

Assistiamo oggi al tramonto della soggettività? Oppure le dinamiche del mondo in cui viviamo devono portarci a una rivalutazione della ricchezza di ciò che siamo (e siamo diventati), in vista di una più profonda appropriazione delle radicali trasformazioni che ci coinvolgono? Un simile interrogativo s'impone con l'urgenza specifica che è propria della meditazione filosofica la quale pure naviga in uno stato di crisi identitaria, perdita di prospettiva, indebolimento del senso.

Gli studi qui raccolti affrontano la problematica sul soggetto riconoscendone sia le istanze genealogiche che le implicazioni più strettamente teoretiche. Partendo dall'imprescindibile fondazione della soggettività moderna operata da Cartesio, viene tracciato un percorso di riflessioni che, dalle tematizzazioni spinoziana e kantiana del soggetto umano, attraversano i concetti di libertà e di corporeità, la critica dell'idealismo, la teoria del soggetto, i temi dell'univocità e della singolarità, dell'alterità e della coscienza, e si spingono fino agli esiti decostruttivi ed ermeneutici della soggettività contemporanea.

Marco Moschini è professore associato di Filosofia teoretica presso l'Università di Perugia. La sua attività di ricerca – consegnata in diversi scritti – si è concentrata su temi dell'ontologia e sullo studio dei concetti di dialettica, di principio e d'idea in autori come Cusano, e correnti di pensiero quali l'idealismo, l'idealismo italiano e l'ontologismo critico.

Saggi di: Massimo Adinolfi, Carla Canullo, Roberto Celada Ballanti, Massimo Donà, Roberta Lanfredini, Maurizio Maria Malimpensa, Carmelo Meazza, Marco Moschini, Gaetano Rametta, Filippo Silva, Francesco Valagussa, Furia Valori, Silvano Zucal

Orthotes Editrice

www.orthotes.com

ISBN 978-88-9314-176-5



9 788893 141765

€ 20,00

In copertina: Max Ernst,
Les visiteurs du dimanche, 1924



Teorie del soggetto

Moschini (cur.)



Teorie del soggetto

*Soggettività, identità, coscienza
nel pensiero moderno e contemporaneo*

a cura di Marco Moschini

STUDIA HUMANIORA
collana di studi e ricerche
Volume XXXIII



COMITATO SCIENTIFICO

Roberto Esposito
Paolo Pagani
Bernard Stiegler
Carmelo Vigna

Teorie del soggetto

*Soggettività, identità, coscienza
nel pensiero moderno e contemporaneo*

a cura di Marco Moschini



Nella collana *Studia Humaniora* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.
I volumi sono sottoposti a *peer review*.

Volume pubblicato con il contributo
della Fondazione Siro Moretti-Costanzi

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2019 Orthotes Editrice
Napoli-Salerno
www.orthotes.com
ISBN 978-88-9314-176-5

IL SOGGETTO DEL MODERNO E LO SGUARDO SOTT'OCCHIO

In un *Seminario*, scritto nell'epoca della sua maturità, Heidegger scrive in questo modo sui rapporti tra *essere* e *Dio*:

Essere e Dio non sono identici e io non tenterò mai di pensare l'essenza di Dio mediante l'essere. [...] Se dovessi scrivere una teologia, cosa che talvolta sono tentato di fare, la parola "essere" non dovrebbe in alcun modo comparvi. La fede non ha bisogno di pensare l'essere. Se avesse bisogno di farlo non sarebbe più fede.¹

Si tratta di un passo molto noto e variamente commentato dagli interpreti. Heidegger si trova in un contesto dialogico quando esprime queste parole. Questo spiega forse l'estrema decisione di queste affermazioni, ma anche l'oscillazione sintomatica e la sospensione in cui sono lasciate questioni di enorme serietà.

L'essere dunque non nomina *Dio*. Nessuna identità tra *essere* e *Dio*. Dio è il nome che la filosofia potrebbe pronunciare quando la tentazione della teologia prende il sopravvento.

Ora, come pensare fino in fondo queste parole di Heidegger? Come pensare questa tentazione teologica che potrebbe accadere alla filosofia? È una tentazione interna alla filosofia o una tentazione che sopravanza da un certo *al di fuori* la filosofia stessa? Oppure si tratta di una tentazione in cui la filosofia si *converte* senza uscire fuori di sé, abbandonando una sua istanza o vocazione?

E, ancora, altra domanda inevitabile e in qualche modo decisiva per la stessa interpretazione dell'*Ereignis*: un dio senza essere può sovrapporsi a un pensiero della ritrazione dell'essere? Dice in altri termini qualcosa di identico al *sein* barrato o al *seyn*?

¹ M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon: protocolli seminariali, colloqui, lettere*, trad. it. di A. Giugliano, Napoli 1991, p. 145.

Come se a un certo punto, dio *senza essere* volesse affermare un essere in *ritiro*, ritratto nella sua ritrazione, ritratto quindi dal suo stesso essere, quindi ente come *nient'altro che ente*.

Per il nostro seminario per il tema che ci siamo dati, il tema del soggetto, cosa comporta, cosa implica un dio *senza essere*? Quale soggetto implicherebbe, quale soggetto si disporrebbe o troverebbe apertura, laddove un pensiero si trovasse a dissociare essere e dio o dio ed essere?

Naturalmente il centro dinamico di queste domande contiene un presupposto, qualcosa di più di una ipotesi e cioè che non vi sia soggetto che non si nomini in un dio, che non vi sia soggetto che non si dica in qualche modo come D'io.

Non c'è dio che non restituisca un io e non c'è io che non sia un pronome divino. Ma, appunto, quale io di un soggetto si restituisce in un dio *senza essere* e quale *soggetto* invece si correla, va e viene, in un dio nominato come o nel nome dell'essere?

Lo sappiamo bene questa questione resterebbe ancora più sospesa e remota se trascurassimo un altro dei momenti decisivi di questa scena in vario modo divina e cioè l'*ente*. Anche qui dobbiamo dire: quale ente, quale esperienza dell'ente laddove dio ed essere fossero dissociabili? Laddove dio fosse il nome per un pensiero di dio senza essere, laddove dunque dio dell'ente o l'ente in dio volesse significare ente senza essere o meglio, detto meglio, detto seguendo la linea di alcune coerenze a cui vogliamo strettamente vincolarci, un ente in-dio, laddove un dio fosse senza essere, vorrebbe dire un ente in una differenza estrema dall'essere, vorrebbe dire un essere differito dall'ente, differito a tal punto, da differirsi dalla sua stessa differenza. Ma un essere differito da questo stesso differire lascia un ente come *nient'altro che ente*. La conseguenza dunque sarebbe la seguente: un ente come *nient'altro che ente* sarebbe un ente *in dio*. Un ente *in dio* sarebbe un ente come *nient'altro che ente*, un ente pensato al limite estremo della differenza ontologica. Laddove la differenza ontologica portata al suo estremo, all'estremità in cui l'essere differisce dall'ente non confonderebbe l'*orizzonte* dall'*aperto* dell'ente.

Vorrebbe dire proprio questo un ente come *nient'altro che ente*: un ente che non differisce nell'essere dell'ente sarebbe un ente la cui *evidenza* o la cui *datità* non trae la sua portata, utilizziamo provvisoriamente questo termine o nozione, dall'*essere* dell'ente, cioè dall'*orizzonte* dell'essere. A un dio senza essere corrisponderebbe un ente in

dio e un ente in dio sarebbe un ente come *nient'altro che ente*, cioè un ente la cui datità sta in una apertura la cui evidenza niente avrebbe a che fare con quella di un orizzonte.

Riprendiamo allora il passo di Heidegger, la tentazione heideggeriana di scrivere di un dio, di un dio senza essere.

Questa tentazione è del tutto coerente con la consapevolezza che contribuirà ad allontanare Heidegger da *Essere e tempo*. Questa consapevolezza si potrebbe delineare in questo modo, seppure troppo rapidamente: l'aperto dell'ente, l'apertura in cui l'ente è manifesto, non si restituisce a partire dall'esperienza di un *orizzonte*. In un celebre colloquio, come si sa, Heidegger arriva a dire che l'orizzonte è sempre una modalità di copertura dell'aperto. Pertanto se l'essere si dà come orizzonte dell'ente, se differisce dall'ente come un orizzonte, l'aperto verrebbe come velato dal darsi dell'orizzonte. Poiché l'orizzonte non si offre mai tematicamente ciò che farebbe da copertura dell'aperto è esattamente la strana *inevidenza* di questo darsi dell'orizzonte. L'orizzonte non è dato in ciò che potremmo chiamare una presa tematica. Come si dice, è *non tematico*, altra cosa come vedremo dal dire *ate-matico*, insomma non direttamente dato, è piuttosto della medesima evidenza inevidente, che assume un secondo piano rispetto al primo piano. Meglio ancora la medesima evidenza inevidente di un secondo piano nel momento in cui viene trattenuta nel suo stare in secondo piano. Questo *trattenimento* è importante e non va sottovalutato poiché implica, ecco il nostro argomento, una certa inclinazione dello sguardo. O, meglio ancora, qualcosa accade allo sguardo quando occorre trattenere l'evidenza di un secondo piano nella sua *inevidenza* di non primo piano.

Si può forse dire che qui lo sguardo diventa un occhio. Diventare un occhio evoca già il fatto che è sempre una ingenuità confondere l'*occhio* e lo *sguardo*. Si tratta dunque di una inclinazione dell'occhio e ancora di più la piega di una particolare disponibilità a intravedere *sott'occhio*. L'orizzonte come il secondo piano non sarebbe rispettato nella sua modalità di *inevidenza*, di evidenza inevidente, se non si sviluppa questa attitudine al sott'occhio, occhio che vede sott'occhio un orizzonte non tematico e tuttavia non atematico. Qualcosa è accaduto all'evidenza dell'ente quindi quanto un orizzonte inevidente si intravede sott'occhio nella scena dell'apparire e qualcosa è accaduto allo sguardo in correlazione con l'ente se l'evidenza arriva a sostenersi nel sott'occhio di una inevidenza. Per stare nella nostra coerenza non sa-

rebbe illecito affermare qualcosa è accaduto tra *io* e dio, in-dio, quando l'essere dell'ente come orizzonte si intromette con la sua inevidenza.

Consentitemi ora rapidamente di citare un passo di Derrida. Scrive così Derrida: «Il ri- del ritrarsi non è un accidente che sopravviene al tratto. Si toglie/si staglia permettendo ad ogni proprietà di stagliarsi, come si dice di una figura su uno sfondo».²

Diamo a questo ultimo passaggio un' enfasi speciale. Prestiamo attenzione a quello stagliarsi di una figura nello sfondo. Figura e sfondo. La figura non vi sarebbe non avrebbe evidenza di figura se non occorresse l'inevidenza di un certo sfondo. Quindi se lo sfondo non fosse l'inevidenza per cui è evidente. Potremmo anche dire così: la figura si presenta nello sfondo di un orizzonte. L'orizzonte è lo sfondo in cui si presenta. Non vi sarebbe stagliarsi se un orizzonte non prospettasse il presentarsi, non fosse cioè il concorrere *inevidente* di una presenza evidente. Qui Derrida sta in linea, allineato, con la lezione dello Heidegger che abbandona l'analitica esistenziale e soprattutto una certa nozione di *orizzonte* dell'ente o una particolare temporalità come orizzonte dell'ente. Lo stagliarsi infatti non si dà per l'orizzonte, per quanto lo sfondo-orizzonte concorre nell'evidenza della figura. Lo stagliarsi è per l'*intacco* del ritratto, per riprendere le formule del saggio. In altre parole, il ritrarsi non è dello sfondo rispetto al primo piano, non è cioè un ritrarsi del secondo piano rispetto al primo piano, è, piuttosto, un ritrarsi della *linea* tra primo e secondo piano. Ciò che si toglie nel ritrarsi è in questa linea che si divide in due bordi.

Si potrebbe ripetere tutto questo nel modo seguente: l'aperto è in ritiro; ritiro ritratto. Ritratto dall'evidenza di un primo piano dall'evidenza di un secondo piano. Lo sguardo non lo vede né direttamente né indirettamente. Si potrebbe dire niente compare al di là dell'ente; Derrida, a volte nella sua arguta retorica, vi insiste affermando né evidente né inevidente. Per gli specialisti di Derrida si può dire: effetto *chora* della *différance*. Come capiamo tutti la questione proprio qui è estremamente complicata poiché si tratta davvero per quanto è possibile di comprendere quanto questo *ritiro* dell'intacco né evidente né inevidente conservi qualcosa in comune con la modalità di un certo sguardo sott'occhio. Per escludere che non abbia a che fare con una variante di questa obliquità di sguardo la nostra coerenza ci porte-

² J. DERRIDA, *Psyché. Invenzioni dell'Altro*, vol. 1, tr. it. di R. Balzarotti, Milano 2008, p. 97.

rebbe verso questa convergenza: il ritiro ritratto sospenderebbe ogni rimando a uno sguardo obliquo o sott'occhio nel momento in cui l'ente si desse come *nient'altro che ente*. Il ritiro di cui si parla cioè non dovrebbe in alcun mondo fare cenno di ritrarsi da qualche parte o, detto meglio, il ritiro di cui si parla deve convergere pienamente con il darsi dell'ente. Quel *nient'altro che ente* vorrebbe infatti dire: il ritiro dell'intacco è in-uno con il darsi dell'ente, a me capita di dire qualche volta, il ritiro è convertibile con la *manifestatività* stessa dell'ente.

Come si vede, si torna sempre a un punto centrale: se il ritiro dell'intacco tra primo piano e secondo piano non si limita a fare variante di una inevidenza di sbieco o sott'occhio deve convertirsi con un ente che si manifesta come *nient'altro che ente*. Come un ente che non rinvia a nient'altro che alla manifestatività del suo apparire. Come se la *manifestatività* di questo apparire fosse in un ritiro estraneo alla retorica di uno sguardo di sbieco o sott'occhio. Questo sguardo sott'occhio copre nell'orizzonte l'aperto proprio mentre si inclina di traverso verso il bordo dell'ente, nel suo limite; mentre pensa l'ente nel suo limite dal secondo piano sta velando se stesso. Quest'occhio torvo e obliquo, quest'occhio intento a preservare il secondo piano dell'ente *come tale*, mentre è, per così dire, mirato intenzionalmente a difendere l'evidenza di una certa inevidenza, che si darebbe *come tale*, vela o cela lo sguardo di quest'occhio. Se volessimo dare una immagine didattica diremmo: in questa peripezia dell'occhio obliquo o di sbieco lo sguardo è coperto allo stesso modo della mano di colui che indicando l'ente nel suo orizzonte abbia la pretesa di sottrarre dalla scena l'inevitabile correlazione tra l'orizzonte dell'apparire e questa mano che vi si protende.

L'inquadratura che si presenta è dunque la seguente: un pensiero di dio *senza essere* è sempre convertibile con un pensiero dell'ente come *nient'altro che ente*. La manifestatività di un ente come nient'altro che ente si troverebbe a poter dire *D'io*. D'io sarebbe il nome per una scena di manifestatività in cui l'essere non si offre di sbieco come evidenza inevidente, allo stesso modo per il quale lo sguardo accade o si restituisce nella manifestatività stessa dell'ente.

Quando Heidegger è sul punto di scrivere un libro di teologia, quando si trova nel *passo* di questa tentazione, tentazione, non dimentichiamolo mai, che lo ricondurrebbe alla sua preistoria teologica, si trova nel momento più estremo e lontano da uno dei luoghi inaugu-

rali del moderno. Pensare dio *senza essere* significherebbe abbandonare definitivamente una lunga storia. Una lunga storia che trova uno dei suoi momenti inaugurali nelle *Disputazioni metafisiche* di Suarez.

Occorre risalire alle *Disputazioni metafisiche* per ricostruire le lunghe tappe di un pensiero dell'essere dissociato da un pensiero di dio. È qui nella straordinaria audacia di questo testo, nella sua nuova passione, che si impone qualcosa che non cesserà di fermentare nel corso della modernità. Come sempre accade ai momenti cardinali della storia della filosofia qualcosa proveniente dal lavoro precedente trova il suo speciale punto di condensa per rilanciarsi in avanti. Se cerchiamo uno dei luoghi eminenti in cui un *dio* si divinizza in un *essere* e un *essere* si divinizza in un *dio* smarrendo un certo ateismo, l'interprete e lo storico o l'archeologo dei concetti dovrebbe indagare in questo testo.

Dovrebbe indagare in particolare alla distinzione tra *concetto formale* e *concetto oggettivo*.

Si prenda questa affermazione perentoria di Suarez: «Al concetto formale di ente corrisponde un unico concetto oggettivo, adeguato e immediato, il quale non dice espressamente né la sostanza né l'accidente, né Dio né la creatura, ma tutte queste cose al modo di una sola, vale a dire in quanto sono in qualche modo simili tra di loro e convengono nell'essere».³

Il concetto formale convoca il soggetto dell'intelletto quindi l'atto in virtù del quale si concepisce mentre il concetto oggettivo rimanda al contenuto. In questa tensione tra concetto formale e concetto oggettivo c'è una speciale obliquità. Un rinvio interno tra l'uno e l'altro che uno storico dovrebbe interrogare se volesse risalire, ad esempio, alla genesi di uno dei concetti portanti della tradizione del moderno cioè il doppio genitivo: il genitivo oggettivo e il genitivo soggettivo. Pensiamo alla sceneggiatura interna di *pensiero dell'essere*. Questo doppio genitivo viene da lontano, proviene da una speciale divinizzazione, non sapremmo ricostruirne l'archeogenesi se non facessimo una qualche anatomia di questa tensione tra *concetto formale* e *concetto oggettivo*.

Non capiamo bene questa tensione se non articoliamo la sua sceneggiatura concettuale in questo modo: tanto più l'essere si libera di dio, tanto più è impensabile un dio senza essere, tanto più l'essere abbraccia tutto l'ente, tanto più si offre in differenza dell'ente.

³ F. SUÀREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Madrid 1960; cfr. l'edizione italiana a cura di C. Esposito, Milano 1996, II, 2, 8.

L'essere di Suarez non è un ente, o almeno non è un ente al modo di una sostanza.

È formalmente irriferribile a qualsiasi contenuto. Tanto è vero che si può sempre adottare o trasporre il metodo di una teologia negativa per conseguire il suo concetto. Per questo deve dilatarsi uno speciale tipo di evidenza. Non l'evidenza del semplice ente presente. Piuttosto una inevidenza *trattenuta* nella sua inevidenza. Mostrata nella sua inevidenza, *come inevidente*. Bisognerebbe insistere a lungo su questo nuovo registro dell'evidenza e rendersi conto che la filosofia moderna trova qui una speciale vitalità. Una risorsa per affermare una radicale dissociazione tra un pensiero di un dio e un pensiero dell'essere. Una straordinaria risorsa senza la quale la forma del metodo o la potenza del nesso tra *metodo* e *sistema* non avrebbe potuto affermarsi e imporsi. Proprio Suarez va considerato esemplare di un essere dell'ente trattenuto nell'inevidenza di un secondo piano. Un secondo piano non tematico e tuttavia neppure atematico, evidenza *inevidente*. O meglio, una inevidenza alla quale si sottrae tutto ciò che porta con sé della sua datità evidente. Quindi non una inevidenza che si mostra nella sua evidenza inevidente ma una inevidenza mostrata *come tale*, trattenuta nella sua *quasi* evidenza. La formula più adeguata sarebbe: evidenza sott'occhio.

L'occhio obliquo e difratto va considerato il conseguente sviluppo di una speciale interiorità di essere e pensiero. Come se il pensare fosse l'irraggiarsi stesso dell'essere. Come se il *raggio* fosse l'intimità di essere e pensiero. Un raggio che risuona come *pensiero dell'essere*. Nell'ambiguità di un doppio genitivo il cui ruolo strategico, in varie forme, non si dovrebbe cessare di indagare nel corso della filosofia moderna.

Ora, l'intimità patica di questo doppio genitivo fa per così dire costellazione con quell'evidenza *patica* con cui incomincia ad affermarsi l'idealismo del soggetto moderno. Quando l'evidenza diventa certificazione soggettiva del dato, avvertenza auto-affettiva dell'impressione. Lungo momento del moderno in cui la datità si traccia sempre più intimamente nello spazio-tempo dell'affezione auto-affettiva di un soggetto solitario. Il reale, sempre più intensamente, accade nella superficie del suo campo sensibile, o nell'atmosfera del suo campo patico. Molto prima di Kant tutto si predispone perché il soggetto sia circondato da una sorta di atmosfera mediale in cui il reale accade come una cometa, con un suo momento tempo-affettivo di ritenzione e di protenzione. L'evidenza registra solo ciò che possiede una intimità

patica. Così il reale accade nel punto di limite in cui un soggetto viene toccato nell'idealità del reale. In questo limite patico il *reale* è già sempre *ideale*, già sempre colto nel rimando di un'auto-avvertenza. Il dato si avverte nella soglia patica dell'autoavvertirsi di un soggetto scavato di una speciale intimità. Così qualcosa si dà nella soglia d'evidenza in cui un soggetto si riprende riflessivamente dall'eteroaffezione in una autoaffezione. Il soggetto deve avvertire il suo avvertire per cogliere la datità. Il suo avvertirsi avvertire fa da medium della datità. L'autoavvertirsi fa da soglia ideale della presentazione del reale.

Si pensi alla evidenza come "tatto intrinseco" di Campanella. Linea antiaristotelica che dilata la sfera del sentiente-sentito. Evidenza patica che prende di mira il vecchio sillogismo nel quale il bersaglio del vero sembra in un davanti lontano toccato con le "mani di altri" o con la forza di un Autorità non soggettuale. Del resto è la nuova idea di natura di Telesio che porta con sé un conoscere che patisce il proprio oggetto. La luce diventa un medium con la capacità di differire le emanazioni-vibrazioni che dilagano a partir dalla *res* accompagnandole nel risuono dello spirito conoscente. L'evidenza viene straziata dal sentire, un patire-sentire che dispiega la sua coerente spiegazione nell'iperbole della veggenza, nell'apprezzamento della follia. Questo rimando interno tra l'intendere e il sentire e tra il sentire e il patire decentra permanentemente il soggetto nell'alterazione di sé, quindi nel privilegio della follia geniale. Non capiremo l'invenzione del metodo, il suo statuto, la sua dirompenza nella logica del sistema che promuove, la sua stessa espansione nelle scienze nuove sperimentali se non valorizziamo questa radice patica che muta le figure del soggetto e dell'evidenza. La sperimentazione o l'esperienza sperimentale non sarà che una delle varianti di questa evidenza decentrata nel *pathos* intimo di un sentire.

La natura mediale (non più diafano) di questo lumen non sarebbe stata possibile se la nuova epoca non avesse in ogni modo preparato una speciale continuità e intensità tra finito e l'infinito. Se con Bruno non si fosse imposta una nuova interiorità del divino nel cuore di una finitezza che vive dell'infinito. La figura *paradigmatica* del soggetto moderno vive nello spasmo di questa *flessione* di finito e infinito. La stessa reinvenzione dell'univocità dell'essere che dilaga dopo Suarez trova in questo nuovo paradigma la dirompenza con cui dissocia un pensiero di dio e un pensiero dell'essere. La metafisica moderna può nascere nella evidenza non teologica dell'essere dell'ente per la medesima coerenza per la quale la sua univocità trova l'arco di volta nella

fusione di finito e infinito. Un pensiero dell'essere può dissociarsi da un pensiero di dio, una metafisica può separarsi da ogni esperienza teologica nello stesso momento in cui il divino accade nel *proprio* di un soggetto, non tanto un soggetto divino o in-dio, ma un soggetto che si decentra nell'alterità di un dio *proprio*.

Il soggetto moderno sente dio nel ri/guardo di un infinito che lo guarda. Evidenza sott'occhio di un mio dio. Non si capisce l'egologia o l'egotismo del moderno senza questa divinità del soggetto.

Cosa accade se entriamo nel santuario del cogito cartesiano? Naturalmente non abbiamo tempo neppure per un indice di argomenti. Come si sa, sono molti gli interpreti di Cartesio che hanno invitato a verificare una particolare linea di tensione tra le istituzioni dell'*ego* del 1637 in cui si segue l'autorità trascendentale dei giudizi sintetici o l'istituzione dell'*ego* nel 1644 in cui è il rango del principio di contraddizione del giudizio analitico ad essere in gioco e le dimostrazioni canoniche dell'*ego* delle *Meditazioni*. Si tratta di vedere se nelle pieghe interne delle dimostrazione, nei suoi passaggi, non accada qualcosa che dispiega per così dire in altro modo il performativo di un pensiero che si dimostra esistente nell'atto in cui pensa nell'impossibilità di non pensare mentre pensa. Si deve insistere in particolare alla terza sequenza della seconda *meditatio* in cui si svolge la compagnia interna dell'ingannatore anonimo. Quando il pensare si inizia per così dire nell'interlocuzione intima di un inganno animato da un altro. Dove un altro è nell'anima segreta di un possibile inganno. Qui la *res cogitans* è abitata come se uno spettro o un fantasma animasse il pensiero. Come se nel punto in cui il pensiero è a casa propria nell'atto pensante scoprisse di essere abitato: *res cogitas cogitata*.

Tra l'istanza possibile dell'inganno e dio il passo è breve ma in fondo è lo stesso passo tra il pensiero pensante *dell'ego cogito* e il *divino*. Nel cuore dell'*ego* un raggio si *riflette* nel divino. Il pensare si trova chiamato-richiamato nell'immagine in cui si divinizza. Come se fosse sempre possibile tratteggiare almeno questa ipotesi: il soggetto del moderno non si comprende se non nel suo decentramento divino, se non come unita di autoaffezione e eteroaffezione divina di sé. Il pensare non è intimo a se stesso, non può garantirsi in se stesso, non può affermarsi come evidenza di sé, se non a partire da un *pensiero* divino, un pensiero di dio, anche qui nella potenza generativa, nella macchina divina di questo doppio genitivo. È sempre possibile trovare una topologia, un'economia e una logica in questa animazione divina

del soggetto: la fissazione sul proprio *ego* pensante, la fissazione sull'evidenza performativa non contraddice anzi richiama e rimanda uno *si*/fondamento divino, l'animazione di un dio *che guarda nel segreto*, che guarda *senza essere visto* è coimplicato naturalmente in questa scena del soggetto moderno.

Questo soggetto si pensa nel *pensiero di dio*. Dovremmo dire così rapidamente e senza le necessarie precauzioni, saltando tutto i passaggi che dovremmo richiamare per documentare la parentorietà di questi asserti: qualcosa accade all'io quando il pensiero colma completamente la sua apertura. Quando il pensare diventa il defluire senza resto dell'io. Bisognerebbe dire così: il dio del pensiero o meglio il dio nell'intimità di un *ego cogito* non è il medesimo dio di un d'io. L'evidenza di un dio che potremmo scrivere come *d'io* non è il medesimo *dio* che accade nel richiamo interno, nella convocazione spettrale di un pensiero nel raggio di un infinito che vede *senza essere visto*.

Del resto un'altra linea di studio per il soggetto moderno sarebbe quella di individuare tutte le linee di forza che portano alla *dittatura del pensiero*. Quando si arriva all'idealismo tedesco molto è accaduto perché il pensare potesse presentarsi come unità immanente o obliqua di ragion teoretica e ragion pratica, l'immaginazione ha avuto il suo rango e il suo ruolo in questa ibridatura originaria ne ha offerto, così si potrebbe mostrare il materiale più prezioso.

Occorre chiedersi se un io liberato dal *pensare*, non sinonimo di un *atto pensante*, non appartenga al medesimo movimento o passaggio di uno *sguardo* liberato da un *occhio*. Uno sguardo liberato da un occhio è anche uno sguardo non compromesso con un certo *sott'occhio*. Poiché il sott'occhio è sempre correlativo di un differire dell'essere dall'ente o di un ente che si offre nel bordo di un differire, allora uno sguardo senza obliquità del sott'occhio sarebbe in fondo ciò che cerca o ciò verso cui si orienta la tradizione fenomenologica quando si porta verso la più estrema delle estremità del differire dell'essere dell'ente. Come si diceva a quell'estrema estremità *l'ente è nient'altro che ente*. Occorre proprio dire così, *nient'altro che ente*. Quel *nient'altro* dovrebbe essere coerente con uno sguardo liberato da una certa obliquità o inclinazione sott'occhio, da un sott'occhio che nasconde o vela o copre la scena dello sguardo.

Pensiamoci bene: quel *nient'altro che ente* è il momento in cui la fenomenologia impone la sua reazione a ogni metafisica poiché non fa che ripetere l'evidenza della datità o del darsi, come si dice, *in car-*

ne e ossa. L'evidenza in carne e ossa rimanda a una speciale *nudità* di presenza, rimanda, come sappiamo, a una datità senza *immagine* rappresentativa. Questo non implica che il dato non si mostri per lo più prospetticamente. Anzi è proprio il fatto che per lo più si dia prospetticamente a fare da indice della sua resistenza di datità. Poiché ciò che deve stupire non è il suo possibile darsi prospettico, ma il fatto che pur dandosi per lo più prospetticamente esso conserva la sua evidenza nuda di *dato in carne e ossa*.

L'evidenza del darsi in *carne e ossa* è preliminarmente questa *datità* resistente al semplice prospettarsi. Datità la cui evidenza viene perduta nel momento in cui diventa il risultato di composizione di tutto il possibile prospettarsi.

Il *reale* del dato è la sua evidenza di *datità* e questa evidenza resta indissolubile dal suo non essere propriamente *mio*. Il *davanti* è questa improprietà originaria di una datità, in altre parole: non c'è nozione di datità che non debba convertirsi con la sua improprietà, che non sia cioè il risultato di una deappropriazione del soggetto prospettico. Non c'è datità la cui evidenza non restituisca al soggetto l'effetto di una sua deposizione. In questo senso il *reale* è l'effetto senza causa soggettiva, di un deporsi dell'autismo di un soggetto. Il reale è il co-effetto di un io che non si riduce al soggettivo.

Questa evidenza in carne e ossa della datità non si salvaguarda ricorrendo alla nozione di *irruzione*. La datità del dato non è ciò che *irrompe* facendo pressione in un orizzonte. Non è la pressione esercitata dall'apparire del dato su una presa intenzionale.

Non si tratta della logica di un *arrivo*, di un arrivo che a certo punto toccherebbe un soggetto ingiungendo una piega, piegandolo nello *choc* di una irruzione imprevista. Al contrario, la datità non viene rispettata se la sua evidenza non fa da contrassegno di ciò che riguarda un soggetto solo nella misura in cui chiunque potrebbe trovarsi al suo posto.

Ma torniamo rapidamente e troppo in fretta alla tentazione teologica di Heidegger. Alla tentazione di scrivere un libro di teologia o meglio di scrivere di un *dio senza essere*. Di un dio in cui l'essere non sia nemmeno nella formula barrata di *seyn*. Un dio senza essere che l'interprete non dovrebbe mai confondere con l'ultimo dio dei *Beitrage*.

Nel passo che abbiamo citato Heidegger dice, ricordiamolo: la fede non ha bisogno di pensare l'essere.

Dunque l'*essere* e la *fede*. Tema come sappiamo immenso e difficile, ma anche sottostimato o ignorato. Pensare dio senza essere significa esperienza di fede o di fidatezza. Come dire la fidatezza è l'esperienza dell'essere dell'ente all'estremità della sua differenza, quando la differenza differisce dal suo stesso differire. La fede è l'esperienza dell'ente come *nient'altro che ente*. L'essere dell'ente o l'ente nel suo essere, nell'obliquità del suo orizzonte compare quando siamo in perdita di fidatezza. Quando l'ente non sta precipitando nel suo prospettarsi e il suo prospettarsi non sta velando la sua datità. Poiché in fondo è questo che dobbiamo saper riconoscere in vario modo: il prospettarsi di un ente può sopravanzare la datità, può ridurre la datità al semplice prospettarsi: quando questo accade la fidatezza lascia il posto a un pensiero dell'essere dell'ente. Da quel momento in poi lo sguardo è un occhio obliquo nella linea di orizzonte, e l'apertura dell'ente si riduce al suo orizzonte, diciamo pure alla retorica di un'evidenza disposta e trattenuta nella sua *inevidenza*.

La *fidatezza* sarebbe invece esperienza di una *datità* che resiste alla sua riduzione prospettica, ma una datità che si dà nella sua resistenza al prospettarsi richiama l'esperienza di una singolare *esteriorità*. L'esteriorità non implica però, stiamo attenti, la banalità di un realismo contro un certo idealismo, rimanda piuttosto allo statuto d'evidenza fenomenologica di ciò che si dà, al darsi della datità del dato. L'esteriorità del suo darsi nomina l'*altro*, non sarebbe *reale*, non si darebbe nell'effetto del reale se l'altro non fosse immanente al suo comparire. Se l'altro non fosse il nome che dobbiamo pronunciare per sostituirlo all'orizzonte. Quel nient'altro che ente chiama in causa l'altro se non vuole finire nell'*essere* dell'ente. C'è l'altro all'estremità estrema della differenza ontologica. Ma qui dobbiamo subito essere cauti. L'altro qui è un certo modo di dire *dio*, ma, al contempo, è il modo per emancipare l'altro dall'*alterità* di un dio. Emancipare l'altro dallo sguardo dell'altro o dall'altro come sguardo che interpella nel segreto. Un altro come un dio che chiama e interpella nel segreto, come abbiamo visto, è tutt'altro che estraneo alla soggettività del soggetto, diciamo alla sua elezione soggettivo, a quel momento del soggetto in cui un altro *dio* è in perdita.

Se interroghiamo con tutta la possibile radicalità quel *nient'altro che ente* potremmo forse verificare che la datità di quell'ente ha nel ritiro dell'altro la sua stessa esposizione, poiché nella lezione di Levinas, l'altro è in fondo lo strano orizzonte del dato, ma a sua volta l'altro

non è altro se non chiama in causa un *terzo*. La famosa questione del *terzo* forse va portata alle sue estreme coerenze. Il *dato* nella sua *datità* convoca l'*altro* e quest'ultimo non è mai tale se non è a sua volta dato nel *terzo*. Forse per salvare l'alterità da un certo dio, per pensare un *d'io* come pensiero di un dio senza essere occorre un rinvio e una convertibilità tra l'*altro* e il *terzo* e il *terzo* e l'*altro*. In altre parole, occorre pensare l'altro come l'improprio, il né mio né tuo. In fondo non c'è evidenza del dato senza questa coevidenza del né mio né tuo.

A questo punto in conclusione, chiamerei in causa l'*evento* dell'arte, o forse sarebbe meglio dire, le arti, evento delle arti. Non è casuale che la fenomenologia in vario modo si senta a casa propria in queste *datità* fenomenali.

Perché la filosofia almeno una particolare area della filosofia circola radente e si lascia interrogare da questa strana attitudine all'*esposizione* che le cose dell'arte possiedono?

Direi così rapidamente: le arti conseguono, così dovremmo dire, la *datità* del dato. Poiché la *datità* del dato è ciò che resiste al suo prospettarsi le arti confidano più con l'*aperto* che con l'*orizzonte*, per riecheggiare lo Heidegger che citavamo. Le arti conseguono o promettono la *datità* e poiché la *datità* dell'ente è l'esteriorità pubblica del suo disporsi, le arti concorrono all'apertura del tra-noi. Chiediamoci, in fretta e sempre un po' troppo dogmaticamente: quale *evidenza* in questa *datità* non oggettuale o anche *oggettualità* non prospettica di un ente che proprio per questo si offre come *nient'altro che ente*? La domanda più precisamente sarebbe: cosa accade all'evidenza quando qualcosa si dà al di fuori dei limiti del suo orizzonte di apparizione o al di fuori del suo semplice prospettarsi?

Lascerei questa questione un po' sospesa. Mi limiterei a citare il Levinas di *Altrimenti che essere* il quale si esprime più o meno in questo modo: quando qualcosa accade e si dà in una modalità incontenibile in un semplice orizzonte di apparizione ci troviamo nella condizione dell'*impossibilità di indietreggiare*. Utilizza proprio questa espressione. *Impossibilità di indietreggiare* o anche impossibilità di celarsi in un secondo piano.

Che evidenza richiama questa impossibilità di celarsi in un secondo piano? Non dice in altro modo uno sguardo non coperto da un sott'occhio? Non dice in altro modo uno sguardo liberato da un occhio in copertura di un certo sott'occhio? Non chiama in causa la distinzione tra *io* e *pensiero* o meglio tra una scena e l'atletica di un pensiero pensante?

Quando diciamo che le arti promuovono nel loro *colpo riuscito* un'emozione commossa non si dice, in altro modo, l'inapparire di questa scena, l'evidenza di una scena che non ricorre né alla semplice evidenza presente né alla semplice inevidenza trattenuta *come tale*?

E ancora quest'impossibilità di arretrare in un secondo piano non rimanda a una manifestatività a cui il pensiero italiano ha sempre prestato uno speciale ascolto, un ascolto al limite come sappiamo di una difesa gladiatoria?

Qui la filosofia italiana potrebbe dire in vario modo, non senza molte liti e agonismo, un certo Parmenide, almeno il Parmenide reattivo contro ogni metafisica, il Parmenide reattivo contro ogni differenza di essere e ente. Un Parmenide che avvertirebbe la filosofia dal rischio di precipitare nell'apologia della sua domanda ontologica. Un Parmenide prima del suo stesso enunciato, prima che quell'enunciato inauguri il gorgo dell'aporia e la necessità di *velare* ogni volta l'inevitabile aporeticità della sua soluzione.

INDICE

- 5 Introduzione
Marco Moschini
- 9 L'uomo pensa
Sulla scrittura e riscrittura di una proposizione spinoziana
Massimo Adinolfi
- 27 Tra libertà e corporeità:
il soggetto duale a partire da Maine de Biran
Carla Canullo
- 41 Umanesimo e trascendenza in Karl Jaspers
Roberto Celada Ballanti
- 53 Il soggetto e i suoi paradossi
A partire da Descartes
Massimo Donà
- 67 Il soggetto fenomenologico fra determinazione e oscurità
Roberta Lanfredini
- 85 Dinamiche del soggetto e della volontà
Tra Fichte e Schopenhauer
Maurizio Maria Malimpensa
- 99 Soggetto, coscienza e Assoluto
nell'esordio del pensiero di Bernardino Varisco
Riflessioni intorno a *La necessità logica*
Marco Moschini
- 115 Il soggetto del moderno e lo sguardo sott'occhio
Carmelo Meazza

- 129 Univocità e singolarità in Fichte
Gaetano Rametta
- 145 Cristianesimo e natura
Il problema hegeliano della μυθολογία del soggetto
Filippo Silva
- 157 Soggetto e identità
Hegel lettore di Aristotele
Francesco Valagussa
- 171 Il soggetto fra decostruzione e interpretazione rivelante:
le prospettive dell'oltreuomo in Nietzsche
Furia Valori
- 193 Nascita e ontologia della relazione:
una deposizione dell'autonomia del soggetto?
Silvano Zucal

l^alangue

Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it



Finito di stampare per conto di Orthotes
da Arti Grafiche Cecom
nel mese di febbraio 2019