978-88-5509-196-1

ISBN (online): 978-88-5509-197-8

Volume realizzato con un contributo del Rettorato e del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2020 New Digital Frontiers srl
Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)
90128 Palermo
www.newdigitalfrontiers.com

In copertina: Marco Incardona, Bozzetto (1998) - cm 20,5 x 11 -
tecnica mista su carta.

Indice

Prefazione

Filosofia e critica del dominio

GIUSEPPE NICOLACI

xi

I Filosofia e critica del dominio

Pascal e la critica del dominio

FRANCESCO AFFRONTI

3

Esistenza dell'uomo storico e *strapotere* dell'essere. Radici metafisiche nella violenza tecnica?

CHIARA AGNELLO

19

La dialettica potere-possesso

RAFAEL ALVIRA

37

Oggettivare gli altri. Antropologia e scrittura

SILVANA BORUTTI

53

Metafisica e poesia

ROSARIA CALDARONE

67

Metafisica ed ermeneutica: una duplice ritrattazione

CARLA CANULLO

85

<i>Theoria</i> dei principi e critica del dominio. Note su <i>Ritrattazioni della metafisica</i> di Leonardo Samonà ANGELO CICATELLO	99
La liberalità dell'Uno. Il potere d'interrogare l'origine ALESSANDRA CISLAGHI	113
Metafisica e teologia negativa in Jacques Derrida GIANFRANCO DALMASSO	127
La democrazia non è un contratto CARLA DANANI	143
Educazione e recalcitranza. Brevi note sulla nozione di <i>paideia</i> in Aristotele SALVATORE DI PIAZZA	157
L'aporia del principio e il principio della relazione ADRIANO FABRIS	171
La ritrattazione della metafisica in Kant. <i>Metaphysica naturalis</i> , filosofia critica e trascendentale ALFREDO FERRARIN	185
L'atto metafisico come atto libero. In sintonia con la scuola filosofica palermitana GIOVANNI FERRETTI	199
Die Erste Philosophie als Metaphysik und als apriorische Hermeneutik ANTON FRIEDRICH KOCH	217
L'altra trattazione. Note sulla via pratica della ritrattazione metafisica SERGIO LABATE	231

Libertà e storia. Heidegger e la forza dell'evento ANDREA LE MOLI	245
L'aspirazione all'eccellenza morale e lo spirito aristocratico della filosofia GAETANO LICATA	259
La fiducia di un certo restare ROSA MARIA LUPO	275
<i>Arche</i> . L'inizio, il principio, il comando, il dominio ALDO MAGRIS	291
Verità e salvezza. Il senso della metafisica dinanzi alla vita ROBERTO MANCINI	307
Le relazioni di dominio nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di He- gel SANDRO MANCINI	321
Tra fenomenologia e metafisica: l'esperienza della libertà FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO	335
L'innocenza dell'onda. Appunti per una discussione su metafi- sica e violenza GIUSEPPE NICOLACI	349
La necessità ermeneutico-filosofica della ripetizione GIAN LUIGI PALTRINIERI	367
Il vigore teoretico della gratuità GIORGIO PALUMBO	383
Sulla problematica familiarità del pensiero con il vero PIETRO PALUMBO	399

Indice

Il soggetto della metafisica UGO PERONE	413
Parole a doppio taglio. Per una nuova alleanza tra retorica e filosofia FRANCESCA PIAZZA	423
Dominio razzista ed etica del passante. L'antropologia critica di Achille Mbembe ALICE PUGLIESE	439
La decostruzione del potere e il suo al di là. Jacques Derrida e il pensiero dell'impossibile CATERINA RESTA	455
<i>Kenosis</i> del principio e primato dell'altro. La metafisica "cordiale" di Leonardo Samonà LUCIANO SESTA	469
Herrschaft oder Organisation. Über Ontologie und Geschichtlichkeit menschlicher Gesellschaft MICHAEL STÄDTLER	483
Lo spazio della ricerca: la questione del senso nel lavoro di Leonardo Samonà, fra <i>Il Meridiano</i> di Paul Celan e <i>Fratelli</i> di Carmelo Samonà SALVATORE TEDESCO	499
Metafisica da ri-trattare. L'incondizionato oltre la causa e il dominio della cosmologia FRANCESCO TOTARO	513
Colpevolezza e alterità: dialogo con Levinas FURIA VALORI	529
Archetipo cieco. Modelli della legittimazione estetico-politica FEDERICO VERCELLONE	543

Metafisica e senso della verità CARMELO VIGNA	551
<i>Tabula gratulatoria</i>	559

La necessità ermeneutico-filosofica della ripetizione

GIAN LUIGI PALTRINIERI

1. Premessa

La ripetizione può essere un'iterazione, che pare vincere l'irreversibilità del divenire, può essere un ritorno nostalgico, là dove era la nostra casa, può essere l'insopportabile ripresentarsi di quanto si era sperato di essersi lasciati alle spalle. Può essere però anche una ripresa, una ritrattazione, una relazione rinnovata, come la celebrazione di una festa, in cui si aprono possibilità al futuro.

Diversi tipi di necessità convivono, spesso in modo conflittuale, con la necessità di stampo ermeneutico-filosofico: la necessità come coazione, la necessità di tipo causale, la necessità che risponde a doveri oppure a bisogni. La necessità ermeneutico-filosofica della ripetizione è invece parte interna dei legami relazionali che costituiscono gli interpreti umani nel loro essere più proprio, al di qua di ogni logica causale o di ogni esigenza di colmare una carenza. D'altronde in senso ermeneutico-filosofico interpretare non significa decifrare il senso di quanto manca di chiarezza e di ordine, e richiede quindi una prestazione compensatrice delle nostre facoltà intellettive. Eppure una lunga consuetudine filosofico-scientifica concepisce l'interpretazione solo come *Deutung*, chiarificazione-spiegazione congetturale¹, mirata «a eliminare nei testi le oscurità che impediscono un pieno intendimento»,

¹Esemplare è l'approccio di Freud al sogno. Cfr. l'*incipit* di S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, tr. it. di E. Fachinelli, Bollati Boringhieri, Torino 2011, cap. I.

e dunque come se l'interpretazione fosse solo «di natura occasionale», anziché la necessaria articolazione di ogni comprensione².

L'ermeneutica filosofica di stampo heideggeriano dà voce a una differente esperienza di interpretazione, inscritta in un terreno eminentemente ontologico-fenomenologico-esistenziale. A essa attingono anche le pagine del presente saggio. Interpretare è allora prima di tutto la manifestazione articolata del modo di essere propriamente umano, un modo di essere-nel-mondo come comprendenti-interpretanti l'essere da cui si è costituiti e a cui si è consegnati. Solo in forma derivata e limitativa gli esseri umani possono ritrovarsi come un mero "io penso", "io sento", "io mi rappresento" (io registro il ripetersi di casi simili), bisognosi di chiarire e/o conferire un senso – quasi dall'esterno – alle cose con cui hanno a che fare. Gli esseri umani sono invece, ben più originariamente, situati nel mondo e nella sua significatività, ossia presi nel mezzo – concretamente, praticamente – in un intreccio di relazioni e rimandi da cui sono interpellati ogni momento. In senso ermeneutico-filosofico, costitutivamente esistenziale, l'interpretazione è dunque *Auslegung, ex-positio*, esposizione ed esplicitazione manifestativa³, e la necessità ermeneutico-filosofica della ripetizione è l'accadimento di possibilità al futuro nella ripresa interpretante di ciò che è, il quale è insieme un ciò che è stato e tramandato. Come ben emerge nel paragrafo 75 di *Essere e tempo*, la ripetizione apre possibilità, apre futuro, e ciò non è né iterazione rassicurante, che addomestica la storicità dell'esistenza, né iterazione nauseante, che ci fa desiderare variazioni che travestano l'usuale. La ripetizione è necessaria possibilità all'interno del gioco relazionale interpretante in forza del quale esistiamo.

Non c'è memoria, interpretazione ermeneutica o meditazione storica che possano annientare o prendere alle spalle la dimensione fisica, crono-

²H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1960], Parte seconda, I, 1a, J.C.B. Mohr, Tübingen 1990, p. 186; *Verità e metodo* [1960], Parte seconda, I, 1a, tr. e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 221.

³Cfr. P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Parigi 1986, pp. 32, 78. Ricoeur ha anche il merito di lasciar emergere l'affinità che lega l'interpretazione/*Auslegung* heideggeriana come esplicitazione di un essere gettato nel mondo e l'interpretazione/*Auslegung* husserliana come «esplicitazione fenomenologica» dell'esperienza del senso che il mondo ha per noi (*ibidem*).

logica, persino naturalistica del divenire, la cui voracità avanza inesorabile e irreversibile. C'è una «oggettività del divenire», la cui processualità «a senso unico» rende impossibile invertire il tempo. «Il divenire non torna sui suoi passi» e «persino il ritornare è ancora una [sua] continuazione»⁴. Lo spazio sembra sì concederci reversibilità. «L'ebreo errante» – l'ebreo francese Jankélévitch lo sa bene – potrebbe cambiare ogni volta luogo, e persino muoversi in circolo e ritornare; in fondo «la stessa sfericità del pianeta gli impone il ritorno»⁵. «Con il movimento nello spazio l'essere umano si accerta della propria signoria e della propria libertà», sia pure in forma di «reiterazione elementare»⁶. Sul tempo, invece, insiste Jankélévitch, si possono riportare solo «vittorie immaginarie»⁷, giacché i vincoli direzionali imposti dal divenire sono insormontabili. E ciò ha ripercussioni concrete anche sull'esperienza della ripetizione:

«[già] la seconda volta non è la pura e semplice reiterazione della prima, ma una prima volta essa stessa che è una seconda prima volta. [... Così] in amore vi è un inizio paradossale per la seconda e la centesima volta; il nuovo non ripete l'antico, [...] ma è realmente nuovo, malgrado non lo sia; [...] il presente non reitera il passato, [...] ma ha esso stesso la freschezza dell'attualità, il carattere animato della modernità e la vivacità della presenza»⁸.

Si può obiettare a Jankélévitch di sottovalutare i limiti che ci sono imposti dallo spazio e anche come questo non sia mai separabile dall'esperienza temporale. Tuttavia il punto cruciale è che, nel mentre che controbilancia con l'«esprit de finesse» la geometria, la quale non sa nulla della nostalgia⁹, resta così all'ombra del paradigma cartesianista: spazio e tempo come il recipiente millimetrato in cui sono collocate le presenze oggettuali. Paradigma compensato, ma insieme solo ratificato dalle esperienze vissute del “cuore

⁴V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris 1974, pp. 14-15, 72-73.

⁵*Ibi*, p. 20.

⁶*Ibi*, pp. 20-22.

⁷*Ibi*, p. 70.

⁸*Ibi*, p. 67.

⁹*Ibi*, pp. 226, 341.

nostalgico”¹⁰. Eppure, sebbene Jankélévitch paia un cartesiano che dia voce alle emozioni dei soggetti umani vincolati dalla *res extensa*, va riconosciuta la forza di verità delle sue considerazioni. Esse sono capaci di portar luce sui limiti perentori, addirittura fisici e biologici in senso naturalistico, che pesano sulla esistenza finita umana sino a imporle il sigillo dell’impossibilità. Là dove Heidegger, ripreso anche da chi qui scrive, si presenta come il pensatore della possibilità, Jankélévitch pare l’opposto speculare, ossia il pensatore dell’impossibilità. È proprio questo aspetto a giustificare qui l’incontro con le sue pagine.

«Il passato impone un limite al nostro potere da cui questo non può affrancarsi»¹¹. La medicina può scoprire rimedi efficaci contro le malattie, ma «non può nulla contro l’essere mortali». La morte è «il passato allo stato puro», «il deposito mineralizzato e cadaverico del divenire». Ogni potere retroattivo cozza contro un “non c’è nulla da fare”. «Il passato è per definizione il regno dell’impossibile: l’impossibile è ciò che non può essere potuto». «Non si può fare che la cosa fatta non sia stata fatta»¹².

Questo inesorabile fuggir via delle cose nel tempo, questa impossibilità di ripetere ciò che è stato bello in passato, questa necessità che anche ciò che è più vivo, fiorente, decisivo, sia destinato a inabissarsi nel nulla e a non concedere una seconda volta, è proprio ciò che tiene in ostaggio la persona nostalgica. L’ammalata/o di nostalgia non si lascia prendere sino in fondo dalla «freschezza dell’attualità», ma nota sempre, piuttosto, che in questa «manca un non-so-che, un quasi-niente che è tutto, non manca che l’essenziale!»¹³. Tenuta al laccio dalla malinconia per la necessità della perdita, dal sentore di ciò che manca alla seconda volta comparata alla prima, appesantita/o dal ricordo della prima volta, la persona nostalgica finisce per

¹⁰Heidegger mette radicalmente in questione l’odierna «smania per l’“esperienza vissuta”», sottolineando come questa sia basata sul medesimo oggettivismo cui pretenderebbe porre rimedio. Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe*, Vol. 65, a cura di F.W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, §§ 6, 63-9, pp. 21, 129-135; *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, a cura di F. Volpi, tr. it. di A. Iadicco, Adelphi, Milano §§ 6, 63-9, pp. 49, 147-152.

¹¹V. Jankélévitch, *L’irréversible et la nostalgie*, cit., p. 177.

¹²*Ibi*, pp. 179-182.

¹³*Ibi*, pp. 67-69.

languire per l'impossibile ritorno dell'aura e della intensità della prima volta. Nel presente "l'essenziale" le appare sempre altrove, dislocato, assente. È una malattia, eppure non può essere rubricata tra i casi clinici. Da un lato infatti la nostalgia rallenta la vita, ma certo non la paralizza, dall'altro essa manifesta comunque aspetti importanti della verità: siamo costitutivamente consegnati alla relazione con il tempo e al suo inaggrabile dileguare.

Jankélévitch enfatizza il dibattersi dell'essere umano nei fili del tempo come una condizione miserevole, in cui ogni tentativo di resistenza è impresa disperata. L'amarazza di non poter mai ritrovare quanto è perduto e il sentire che «la seconda volta non è che una prima volta riscaldata, un rinnovo anemico», accompagnano la persona nostalgica come un'ombra, nel mentre – insiste Jankélévitch – che gli anni corrono verso «lo zero dell'inesistenza»¹⁴. Heidegger differisce radicalmente da questa forma raffinata ma nichilistica di nostalgia dell'impossibile, che nel dileguare dell'essente coglie solo il fissarsi nel passato di ciò che è stato, destinato presto a una negazione distruttiva, eppure, lo ripeto, Jankélévitch dà voce a un aspetto costitutivo dell'esistenza umana.

Ulisse è il primo dei nostalgici occidentali? Affermarlo costituirebbe una forzatura inaccettabile, dimentica della greicità di Omero, tanto più che – come riconosce anche Jankélévitch – Ulisse non è perduto in alcun infinito, né vagheggia di questo né cerca di sottrarvisi. Infatti «il mal-d'Itaca è guarito nell'istante in cui l'esiliato mette piede sulle rive della patria ritrovata». Se «la nostalgia è una malattia dolorosa (algía)», «il ritorno è il [suo] medicamento» e si chiama Itaca¹⁵. Dal suo piccolo regno, dalla sua casa, da Penelope è stato lontano, ma gradualmente ha colmato la distanza. «Il suo ritorno non è all'infinito». Una volta ritrovato il suo luogo naturale l'Ulisse antico non ha più nulla da desiderare ed è come se non fosse mai partito. È solo un Ulisse moderno che viene deluso dal ritorno a casa, ossia da una ripetizione che subito lo annoia, spingendolo a sperare di ripartire prima possibile¹⁶.

¹⁴ *Ibi*, pp. 222-223, 225.

¹⁵ *Ibi*, p. 350.

¹⁶ *Ibi*, pp. 351, 359-360.

Ci si potrebbe interrogare filosoficamente sulla bulimia di enti senza fine che tiene in scacco l'Ulisse moderno. Qualora mai si ritrovasse davvero nella situazione di ritornare là dove desiderava di essere, l'Ulisse moderno, ammalato com'è del sentimento della manchevolezza, si sentirebbe dislocato e assente anche nel presente del più fulgido ritorno. Ricordi e sentimenti, fermentati in lui (lei) solipsisticamente, renderebbero impossibile ogni godimento di pienezza. Tuttavia, quel che è importante sottolineare è il legame stretto che unisce la possibilità di una ripetizione, che non sia restaurazione del medesimo, né copia nauseante, con l'esperienza della storicità.

Erich Auerbach ha sottolineato come gli eroi omerici

«appaiano in un'età della vita fin dal principio immutabile. Perfino Ulisse, che nel lungo corso di tempo e durante le molte avventure offre tanta ragione per uno sviluppo individuale, non ce ne fornisce quasi nessun esempio. [...] in fondo Ulisse al suo ritorno è perfettamente lo stesso di quando aveva lasciato Itaca vent'anni avanti»¹⁷.

Certo Ulisse ha i capelli ingrigiti, ma questa proprietà è un accidente che non scalfisce l'identità naturale del suo sostrato immutabile. È solo sul fronte biblico che i personaggi “hanno” una storia: Davide, Giacobbe «stanno continuamente sotto la dura mano di Dio, che [...] di continuo li foggia, li piega, li plasma e, senza distruggerne l'essenza, trae da essi forme che nella loro giovinezza erano difficilmente prevedibili»¹⁸.

Per un greco non si tratta davvero di un ritorno o di una ripetizione dell'ente. Quest'ultimo non è mai andato incontro al distanziamento da se stesso. Le sue forme essenziali sono immutabili “per natura” e a cambiare sono solo le sue apparenze particolari. Le idee platoniche e l'ontologia aristotelica della sostanza confermano l'impianto natural-naturalistico greco. Qui la ripetizione è tutt'al più copia di un modello che perdura senza mutare. Impossibile pensare un'autentica ripetizione, ossia una autentica ripresa che apra futuro, anziché una replica anamnesticamente delle forme immutabili dell'ente. Platone e Aristotele si scoprono maestro e allievo. Insomma solo

¹⁷E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* [1946], *La cicatrice di Ulisse*, Einaudi, Torino 2000, pp. 20-21.

¹⁸*Ibidem*.

se vi è senso storico può esservi ritorno, ripetizione e ritrattazione. Solo il mutamento storico, non quello meramente natural-naturalistico, diventa trasformazione e comporta aperture di possibilità che non sono simili al già veduto.

Essere e tempo inizia proprio con l'affermazione risoluta della «necessità [Notwendigkeit] di una ripetizione [Wiederholung] della questione dell'essere». Non si tratta di una scelta «a piacere [keine beliebige]», ma della necessità di domandare, stupiti, posti in imbarazzo, meravigliati da quanto solitamente appare caratterizzato da «un'ovvietà solare», occultato dalla sua scontatezza¹⁹.

La necessità di ripetere è qui la necessità di domandare, e domandare è il «comportamento relazionale [Verhalten] di un ente, colui/colei che interroga», che è-nel-mondo²⁰. Domandare dell'essere dell'essente non è dunque una prestazione intellettuale o una mera opzione storiografica o teoreticistica, bensì una manifestazione concreta e articolata del modo di essere degli umani in quanto appartenenti a ciò che vanno ripetendo. La necessità della ripetizione emerge entro la trama effettiva delle relazioni che ci costituiscono. Non è una prescrizione morale, né un semplice bisogno o un'esigenza, ma una necessità di tipo relazionale inscritta nella nostra costituzione ontologico-esistenziale. Il ripetere domandante è necessità costitutiva degli interpreti umani poiché essi non si trovano fuori o semplicemente davanti alle cose e alle parole. Gli interpreti in senso ermeneutico-filosofico non si ritrovano mai in una condizione *ex nihilo*, sciolta dalla propria situazione finita e vincolata. Il punto, però, è che tali vincoli relazionali non sono meri laccioli, ma anche terreno di necessarie possibilità di apertura. In ogni caso, in quanto interpreti, gli esseri umani non sono in rapporto estrinseco con l'accadere e il suo significare, quasi che questo consistesse solo in una serie di punti-istante in cui ogni volta è presente solo un determinato significato circostanziale, mentre gli altri punti-istante sono semplicemente alle spalle, passati e irripetibili, e quelli futuri semplicemente non ancora apparsi, non

¹⁹M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, § 1, pp. 2-4; *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005-2015, § 1, pp. 13-15.

²⁰*Ibi*, § 2, p. 5; § 2, p. 16.

ancora pensati e detti. Piuttosto, un interprete si muove entro il terreno effettivo, mobile e stratificato dell'accadere e del suo significare proprio come chi si orienta nello spazio-tempo fa affidamento sulle relazioni effettive con l'ambiente circostante, udendone i suoni, toccando cose, fiutandone odori, usando oggetti, cogliendo connessioni, preoccupandosi (*Sorge*) di ciò che sarà. Così, a dispetto di ogni riduzionismo linguistico, gli esseri umani fanno esperienza del linguaggio²¹ assaporando il peso delle parole, la loro densità stratificata, la loro provenienza carica degli usi e delle interpretazioni precedenti, senza che questi siano soltanto fatti etimologici noti allo storico della lingua. Certo è decisiva anche la cultura del parlante – ecco tanta parte dell'importanza degli studi umanistici –, ma 'cultura' non si riduce a erudizione e quindi è legata a quel «senso linguistico»²² che da un lato si forma a posteriori nella pratica effettiva e dall'altro è sempre anticipante a priori, come il gusto²³. Si tratta del prezioso "gusto linguistico" che permette di presagire, senza peraltro controllare, la pluralità di rimandi delle parole e quindi le loro possibili conseguenze a venire, il possibile futuro – prossimo e lontano – degli atti di parola presenti che provengono dal passato. Così, d'altronde, gli esseri umani fanno esperienza degli accadimenti: come eventi, e non come meri fatti, e quindi presagendo il carico di conseguenze future di quanto, denso di passato, accade ora.

È da fenomenologo dell'esistenza umana che Heidegger afferma che «esspressamente [esplicitamente] o no, l'Esserci è il proprio passato». Il passato, però, non è semplicemente quanto sta alle spalle dell'Esserci umano come un "dietro" che perduri e sia ancora presente, oppure come ciò che non sia più presente. Piuttosto: «l'Esserci 'è' il proprio passato nel modo del *proprio* essere, che [...] 'accade' sempre a partire dal proprio futuro. L'Esserci è [...] all'interno di una interpretazione [*Auslegung*] tramandata dell'Esserci, in essa è cresciuto. A partire da questa comprende se stesso»²⁴.

²¹ «Parlare è l'atto con cui il locutore supera la chiusura dell'universo dei segni». P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* [1969], Jaca Book, Milano 1986, pp. 98-99.

²² W. Von Humboldt, *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2000, § 22, p. 206.

²³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., Parte prima, I, ib, delta, pp. 40-44; *Verità e metodo*, cit., Parte prima, I, ib, delta, pp. 59-61.

²⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 6. p. 20; *Essere e tempo*, cit., § 6, p. 33.

Nel terreno esistenziale, là dove l'ermeneutica filosofica trova il suo radicamento, noi *siamo* esseri temporali che comprendono temporalmente la temporalità dell'essere, noi *siamo* esseri storici che comprendono storicamente la storicità dell'essere. Comprendere è un modo di essere interpretante – nel senso che si diceva sopra –, e non l'attività rappresentante di chi si trova contrapposto a presenze frammentarie, passate, attuali e future, che attendono di ricevere un senso dalle nostre sintesi unificanti, effetto delle prestazioni delle nostre facoltà. Il fenomenologo dell'esistenza umana mette in luce l'unitarietà originaria e la circolarità di esistenza e storicità, per rimarcare che in quanto siamo esistenze non abbiamo un rapporto estrinseco, magari da cucire con qualche sforzo di volontà, con quanto invece ci costituisce. Noi siamo il nostro passato, noi siamo il nostro presente, noi siamo il nostro futuro. Essi non sono meri oggetti del nostro rappresentare – ricordo il mio passato, percepisco il mio presente, immagino il mio futuro –, bensì l'articolazione unitaria, sotto il profilo esistenziale, della nostra costituzione essenziale. Rispetto a questa dimensione si dissolve ogni primato della categoria di sostanza, e l'accadere e il suo significare vengono esperiti come un fermento di possibilità, necessarie e reali, che non si lascia suddividere in comparti ontici. Insomma, è la stessa mobile densità che unisce tempo, storicità, accadere, significare, e la nostra relazione comprendente con essi, a imporre la necessità della ripetizione. L'essere accade e disvela la sua significatività nei nostri discorsi, e poiché non è la categoria di sostanza a catturarlo, né la logica del prima e del poi – cara anche alla causalità –, da un lato l'essere e il suo significare non sono frantumati in presenze istantanee, dall'altro il loro necessario ripetersi non è una reiterazione del precedente, bensì un aprirsi-mostrarsi di possibilità.

Secondo Gadamer «la parola è sempre una risposta»²⁵. La parola è dunque anche sempre una ripetizione. Nell'atto di parola – la *parole* saussuriana – risuona il significare di quanto proviene da lontano e *ora* può aprire possibilità al futuro. Il punto è che tale ripetizione aprente è comunque una possibilità, sebbene certo una necessaria possibilità, la quale convive con l'altra necessaria possibilità, quella per cui ciò che usualmente “si dice”,

²⁵H.-G. Gadamer, *Il movimento fenomenologico* [1963], tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 1994, IV, p. 43.

ciò che ogni volta i parlanti riecheggiano in circostanze che appaiono loro simili, insabbia le possibilità al futuro, coperte attraverso l'iterazione di una presenza semantica cristallizzata, che si limita a ribadire se stessa.

Da un lato Heidegger insiste: è perché siamo temporalità e storicità che comprendiamo l'esistenza ripetendo possibilità tramandate dalla tradizione, sotto l'egida concreta del primato esistenziale del futuro²⁶. Non si tratta di recuperare volontariamente il passato saldandolo al presente, rimediando così, attraverso una tessitura a posteriori, alla dispersione o alla voracità del divenire. Si tratta piuttosto di assumere l'eredità in cui si è gettati con «la risolutezza» che «apre le possibilità effettive di un esistere autentico»²⁷. Si tratta di ripetere, non di lasciarsi persuadere dalla retorica del passato venerabile o migliore. Si tratta di lasciarsi prendere sino in fondo «in» quanto giunge a noi come provenienza che ci destina al futuro, come eredi ermeneutici, e non come figli simili ai loro genitori. La ripetizione è l'accadere e la manifestazione dell'unitarietà ontologica, costitutiva dell'esserci umano, di temporalità, storicità e linguisticità. Tutte dimensioni, queste, che all'effettività concreta uniscono il carattere della possibilità. È perciò «nella ripetizione che la 'forza' del possibile irrompe nell'esistenza effettiva che perviene a se stessa»²⁸.

D'altro canto, però, «la tradizione copre ciò che essa tramanda»²⁹. La tradizione ci porge allora le questioni, nel caso heideggeriano quella dell'essere, come venerandi beni culturali, che appaiono però ostaggio di due atteggiamenti contrapposti: essere ricordati e conservati affinché la loro presenza-sussistenza perduri sino al nostro presente, oppure essere trascurati perché sorpassati dalle nuove esigenze imposte dall'attualità. Ebbene, la fenomenologia ermeneutica dell'esistenza lascia emergere una necessità della ripetizione che eccede e precede questo dilemma superficiale.

²⁶M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 75, p. 391; *Essere e tempo*, cit., § 75, p. 459. «La storia (*Geschichte*) ha il suo centro di gravità [...] nell'accadere autentico dell'esistenza quale scaturisce dal futuro dell'Esserci». *Ibi*, § 74, p. 386; § 74, p. 454.

²⁷*Ibi*, § 74, p. 383; § 74, p. 452.

²⁸*Ibi*, § 76, p. 395; § 76, p. 464.

²⁹*Ibi*, § 6, p. 21; § 6, p. 35.

«Cieco alle possibilità il Si impersonale evita di scegliere e non sa ripetere quanto è stato»³⁰. Immedesimato con quanto è palese e sotto gli occhi di tutti, nei fatti e nei gesti della «vita di tutti i giorni», il “Si dice” non sa riprendere interpretativamente il carattere aperto, l’esser possibile, di quanto accade in senso esistenziale. Ostaggi di ciò che innanzitutto e perlopiù “si dice” sappiamo cogliere soltanto copie del passato oppure novità che dissimulano il loro ratificare l’usuale. Di contro Heidegger pensa la ripetizione, facente uno con «la temporalità della autentica storicità», proprio come «una de-presentificazione [*Entgegenwärtigung*] dell’oggi e una disassuefazione [*Entwöhnung*] dalle solite cose del Si. [...] La storicità autentica comprende la realtà storica come il ‘ritorno’ del possibile [*Wiederkehr des Möglichen*]»³¹. Non si tratta di un ritorno regressivo o restaurativo, bensì dell’irruzione del possibile che apre una breccia disvelante nella realtà attuale, tenuta ferma e assolutizzata dalla sua vistosa ovvietà. La ripetizione ermeneutico-filosofica è una distruzione, una distruzione che è una ripetizione. Questa non nega il tramandato, ma smuove (*Auflockerung*) quanto la tradizione ha sclerotizzato nelle sue rappresentazioni abituali³².

Persuaso che «se non esistesse la ripresa», la vita sarebbe «una tavola sulla quale il tempo a ogni istante scrive una nuova frase o a ogni istante prende nota di quello che è passato»; convinto che «la ripresa è la realtà, è la serietà della vita», la quale altrimenti lascia gli esseri umani «in balla di tutte le fugacità, di tutte le novità», Kierkegaard si domanda se davvero la ripresa sia possibile. Poiché tuttavia non è un’argomentazione formale a poter di-mostrare oppure confutare un’affermazione di questo tipo, e il suo significato, egli si affida a una prova effettiva, comportamentale, esperienziale³³. Così, spinto dal bellissimo ricordo di un suo precedente soggiorno a Berlino, Søren si mette in viaggio «per studiare la possibilità e il valore della ripresa»³⁴.

³⁰ *Ibi*, § 75, p. 391; § 75, p. 460.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibi*, § 6, pp. 22-23; § 6, pp. 36-37.

³³ S. Kierkegaard, *La ripresa* [1843], in Id., *Timore e tremore/La ripresa*, tr. it. di A. Zucconi, Edizioni di Comunità, Milano 1973, pp. 157, 159.

³⁴ *Ibi*, pp. 178, 180-181.

Medesimo alloggio, medesimo padrone di casa. Ecco la ripresa? Medesimo teatro, il *Königstädter Theater*, medesima rappresentazione, medesimo attore protagonista, il comico Friedrich Beckmann. Ecco la ripresa? Troppo pensata, troppo attesa, troppo prefigurata, la ripresa va incontro a una inevitabile delusione:

«Il ricordo si ridestò nella mia anima, [...] ma] Beckmann non riuscì a farmi ridere. Dopo aver resistito mezz'ora, lasciai il teatro. Pensavo: non è certo una ripresa. [...] Uscii e andai al caffè ove ero andato ogni giorno l'altra volta [...]. Forse il caffè era buono come la prima volta, è molto probabile, ma a me non piaceva. [...] La sera dopo tornai al *Königstädter Theater*, ma la sola cosa che si ripeté fu l'impossibilità della ripresa. [...] Stizzito, scoperto che la ripresa non è possibile, [...] la mia speranza era nel ritorno a casa»³⁵.

A casa però il fedelissimo servitore aveva pensato bene di mettersi a fare le pulizie e quindi «fu un momento gravissimo: [...] l'orrore: ogni cosa era sossopra. [...] Era troppo, la mia infelicità non poteva essere più grande. [...] Ammisi che la ripresa non poteva esistere»³⁶.

Gli espliciti richiami di Kierkegaard a chi viaggia e a chi è persona colta confermano quanto egli fosse consapevole che quando ci attendiamo di incontrare ancora una volta quanto è sedimentato nei nostri ricordi, diventati schemi mentali, sia pure affettivi, non possiamo che restare delusi. A differenza del turista – poco importa se informato o ignorante – il vero viaggiatore vede le cose che non si aspetta di vedere, che non ha già visto e pre-visto, e non misura tutto a partire dalle proprie attese autoreferenziali, restandoci male se queste vengono deluse. Così, recandosi a teatro, la persona colta non si lascia guidare da quanto dettano i critici e la buona società, ma «si rende disponibile per tutti gli stati d'animo possibili»³⁷.

Søren dà prova concreta di non saper viaggiare nel mondo, giacché finisce sempre disperato dalla messe di sensazioni offertegli dall'immediatezza della vita, come se egli fosse impedito a sentire sino in fondo le cose reali, come se qualcos'altro si mettesse sempre nel mezzo, allontanandolo dalla gioia

³⁵ *Ibi*, pp. 198-200.

³⁶ *Ibi*, p. 201.

³⁷ *Ibi*, pp. 182, 189.

offerta dall'immanenza – qualcos'altro come il desiderio di pace e di ordine, come i ricordi e i pensieri che precorrono l'esperienza, ma soprattutto come il rapporto verticale con Dio. Nel mentre che Søren assaggia quindi la dura impossibilità della ripresa, in quanto a ogni ripetizione manca sempre altro, Kierkegaard coglie filosoficamente il punto decisivo: ogni autentica ripresa diventa possibile soltanto se si realizza l'esposizione al possibile. Ora, l'uomo di fede riesce ad affidarsi al possibile in modo felice solo affidandosi a Dio, mentre nella dimensione estetica delle *aisthesis* è destinato a impattare meri fallimenti. Ma se questa è la risposta di Kierkegaard, l'ermeneutica filosofica di stampo heideggeriano resta invece fedele all'immanenza, proprio come Nietzsche.

Lo spazio limitato di questo contributo mi consente solo un paio di sottolineature nicciane: sono i tipi umani deboli e semplicistici a patire il ritorno ripetitivo delle cose giacché si limitano a rappresentarsele, venendo così sopraffatti dalla loro eguaglianza: un'iterazione nauseante, chiusa a ogni affermazione intensa, vitale e differente. Eppure Nietzsche sa bene quanto sia utile per la nostra sopravvivenza cogliere la somiglianza e l'identità generica di quanto ci circonda, così come sa bene quanto disorientato e inabile risulti chi ha orecchie e sguardo fini, preso e rallentato com'è da dettagli e sfumature³⁸. È comunque messi alla prova dalla ripetizione, dall'eterno ritorno delle cose, che scopriamo di che pasta siamo fatti. Se tale ripetizione ci disgusta come una copia sbiadita e senza scopo del già stato, allora vuol dire che il veleno del nichilismo è nelle nostre fibre, il nichilismo che ammalia coloro che non sanno esperire l'intensa differenza di quanto accade loro ora, perché, anziché interpreti affermativi, sono solo spettatori spossati.

Heidegger fraintende in senso volontaristico e soggettivistico il nicciano eterno ripetersi delle cose e tuttavia converge nello sforzo di pensare il carattere sorgivo dell'essere, il quale è uno scaturire di possibilità che non hanno l'arbitrarietà del totalmente nuovo, così come non hanno la stanchezza del totalmente vecchio:

«Ogni inizio, proprio perché insuperabile [*unüberholbar*] [non lo si può sorpassare e prendere alle spalle], deve sempre essere ripetuto, nel

³⁸F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 111, in *Opere di F. Nietzsche*, a cura di G. Colli - M. Montinari, vol. V. Tomo III, Adelphi, Milano 1967, p. 121.

confronto-scontro posto nell'unicità della sua inizialità [...]. Solo ciò che è una volta soltanto [*das Einmalige*] si può ri-petere. [...] Ripetizione [*Wieder-holung*] [ri-presa] non significa qui [... il] mero comparire dello stesso [*bloßes Vorkommen desselben*] per la seconda e la terza volta. Infatti l'inizio non può mai essere inteso [*gefaßt*] come lo stesso [*als dasselbe*], poiché esso è anticipante [*vorgreifend*] [ci afferra "prima" che noi lo si possa afferrare]»³⁹.

Il carattere iniziante dell'essere, sorgente tellurica di possibilità, ci anticipa e precede sempre, ci ha già preso alle spalle, prima che ce lo si rappresenti come lo stesso oppure come il nuovo. È un 'prima' temporale, eppure non cronologico. Quindi l'essere inizia in modo unico, inassimilabile a ciò che ci è noto, e insieme ci necessita a ri-prenderlo, *wieder-holen*. Non possiamo che ripetere quanto nel mentre che ci precede ci costituisce. È una ripetizione interpretante, ed è anche una ritrattazione che lascia emergere l'impensato. Non si tratta quindi di rinnovare dei punti di vista⁴⁰, né si tratta di revisionare il già pensato, conferendo ad esso maggiore correttezza.

Leonardo Samonà è dunque in ottima compagnia quando insiste sul pensare filosofico come un ritrattare. Il richiamo al motivo agostiniano della *retractatio* dà lustro al suo cimento, senza limitarne la natura ermeneutica. La condizione costitutiva della filosofia è un ripetere che è un ritornare e un ritrovare⁴¹, ma essa è altrettanto costitutivamente tentata dal dire di no a quanto recepisce come imperfetto⁴². Così il platonismo nega il mutevole, o comunque lo sfugge, per salvare la verità in quanto presenza eterna, immune da ogni negatività, così i progetti filosofici di superare la metafisica si invischiano in negazioni astratte quanto illusorie. Viceversa, insiste Samonà, ogni autentico filosofare è una ripresa, ossia una ritrattazione della metafisica⁴³. È un ritrattare che è volto a sciogliere le cristallizzazioni dogmatiche e teoreticistiche, è un ripetere capace di preservare l'unità di pensiero,

³⁹M. Heidegger, *Beiträge*, cit., § 20, p. 55; *Contributi alla filosofia*, cit., § 20, pp. 79-80.

⁴⁰*Ibi*, § 87, p. 175; § 87, p. 187.

⁴¹Cfr. L. Samonà, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa 2014, p. 29.

⁴²Cfr. *ibi*, pp. 80-81, 103.

⁴³Cfr. *ibi*, pp. 68, 117, 119.

dimensione pratico-morale e trascendimento, anche religioso, di quanto è immediatamente dato⁴⁴.

Nessuno ha ripetuto la questione della ripetizione in modo più insistito e radicale di Deleuze. Questi ne fa il banco di prova decisivo dell'intera metafisica. «Da Aristotele a Hegel, passando per Leibniz», compare l'errore filosofico per eccellenza, «aver confuso la differenza con una differenza semplicemente concettuale», ossia con la diversità colta quando ci si rappresenta la varietà o l'opposizione di identici, e di conseguenza aver ridotto la ripetizione all'occorrenza di casi identici o simili in volte diverse⁴⁵. Come già Heidegger, Deleuze ci sfida a pensare che a ripetersi è quanto è unico e insostituibile. A ripetersi è l'irripetibile! Se invece a ripetersi è l'identico, o una copia simile a esso, la ripetizione viene addomesticata entro il nostro «teatro della rappresentazione»⁴⁶. Anche nel caso di Deleuze non si tratta di una riflessione logico-epistemologica, bensì di un'esperienza dalla portata esistenziale ed etico-politica. Secondo l'autore di *Differenza e ripetizione* tutto quello che la filosofia ha saputo escogitare è stato di ampliare all'infinito il casellario diairetico fino alle differenze più piccole e a quelle più grandi. Resa infinita la rappresentazione, questa avrebbe conquistato l'oscuro. Così l'inventario delle categorie della rappresentazione ripartisce l'essente in forme sedentarie⁴⁷. Pensata a partire dalla rappresentazione dell'identità, la ripetizione si riduce a copia simile al suo originale, la qual cosa ci rassicura, illudendoci di controllare il mare dell'accadere, oppure ci nausea e infastidisce, spingendoci al bisogno di novità. Parimenti, nel ripresentarsi del simile, come nella coazione a ripetere freudiana, possiamo anche tranquillizzarci, dimenticando noi stessi nei nostri gesti ripetitivi, morendo in essi, come quando «ci ammazziamo di lavoro»⁴⁸. Oppure possiamo disperarcene poiché la ripetizione pone in scacco ogni teleologia edificante. Di contro, le illuminazioni deleuziane preservano il potere dirompente della ripetizione – gioco mobile e divino, che non corre verso alcuna meta ma che carente

⁴⁴Cfr. *ibi*, p. 35.

⁴⁵Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* [1968], tr. it. di G. Guglielmi, Raffaele Cortina Editore, Milano 1997, pp. 41, 337, 345, 347, 366.

⁴⁶*Ibi*, p. 19.

⁴⁷*Ibi*, pp. 337-340, 364.

⁴⁸*Ibi*, pp. 11, 27-28.

e imperfetto non è –, quella «potenza al di là della legge» che anche Nietzsche ha pensato con l'eterno ritorno, potenza eterogenea e decentrante che il pensiero come rappresentazione è invece destinato a insabbiare, eludendo la nostra finitezza⁴⁹.

Nel *Fedone* Platone rimarca la diversità tra il vero filosofo e Penelope. Mentre la sposa di Ulisse ripete il proprio lavoro senza fine (*anentyton ergon*), disfando ogni notte la tela tessuta di giorno, il filosofo non riconsegna nuovamente (*palin*) l'anima ai piaceri e ai patimenti dai cui angusti laccioli è stata sciolta dalla filosofia⁵⁰. Penelope prototipo di una serialità che non produce risultati? Platone contesta la mancanza in Penelope di una *peria-goghe* e di un'anabasi? Ma chi più del pensatore del cerchio e dell'anamnesi può "apprezzare" la ripetizione dell'immutabile? Platone contesta il fissarsi dell'incompiutezza in un gesto strumentale fine a se stesso. Tuttavia ella uno scopo ce l'ha, ingannare i Proci sino al ritorno di Ulisse. L'esperienza ermeneutico-filosofica della ripetizione scioglie via anche questa illusione residua: l'inganno peggiore consiste proprio nella presunzione che gli atti della nostra vita siano strumenti, per ottenere ciò che manca, anziché un gioco, serissimo, fine in se stesso, cui non manca un bel nulla. Anche questo è un inganno, ma divino.

⁴⁹ *Ibi*, p. 347.

⁵⁰ Platone, *Fedone*, 84a, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1990, vol. 1, p. 138.