

Lo specchio e la maschera

di Paolo Beretta

Die Natur, an der noch keine Erkenntniss gearbeitet, in der die Riegel der Cultur noch unerbrochen sind — das sah der Grieche in seinem Satyr, der ihm deshalb noch nicht mit dem Affen zusammenfiel. Im Gegentheil: es war das Urbild des Menschen, der Ausdruck seiner höchsten und stärksten Regungen, als begeisterter Schwärmer, den die Nähe des Gottes entzückt, als mitleidender Genosse, in dem sich das Leiden des Gottes wiederholt, als Weisheitsverkünder aus der tiefsten Brust der Natur heraus, als Sinnbild der geschlechtlichen Allgewalt der Natur, die der Grieche gewöhnt ist mit ehrfürchtigem Staunen zu betrachten. Der Satyr war etwas Erhabenes und Göttliches: so musste er besonders dem schmerzlich gebrochenen Blick des dionysischen Menschen dünken¹.

(F. Nietzsche)

Dalla vita vivente alla vita sapiente

Che è desiderio? La domanda sulle tracce della quale ci poniamo a partire da Hegel è una domanda di stile filosofico. Sicché nulla è dato per scontato, tanto meno il suo carattere “antropologico”². Non si tratta, infatti, di avere già deciso circa lo statuto di qualcosa in questo domandare. Al contrario, ci mettiamo per via di una interrogazione che implica il nostro stesso essere. Invero, come dovremo mostrare poi, se la domanda mette in gioco l’umano nella sua interezza, essa diviene viepiù ambigua, poiché la domanda filosofica, la domanda che chiede conto del desiderio, come è evidente, vi è presa.

Per cominciare consideriamo la questione hegeliana della *Begierde*³. Come sempre, Hegel prende di mira la cosa in maniera affatto concreta: l’oggetto di questo desiderio primigenio è colto nella sua relazione concostituente con l’autocoscienza in cammino: vale a dire, non è presupposto naturalisticamente.

La coscienza diviene autocoscienza quando innanzi a essa sorge la «certezza che è uguale alla propria verità» nel senso che la coscienza è quella «certezza che ha se stessa per oggetto»⁴. Se ora si considera il «concetto» come «il movimento del sapere» e l’«oggetto» il

¹ «La natura in cui non è stata ancora elaborata alcuna conoscenza, in cui i chiavistelli verso la civiltà non sono stati ancora forzati – ciò vide il Greco nel suo satiro, che quindi per lui non coincideva ancora con la scimmia. Al contrario, esso era l’immagine primigenia dell’uomo, l’espressione delle sue emozioni più alte e forti, come zelatore esaltato, che la vicinanza del dio rapisce, come compagno compartecipe, in cui si ripete la sofferenza del dio, come annunciatore di una saggezza trattata dal segno più profondo della natura, come simbolo dell’onnipotenza sessuale della natura, che il Greco è abituato a considerare con reverente stupore. Il satiro era qualcosa di sublime e di divino: soprattutto così doveva apparire allo sguardo dolorosamente velato dell’uomo dionisiaco». F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Fritzsche, Leipzig, 1872, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, Adelphi, Milano, 1972, pp.56-57.

² «Cap. IV (eminentemente antropologico)»: così scrive Alexandre Kojève in *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard, Paris 1947, ed. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996. Certamente si può intendere anche in questo modo: solo però se per “antropologia” non si concepisca una scienza in sé già costituita.

³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807, trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.

⁴ Ivi, cit., p. 261.

sapere come unità quieta, cioè come Io», allora l'«oggetto» corrisponde al «concetto» non solo per lo sguardo del sapere assoluto (*für uns*), ma anche per la coscienza medesima; d'altra parte, se si considera «concetto» l'oggetto come «in sé» e «oggetto» l'«oggetto in quanto oggetto [*Gegenstand*], cioè *per un altro*», in questa nuova determinazione della coscienza «essere-in-sé ed essere-per-un-altro» vengono a coincidere. La coscienza è l'oggetto e ciò per il quale l'oggetto è; ed è infine coscienza di questa identità: «Io è il contenuto del rapporto, ed è l'attività stessa del mettere in rapporto; Io è di fronte a un altro e, nello stesso tempo, lo oltrepassa, in quanto questo altro è, per Io, soltanto Io stesso»⁵. Per questo con l'autocoscienza, in quanto qui si trova l'aurorale sorgere della consapevolezza, si entra più propriamente «nel regno originario della verità», dove la vita può venire determinata nella sua realtà effettuale. Questa autocoscienza è un ritorno, un riflesso dal mondo «sensibile e percepito» come il suo «esser-altro». Tale esser-altro, quindi, se in un primo momento si dà alla coscienza come un per sé stante, in un secondo momento diviene ciò che sussiste interamente per lei. Essa è inizialmente «desiderio [*Begierde*] in generale»⁶.

Per i nostri fini, la pagina hegeliana non deve essere letta come un capitolo nella storia del pensiero; per lasciarci interrogare da Hegel, per fare qualcosa di Hegel sul piano filosofico, il testo deve divenire uno specchio, qualcosa che ci costituisca costituendosi. Come una di quelle coppe antiche la cui superficie veniva usata per il rito dionisiaco, al fine dell'*epoptéia*⁷: anche per noi, infatti, si tratta di vedere qualcosa e di stare all'altezza di una trasformazione – e così soltanto prenderemo parte a quel «delirio bacchico»⁸.

La *Begierde*, dunque – la brama primigenia che, sola, nella sua pratica e patica drammaticità, inaugura il venire incontro di qualcosa come un oggetto, un oggetto *in quanto oggetto* (*Gegen-stand*).

Teniamo qui presente due momenti, che tuttavia non si devono considerare, nella loro concretezza, distinti sul piano cronologico. Da una parte abbiamo l'istanza anonima che ancora non è indirizzata verso qualcosa che sussista. Essa non è soggettiva più di quanto sia oggettiva, non riguarda alcun «qui dentro» come alcun «là fuori»: dove sono dentro e fuori in un mondo che non ha soggetti e oggetti – visto che proprio questo, l'emergere di questi due lati dell'esperienza, è in gioco? La potremmo chiamare *vita vivente*. Ecco però che questa istanza anonima si orienta e si canalizza in una direzione che divide: essa pone una *schisi* nell'essere, spartisce, imputa (categorizza): un giudizio, *Ur-teil*.

Questa istanza orientata è il luogo dell'incontro pratico entro il quale la *Begierde* si ordina e dispone l'accadere dell'oggetto «archetipico» del desiderio. Si deve però richiamare la nostra premura precedente, che consisteva nel tenere insieme i due lati della questione. Non è che *prima* ci sia l'istanza non-orientata che poi, magicamente, si orienta; la *Begierde* è già sempre orientata: solo che il suo orientamento si dà innanzitutto come l'aver luogo di sé. Un gesto che *dispone* intorno a sé i termini che *pone* e che, ponendoli, nella distanza in cui li pone, li *espone* a uno spazio di orientamento. Non si può infatti pensare sensatamente un *Gegen-stand* senza qualcosa che lo abbia di contro.

La *Begierde*, detto altrimenti, può sorgere solo dal *medium* della *vita*. È a partire da questa che dobbiamo guardare la cosa in maniera più analitica.

Vediamo dunque di inoltrarci in questa intricata selva filosofica. Innanzitutto⁹ Hegel prende in esame la vita come essenza semplice che rimane se stessa nella rimozione di tutte le determinazioni, si mantiene come il movimento identico a sé che, in quanto tale, non è affetto

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 263.

⁷ La visione mistica culminante dei misteri eleusini. Chiariremo questo riferimento in seguito.

⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 105.

⁹ Ivi, p. 265.

da alcuna distinzione: espansione semplice, sostanza perennemente in moto, la quale, essendo uguale a se stessa in ogni momento, ha natura esclusivamente quieta.

D'altra parte¹⁰, poiché questa uguaglianza del movimento è la rimozione delle differenze, esse le sono essenziali, giacché solo in quanto le pone e le supera permane nella sua circolazione.

In terzo luogo¹¹, poiché la sostanza come flusso ed essenza, procedendo e determinandosi non altrove che nelle differenze che toglie, si mantiene nella sua autonomia, essa è il loro stesso sussistere, è il medium entro il quale soltanto quelle si possono dare come differenze. L'essere dei membri quindi non è pura astrazione. L'esser-per-sé dei distinti è a un tempo il loro ritornare nell'unità da cui si distinguono l'uno dall'altro; se innanzitutto diciamo che la sostanza è la sussistenza stessa, l'uguaglianza di sé con sé, immediatamente ciò significa il suo opposto: non si danno che differenze, le quali consumano l'uguaglianza e si mantengono a sue spese; d'altra parte, se diciamo che queste differenze sono la realtà, contemporaneamente esse consistono nel loro stesso consumarsi e trascolorare come disuguaglianze nel movimento assoluto che le mette in opera e ne costituisce l'uguaglianza. Se l'esito del primo momento è la disuguaglianza come misura dell'uguaglianza della sostanza, l'esito del secondo momento è l'uguaglianza come misura della disuguaglianza. Infine, dunque, considerati i singoli momenti e i loro esiti coimplicantesi, la vita risulta non la loro semplice somma, ma l'estensione dialettica, la verità della cui analisi è la comprensione totalizzante dei distinti suoi momenti. L'unità è sdoppiamento in figure autonome proprio perché, in quanto uguaglianza delle differenze, non si incontra mai *di per sé*; essa si incontra soltanto nelle differenze determinate come «infinita, cioè assolutamente negativa»¹². Ciascuna figura ha la sua ragion d'essere e la sua sussistenza soltanto nel proprio movimento, che è contemporaneamente un emergere e un venir meno nel flusso della negazione; essa (la figura) si dà e si rimuove «mediante un altro». Questa infinità della sostanza non è l'enumerazione indefinita delle figure in cui soltanto se ne può fare esperienza, ma è il movimento negativo, che attraversa ciascuna figura, la produce e la dilegua. Come scrive Herbert Marcuse: «la vita è essenzialmente essere vivificante, essa si riferisce *soltanto* a se stessa»¹³ e questo anche quando il suo riferimento è rivolto «al non-indipendente».

E tuttavia, sorprendentemente, si deve subito dopo superare questa visione generale, non già per confutarla, ma per registrarne la *riflessione* che si risolve nell'ambigua posizione del genere; esso è la totalità che si dà per un altro, ossia per l'autocoscienza (che è mediazione). Hegel aggiunge però che questa stessa autocoscienza è come genere: questa riflessione è il nodo che si tratta di comprendere.

L'autocoscienza ha davanti a sé il genere ed è il genere stesso: ciò in virtù del quale si può manifestare la totalità dell'ente, in virtù del quale essa guadagna la *luce* dell'essere nella sua piena effettualità. Questa autocoscienza non è separata da ciò che prende di mira, ma è inserita nella reale prassi come radice del sapere. È soltanto nell'attività affatto concreta della coscienza che si realizza come autocoscienza che il mondo si rende esperibile e frequentabile nelle sue differenze e nell'unità che le comprende.

Il genere è la determinazione specifica della riflessione come la nuova unità che ha superato l'immediatezza della prima e che quindi guadagna maggiore verità, in quanto

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ivi*, p. 265-267.

¹² *Ivi*, p. 267.

¹³ H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1932, trad. it. di Eraldo Arnaud, H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La nuova Italia, Firenze 1969, p. 276.

soltanto da quest'ultimo esito gli altri movimenti si possono astrarre nella loro separazione. Marcuse segnala la centralità di questo punto:

La realtà della vita non è più semplicemente la «formazione tacitamente distinta» nel mezzo universale dello spazio e del tempo, bensì l'*accadere* che toglie e reca in sé come «momenti» quest'intera formazione. È un'«unità riflessa», un'unità costituentesi anzitutto nell'unificazione della scissione, un essere ripiegantesi in sé dalla molteplicità delle distinzioni esistenti e conservantesi nelle differenze come identità con se stesso¹⁴.

È la totalità stessa della vita a essere definita come genere. Questo è «l'universalità che produce e conserva se stessa»; rispetto a esso «il genere naturale è soltanto un modo particolare»¹⁵. Marcuse sottolinea come Hegel abbia tratto questo concetto di genere dal significato originario del termine *génos*, nella sua stretta relazione con l'idea di *génésis* quale modalità di movimento; in tale determinazione l'idea di vita si riflette nel concetto di autocoscienza: «in quanto è essenzialmente una siffatta identità con se stessa universale e unificatrice, la vita è semplicemente genere; in quanto realizza questo accadere nella sua vera forma come “coscienza”, la vita è “autocoscienza”»¹⁶ Il genere è concretamente in ogni particolarità della sua unità, ed è tale perché è autocoscienza:

La vita non è genere e poi ancora autocoscienza, bensì piuttosto le due determinazioni esprimono il medesimo stato di cose: *in quanto* genere la vita è autocoscienza. Il movimento della vita è il movimento dell'autocoscienza: solo un essere nel modo dell'autocoscienza realizza l'unità unificante e l'identità con se stessa della vita¹⁷.

Ora il genere è il temporaneo punto d'arrivo, che quindi disegna il profilo della sua genesi. Da qui in poi si svolgerà il progressivo emergere effettuale dello spirito. Esso abita sin dall'inizio il travaglio della coscienza, e tuttavia si rende manifesto in figura primordiale soltanto nel momento in cui l'autocoscienza, prodottasi, come visto, dal magma della vita vivente, frequenta la necessità del *riconoscimento*.

Infatti la coscienza ponentesi come autocoscienza non si può accontentare di consumare, secondo la propria *Begierde*, l'oggetto che si trova innanzi. Dileguandolo secondo la propria brama, essa si trova fissata a esso per quanto riguarda la sua stessa essenza; o meglio, in questo oggetto la sua essenza, che è quella per cui essa è l'autonomia assoluta della semplice negazione, si trova perduta, giacché in effetti essa dipende in tutto e per tutto dall'oggetto che deve consumare e così fa esperienza dell'autonomia di questo: proprio nel momento in cui lo dilegua, essa ne esperisce l'indistruttibilità¹⁸. Questo fa uno con il ripresentarsi sempre di nuovo del desiderio. L'oggetto si ripresenta senza soluzione di continuità *in quanto* si dà nei *segni* del desiderio che lo ha di mira. Per raggiungere la propria essenza, perciò, la coscienza necessita di un oggetto di tal fatta che anch'esso abbia la forma della negazione così come l'ha l'autocoscienza: in altre parole, l'autocoscienza ha bisogno di un'altra autocoscienza.

È degno di nota, al di là della sua apparente ovvietà, che il desiderio emerga quindi dal *medium* della vita e sarà significativo anche per la conclusione del nostro percorso. Nel momento in cui la vita *accade* realizzando se stessa, essa si scinde in due: autocoscienza e vita, dove la prima ha due oggetti: la cosa e se stessa.

¹⁴ Ivi, p. 280.

¹⁵ Ivi, p. 282.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 283.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 273.

Solo alla luce del desiderio si danno le cose del mondo. Con ciò esse sono investite dalla luce e introdotte nel campo di quello che il giovane Hegel chiamava «*φωτισμένους φωτι αληθίνου*» (*rischiato dalla luce della verità*), l'ente per il quale il mondo è come «interamente opera dell'*anthròpou fotòs*, dell'uomo che si sviluppa»¹⁹. Scrive riguardo a ciò Marcuse:

Come spunti filosofici decisivi di questo concetto di vita sviluppato nel riferimento all'introduzione del Vangelo di S. Giovanni rileviamo: la comparsa della vita come titolo per l'«infinita unità» e totalità dell'ente nella «divisione», cioè per la «realtà»; – la «riflessione» come il modo di essere che rende possibile questa unità e totalità; – l'orientamento, con ciò collegato, della vita umana ed extra-umana verso la «coscienza», considerato come il portare-alla-verità la vita, – la connessione dell'essere al «mondo» e alla sua verità nell'entrata dell'uomo nel mondo, alla comparsa dell'*anthròpou fotòs*²⁰.

L'uomo è illuminato – *foto-grafato* –, così egli realizza la verità piena del mondo *rispondendovi* e ne fa qualcosa di realmente vivente: nello specchio del sapere. Abbiamo la vita come *zoè* (*vita vivente*) e come *fòs* (*vita pensata*); «entrambe vengono originariamente unite nel concetto ontologico della *vita*»²¹. La natura però viene posta dalla vita riflessa: paradossalmente, ciò da cui il sapere deriva è un presupposto che viene posto²². Questi sono i fondamenti teorici in base ai quali Hegel sviluppa la vita e il desiderio che da essa si origina nel passaggio da noi trattato della *Fenomenologia dello spirito*.

Dobbiamo insistere sull'indipendenza dell'oggetto, oggetto ciò nonostante “vivificato”, “posto”, dal desiderio. È proprio questa paradossale situazione per la quale l'oggetto non si può dare *che* come oggetto del desiderio e nondimeno è a suo modo indipendente che si tratta di pensare, anche al di là del testo hegeliano.

Come dicevamo, il filosofo tedesco pone l'accento sul fatto che l'autocoscienza debba passare attraverso il riconoscimento per potere soddisfarsi: di conseguenza avremo tutti i momenti successivi, a cominciare dalla lotta a morte. Noi però sostiamo su questo punto, allargando la prospettiva della *Begierde* a tutti gli oggetti: *come* abbiamo ogni oggetto (che poi è sempre oggetto del desiderio)? Ci congediamo da Hegel, dopo averne tratto la beneficante cura rispetto alla superstizione di un oggetto assoluto, e seguiamo qui la lezione di Peirce attraverso l'opera di Carlo Sini²³.

I segni del desiderio

Davanti a me ho oggetti: ho la sedia, ho il bicchiere, ho il piatto. Essi stanno, però, innanzitutto nei segni in cui si annunciano. Non sussistono irrelati “in sé” rispetto a me (e, infatti, stanno davanti: di contro, *Gegen-stände*). Possono bensì queste cose, che si danno innanzitutto nella loro disponibilità pratica, poi nell'annuncio del loro nome, essere oggetto delle mie manipolazioni. Ma nessuna di esse le esaurirà: sempre di nuovo il bicchiere afferrato sarà e non sarà il bicchiere che avevo di mira, l'acqua che bevo sarà e non sarà l'acqua che si annuncia in questa azione volta al possesso; non posso esaurire ciò che si

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Hegel theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen 1907, trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1977. p. 419. Naturalmente, « $\square\nu\square\rho\acute{\omega}\pi\omicron\varsigma\ \phi\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$ » significa letteralmente *uomo illuminato*.

²⁰ H. Marcuse, op. cit., p. 249.

²¹ H. Marcuse, op. cit., p. 255.

²² Come accade nella Logica dell'essenza. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004.

²³ Si vedano, a titolo esemplificativo, C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza. Bari, 1972 e C. Sini, *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

manifesta, il mio *averlo*, proprio nel fatto stesso di accadere come *posizione* dell'oggetto, lo proietta in un rinvio incolmabile.

«Che cosa è “questo”?»²⁴ ci insegna a domandare Hegel, ben prima di parlare di *Begierde*, proprio all'inizio della *Scienza dell'esperienza della coscienza*. Tu dici che hai *questo*, come se ti muovessi in un dire ovvio. Ma se io ti chiedo: che cosa è questo? – allora, se guardi bene, ciò che pensavi di avere ben saldo sfugge via: e non v'è, a questo punto, che annuncio su annuncio. Si assenta la presenza «per la procura del segno»²⁵.

Ogni cosa accade in un rilancio inesauribile: il modo in cui l'abbiamo è attraverso i suoi *segni*.

Se prendiamo sul serio, con occhio attento e non abbagliato dai pregiudizi della tradizione²⁶, *la cosa* del segno, possiamo vedere come innanzitutto ciò che la caratterizza sia la *distanza*. Tutte le cose stanno nella distanza. Non posso avere commercio con qualcosa senza di essa, che è nel contempo vicinanza come intimità e occasione di relazione. Solo nella distanza sorge l'esperienza, solo nella vicinanza della distanza si dà il luogo che rende possibile qualcosa come un oggetto. Ma ciò significa che lo spazio della distanza è lo spazio stesso del mondo e delle cose del mondo.

Segno è ogni cosa, in quanto *sta per qualcos'altro*. Ogni cosa è un segno che rinvia a un significato. Ma ciò non basta. Perché questa relazione possa accadere, è necessario anche un terzo termine, vale a dire l'interpretante. Senza di questo, la relazione tra i primi due, propriamente, neanche accade, anzi: neanche gli altri termini sono. Le relazioni segniche hanno luogo soltanto entro questa circolazione.

È chiaro, se appena ci riflettiamo, che l'oggetto così incontrato non è necessariamente quello, per citare un caso esemplare, del linguaggio. L'oggetto dell'amore è un certo oggetto, l'oggetto dell'ira un altro, quello dell'indifferenza un altro ancora. Che eventualmente poi abbiamo la possibilità di dirci che esso sia il medesimo, ciò dipende dal fatto che quel particolare oggetto del linguaggio (di un certo linguaggio) ha tra le sue caratteristiche l'imposizione di un'identità ideale a partire da sé. Per chiarirci meglio la cosa: ogni oggetto, per essere tale, deve essere riconosciuto; necessariamente, per distaccarsi dal movimento che rimane chiuso in se stesso²⁷, esso deve subire la potenza del sapere (come prassi) che frantuma, nei modi infiniti in cui si esprime, e che distacca riconoscendo, imponendo una misura al mondo (e la misura è tale solo se si ripete). Se tutto ciò è vero, è però anche vero che solo la parola ha, manifestamente, la capacità di porsi sulla via dell'universale una volta per tutte²⁸, producendo una rivoluzione capitale. In base a essa, noi possiamo pensare poi a un oggetto che riunisca sotto il suo significato universale gli altri significati con i quali si era presentato in precedenza, i quali ponevano invece oggetti affatto diversi.

Per questo, bisogna precisare che con *interpretante* si deve intendere innanzitutto l'orizzonte dei riconoscimenti possibili, esso è un interpretante generale²⁹: questo incontra un certo tipo di segni per oggetti che in essi si annunciano; e non altri. L'abito dell'interpretante può essere quello, ad esempio, del mondo scientifico: ed ecco, allora, che l'oggetto sarà un

²⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 173.

²⁵ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967, trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997, p. 95

²⁶ Jacques Derrida sottolinea questo oblio della reale portata del segno ne *La voce e il fenomeno*, cit., facendone il punto centrale dell'opera. Tuttavia, Derrida, che pure parla di Peirce in *De la grammatologie*, (*Les Éditions de Minuit*, Paris 1967, trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 2006), sembra non considerare la reale portata di questo pensatore e di fatto continua a pensare il segno a partire da una bidimensionalità, eredità innanzitutto di De Saussure.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 87.

²⁸ C. Sini, *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 205-220.

²⁹ Id., *Eracle al bivio*, cit., p. 235.

oggetto siffatto che nei suoi segni si annuncerà come misurabile esattamente, matematicamente e, al limite, diventerà modificabile nei modi efficacissimi che la scienza e la tecnica rendono possibili; prima della nascita della geometria³⁰, però, non ci sono spazi misurabili esattamente – e, propriamente, neanche inesattamente; la misurazione è semplicemente an-esatta, possiamo dire noi, alludendo con uno sforzo linguistico a una situazione che non manca di nulla rispetto al suo mondo, al suo interpretante: solo “per noi” essa è in una situazione difettiva. Ma noi, appunto, abitiamo un altro mondo, con altri oggetti e altri segni.

Ciò non significa che non ci sia anche continuità (sono mondi diversi sul piano del significato, ma i significati fanno catena). Senza certi abiti determinati non si sarebbe mai potuto giungere alla prassi scientifica. Questo però non vuol dire che l’esito scientifico sia il significato teleologicamente pre-disposto “da fuori”. Solo il sapere *in atto* che si interroga sulla sua genesi e che si produce in una *Rückfrage*³¹ si può ritrovare *in potenza* all’origine; solo in questo rispecchiamento si dà un’origine. È bene che si ponga una *domanda a ritroso*, ma è bene anche che lo sguardo, filosoficamente atteggiato, sappia di questo gioco di specchi, guarendo dalla superstizione dell’origine “in sé” (come potrebbe darsi un’origine-oggetto in segni se non per un interpretante, se l’oggetto non accade altrove che in questa relazione?).

A questa posizione, ricondotta al tema del desiderio, si può opporre certamente un’obiezione del buon senso comune: non tutto è riducibile al desiderio. Ci sono bisogni primari, per fare un esempio, senza la soddisfazione dei quali non si può vivere. Ricondurre tutto al desiderio significa ridurre ogni cosa al capriccio soggettivo. L’obiezione è sicuramente motivata da buone intenzioni politiche e morali. Purtroppo, però, non ha inteso la questione dal punto vista fenomenologico, genealogico e *speculativo*.

Possiamo senz’altro dire che, se non mangio e non bevo, ciò mi condurrà alla morte: che si possa mettere sullo stesso piano questo *fatto* con il capriccio di un soggetto, magari di un soggetto consumisticamente formato, è intollerabile. Ciò ha, come dicevamo, le sue ragioni. Il fatto è però che noi si fa questione di come gli oggetti *abbiano luogo*, prima della decisione morale su di essi. Certo, anche il nostro sguardo non è affatto assoluto, privo di una sua costitutiva valenza “politica”, ma il punto è che l’alternativa al vedere emergere le cose nell’elemento del segno-desiderio è gettarsi nelle braccia del più ingenuo naturalismo (che può a sua volta essere sfruttato per fini politici i più abietti). A noi tocca quindi stare *alle cose stesse*: la morte medesima, come estremo esito della non soddisfazione del “bisogno”, lungi dall’essere un *fatto* “esterno”, sta solo all’interno di questo circolo sapienziale di oggetti del desiderio, di segni del desiderio e di istanze desideranti (circolo che quindi non è affetto da alcun soggettivismo, poiché il soggetto stesso sorge al suo interno). Ne è, anzi, l’inaugurazione, in quanto primo sapere e prima visione che pone in presenza l’assente nei suoi segni per una comunità di uomini³². Questa circolazione è il *fatto* fenomenologicamente e genealogicamente primario: quel fatto in base al quale posso desiderare di vivere e per questo reclamare del cibo.

³⁰ Si veda E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959, trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2002.

³¹ Come sopra: il concetto viene sviluppato nell’opera postuma del grande padre della fenomenologia.

³² C. Sini, *La virtù politica*, cit., pp. 205-220.

Giocar di maschera

Nella distanza qualcosa si dà. Solo perché vi è distanza, la cosa accede alla presenza, sotto forma di segno. Abbiamo quindi a che fare con un movimento nella mediazione – e certo è significativo essere partiti da Hegel.

La mediazione apre lo spazio dell'esperienza e del sapere, dell'occhio e dello specchio; con essi, la mediazione apre lo spazio dello schermo.

In quanto il desiderio pone «per la procura del segno» i poli della relazione, esso fa accadere l'essere delle cose in una differenza. Vi è, quindi, nell'accadere stesso del desiderio e della sua mediazione una «schisi dell'essere»³³. Questa *schisi*, in cui lo spazio per qualcosa si dà, è nel medesimo la dimensione di quello schermo che è la *maschera*.

È la domanda circa questo oggetto così antico, inquietante e affascinante che guiderà ora la nostra indagine, innanzitutto seguendo le tracce di Jacques Lacan, quindi di Károli Kerényi e da ultimo di Giorgio Colli³⁴.

In effetti, già in natura, nota Lacan, si può trovare questa *schisi* dell'essere, nelle forme del mascheramento come travestimento, camuffamento e intimidazione:

È in quest'ambito, in effetti, che si presenta la dimensione tramite cui il soggetto deve inserirsi nel quadro. Il mimetismo dà a vedere qualcosa in quanto è distinto da quello che si potrebbe chiamare un *se stesso* che sta dietro. L'effetto del mimetismo è camuffamento, in senso propriamente tecnico [...]. Quando si tratta del travestimento, si ha di mira una certa finalità sessuale. La natura ci mostra che questa mira sessuale si produce con ogni sorta di effetti, che sono essenzialmente di mascheramento e di mascherata³⁵.

Lasciamo in sospeso i riferimenti problematici alla «natura» (che è, chiaramente, un oggetto culturale)³⁶ e vediamo dove vuole condurci l'autore francese. Già l'animale (dice l'animale umano) è preso nel gioco del mascheramento: esso riguarda «l'unione sessuale» e «la lotta a morte»³⁷. Un gioco di luce e di sguardo: «nel campo scopico, lo sguardo è al di fuori – io sono guardato, cioè sono quadro»³⁸. Così si istituisce il soggetto visibile, esso entra nella luce per mezzo di uno sguardo da fuori che lo rende «foto-grafato»³⁹. Gli animali hanno i loro ruoli e li agiscono fotografati «nel campo scopico». Con l'uomo abbiamo però un ulteriore passaggio:

Senza alcun dubbio, è tramite le maschere che il maschile e il femminile si incontrano nel modo più acuto, più ardente. Salvo che il soggetto – il soggetto umano, il soggetto del desiderio che è l'essenza dell'uomo – non è, contrariamente all'animale, interamente preso da questa cattura immaginaria. Egli si orienta. Come? Nella misura in cui isola la funzione dello schermo e ci gioca. L'uomo, infatti, sa usare la maschera come ciò al di là del quale c'è lo sguardo. Lo schermo qui è il luogo della mediazione⁴⁰.

Solo l'uomo ha questa possibilità di scindersi da sé, di prodursi in una schisi ulteriore. Senza dubbio Lacan se la sbriga troppo velocemente: molti animali “sanno” bene, in un certo senso, fingere (per esempio indifferenza, per poi gettarsi nella fuga o nell'agguato), ma si capisce

³³ J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI*, Éditions du Seuil, Paris 1973, trad. it. di Sciana Loaldi e Irène Molina, *Il seminario. Libro XI*, Einaudi, Torino 2003, p. 105.

³⁴ L'ispirazione per la scelta di questi tre nomi ci viene invece da Carlo Sini, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, Jaca Book, Milano, 2005.

³⁵ J. Lacan, op. cit., p. 98.

³⁶ Obiezione mossa anche da C. Sini, *Le arti dinamiche*, p. 40. Potremmo dire, riprendendo il giovane Hegel, che la *zoè* è solo per il *fòs*.

³⁷ J. Lacan, op. cit., p. 105.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, 106.

cosa lo psicoanalista voglia dire. L'uomo sa giocare di maschera, sa usare lo schermo e sfuggirvi collocandovisi "dietro". Dobbiamo però fare attenzione: non c'è alcun "là dietro" prima della maschera; è perché essa ha luogo essendo fotografata nella luce, che qualcuno si può ritrarre. In quanto soggetto del (al) desiderio, l'uomo può fare ciò nel campo della visione: questo significa, come direbbe Hegel, che la *Begierde* non basta – è solo per la via del riconoscimento che l'autocoscienza può incamminarsi verso la propria verità; nel caso di Hegel, poi, proprio nella forma della «lotta a morte»⁴¹.

Usando gli strumenti di Lacan per dire la cosa a nostro modo, tra segno e desiderio, esprimiamoci così: colui che è preso nel quadro della visione, *foto-grafato*, come *ànthropos fotòs* (uomo illuminato – ricordiamoci di Hegel), riconosce in questa luce il segno dell'oggetto del desiderio, divenendo così innanzitutto soggetto *al* desiderio e alla sua relazione *segnica*. Così può giocare di maschera e avere «un sé stesso» che si ripara dietro lo schermo, accadendo innanzitutto a partire dallo schermo. Il suo gioco di maschera è un abito di risposta rispetto al segno dell'oggetto del desiderio.

Possiamo in tal senso leggere il fenomeno della maschera in maniera la più estesa: anche il mio nome, che mi viene da fuori, dallo sguardo della comunità, può identificarmi ma anche consentirmi un giocare, un ritrarmi, un non-identificarmi. E d'altra parte, basti pensare alla tradizione cristiana, dove i nomi sono nomi di santi, vale a dire nomi di dei, come tutte le parole, direbbe Nietzsche, e come eroi-maschere del teatro greco.

La maschera come il nome, come il segno⁴²: luogo di mediazione che chiama alla presenza un "lui stesso" che non c'è, se non come il ritrarsi da questo esser *foto-grafato*. La maschera quindi segna il transito. E infatti è caratteristica del passaggio rituale. Lasciamo qui Lacan e facciamo un tratto di strada con il grande studioso ungherese Károli Kerényi, con il suo saggio «Uomo e maschera»⁴³. In questo scritto Kerényi pone l'attenzione da par suo sulla funzione mediatrice di mondi che la maschera assume nell'universo antico. Qui essa illumina appunto la sua virtù di *trasformare unificando* e *unificare trasformando* l'uomo e la natura e l'uomo e i morti. Tramite lo *sviamento* e, soprattutto, lo *spavento*, la maschera svolge quest'ufficio: spaventa perché riproduce la fissità del cadavere, *des Toten*, direbbe Hegel⁴⁴. Soprattutto, questo spavento «*crea una relazione* tra l'uomo che la porta e l'essere che essa rappresenta»⁴⁵. Unificazione con il mondo della natura, con il mondo dei morti, anche con quello degli dei: la maschera è la soglia trasformatrice che riconduce i mortali alla vita eterna⁴⁶. È molto significativo, dice Kerényi, che ritornino con frequenza le rappresentazioni della maschera nelle immagini nuziali: in particolare, vi si trovano spesso protagonisti Pan e Sileno, manifestamente creature della mediazione tra uomo e natura e tra uomo e sacro. Per noi, tra le preziose e raffinate analisi che lo studioso ungherese svolge intorno a queste immagini, assume particolare rilevanza quella della raffigurazione del gioco dei Satiri nella *Villa dei misteri* di Pompei:

Il sileno è seduto e offre a uno dei satiri-fanciulli un'ampia coppa d'argento. Tra le due figure giace uno strumento dionisiaco: un potente tamburo. Si tratta di due requisiti necessari all'esecuzione del gioco o

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 279-283.

⁴² C. Sini, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, cit., p. 47.

⁴³ K. Kerényi, *Mensch und Maske*, in «Eranos-Jahrbuch 1948», Rhein-Verlag, Zurigo 1949, «Uomo e maschera», in *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino, 1979.

⁴⁴ «Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert». (*La morte, se così vogliamo chiamare quella irrealtà, è la cosa più terribile, e per tenere fermo il mortuum è necessaria la massima forza* [traduzione leggermente modificata dall'autore del presente articolo]), G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 84-87.

⁴⁵ K. Kerényi, *Miti e misteri*, op. cit., p. 342.

⁴⁶ Si veda il significato che questo concetto ha in Sini, ad esempio ne *Le arti dinamiche*.

della cerimonia – entrambi i termini sembrano adatti. Il primo di questi strumenti è appunto la coppa d'argento. Il fanciullo, avvicinando del tutto il volto, guarda profondamente dentro nella coppa. Ma le sue labbra non toccano l'orlo della coppa: egli non beve. Ciò che però egli *vede* nella coppa, può essere calcolato con precisione matematica. Il recipiente d'argento funge da specchio concavo che viene menzionato anche nell'inventario di un tempio. Il fanciullo dunque non vede, come se lo poteva aspettare, il proprio volto nello specchio, bensì un altro oggetto che si trova al di fuori del fuoco di questo. Quest'altro oggetto è la maschera che Sileno, nel gioco, regge dietro le spalle del primo fanciullo, alla giusta altezza perché questi, in luogo del proprio volto, possa vedere, appunto, la maschera [...]. Il fanciullo crede di vedere *se stesso* e si riconosce come uno di quegli uomini più anziani, padri e maestri, che finora lo avevano dominato e guidato e al numero dei quali ora dunque appartiene lui stesso. È una trasformazione unificatrice, prodotta dalla maschera e, a un tempo, da un'immagine paterna: *Silenis patri imago*. Il fanciullo *si unisce coi padri* ed è consacrato uomo capace di generare⁴⁷.

La maschera, oggetto che appartiene, come luogo della mediazione, all'uomo quale soggetto desiderante, diviene qui, con il suo spavento, strumento di gioco e di passaggio dall'innocenza del fanciullo alla capacità di generare, di farsi veicolo della vita eterna – allo specchio.

Abbiamo dunque due *media* eminentemente sapienziali. Lo specchio consente la visione nel *quadro* dell'esser visti. La maschera è un *medium* a sua volta tipicamente umano e rituale *proprio perché* richiama l'in-umano, l'animale, il defunto e il dio. Essa è sia soglia sia qualificazione, a partire dal passaggio della soglia, di ciò che sta prima di essa. In questo modo mette in comunicazione e perciò, nella sua ambiguità attraente e minacciosa, è, con lo specchio, la cosa più *umana* che esista: in quanto dice l'origine nel suo oblio.

Ma perché questo percorso? Perché noi, sulle tracce del desiderio e del segno, sulle tracce del loro accadere, abbiamo imboccato questa via? Che cosa vede il fanciullo nello specchio?

È alla profondità inquietante del mito che dobbiamo infine dare la parola e stare a guardare – allo specchio.

Lo specchio di Dioniso

Ci riferiamo ora al primo volume della famosa e profonda opera di Colli *La sapienza greca*⁴⁸. Sin dalla prima riga, egli spiega perché il suo lavoro cominci proprio con Dioniso:

Perché da Dioniso faccio cominciare il discorso sulla sapienza? Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente: ecco l'arcano. In Grecia un dio nasce da un'occhiata esaltante sulla vita, su un pezzo di vita, che si vuole fermare. E questo è già conoscenza. Ma Dioniso nasce da un'occhiata su tutta la vita: come si può guardare assieme tutta la vita? Questa è la tracotanza del conoscere: se si vive si è dentro a una certa vita, ma voler essere dentro a tutta la vita assieme, ecco, questo suscita Dioniso, come Dio onde sorge la sapienza⁴⁹.

Non innanzitutto Apollo è il dio del sapere. Anche, certo, e con Apollo siamo al *gemello*, che è lo stesso⁵⁰, di Dioniso. Ma il primo sapere che viene considerato, quello inaugurale, è il sapere di Dioniso. Un dio che, incarnando la «tracotanza del conoscere», è un nume fondamentale dell'esperienza umana. Egli «è il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni», è «vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza»; nella sua contemplazione l'uomo «non riesce più a staccarsi da se stesso, come fa

⁴⁷ K. Kerényi, *Miti e misteri*, op. cit., pp. 352-353.

⁴⁸ G. Colli, *La sapienza greca*, Vol. I, Adelphi, Milano 1977.

⁴⁹ Ivi, p. 15.

⁵⁰ Ivi, p. 25.

quando vede gli altri dei: Dioniso è un dio che muore», egli «non è uomo: è un animale e assieme un dio, così manifestando i punti terminali delle opposizioni che l'uomo porta con sé»⁵¹.

Desiderio e distacco, desiderio *perché* distacco, cioè distanza, potremmo dire alla luce del cammino compiuto. E se in effetti ci guardiamo indietro – o allo specchio – qui ritroviamo il nodo delle nostre questioni. Un dio greco sembra racchiudere in sé, come in sogno, il senso del nostro peregrinare. Non uomo, ma animale-dio; e purtuttavia un dio che muore, che condivide quindi questo destino umano – per poi risorgere. L'uomo in lui «è trascinato a esprimere se stesso» e non solo questo ma «un al di là di sé». Ma, aggiungiamo noi, l'uomo non è altro che un esporsi a questo al di là, un non avere un'essenza e una natura definite. Nello stesso tempo, l'uomo, che *sa*, come Dioniso, in lui si racconta la provenienza dalla natura. Le due cose, in questo dio della contraddizione («ma tutto ciò nell'immediatezza», cioè in una contraddizione non dialettica o, quanto meno, non ancora dialettizzata), sono la stessa. Egli è un dio tracotante, quindi colpevole, ma animalesco, quindi ancora innocente.

Purtroppo anche noi ora dobbiamo essere tracotanti e fare violenza al testo di Colli (ma si può, in ogni caso, non esserlo?), che meriterebbe di esser seguito ben più accuratamente. Per il nostro spazio dobbiamo semplicemente *indicare* in pochi tratti.

Come si ricordava, Dioniso è il dio della dualità, maschio-femmina, cacciatore-preda, animale-dio: egli porta con sé le tracce del passaggio e della distanza, del loro legame concostitutivo, che si erano presentati come decisivi nell'emergere del desiderio, nel rimando del segno e nel gioco di maschera quale luogo in cui l'umano sorge per un'ulteriore schisi dell'essere rispetto all'animale e, nella luce della visione, si fa quadro giocando con lo schermo, con la mediazione.

Dioniso però è un dio della contraddizione anche in un altro senso: egli è lo stesso di Apollo e non lo è. Già Nietzsche aveva visto, come noto, un rapporto tra i due, ma Colli porta a fondo la cosa; non sono solo due figure che si armonizzano, sono proprio lo *stesso*: tanto che vi sono tracce in cui le caratteristiche dell'uno vengono attribuite all'altro e viceversa⁵². Questo poi, continua Colli, ci invita a credere, anche sulla base di testimonianze antiche considerate recentemente, che Dioniso non sia, come invece si pensava già dalla Grecità classica, un dio forestiero, con il quale la cultura autoctona venne a patti: Dioniso è dio del quale si può trovare già testimonianza nella civiltà cretese, quindi prima dell'era micenea⁵³.

Dioniso, che è il medesimo di Apollo, è anzi in qualche modo “più originario” di questi. Colli non si esprime così, non ne fa direttamente questione; tuttavia noi lo concludiamo da ciò che egli scrive. Il filosofo dice: dei della conoscenza, dai tratti che sono e non sono i medesimi, nel primo la conoscenza è sul punto anonimo di individuarsi, ma ancora sta al di qua del *principium individuationis*. Apollo invece concede il suo sapere mediato, innanzitutto dalla parola folle del singolo, e poi dall'interprete del singolo, in una seconda mediazione. In ciò consiste anche la sua crudeltà (ed è anche qui crudele come il suo doppio, Dioniso, ma in maniera diversa), vale a dire nel concedere il sapere senza concederne la trasmissibilità se non attraverso un altro, un interprete⁵⁴. Volendo azzardare un poco, potremmo dire che Apollo è il dio dei segni e dell'interpretazione. Egli esercita la sua virtù a distanza. La sua stessa violenza è a distanza⁵⁵, usa l'arco e la freccia (dal che gli Achei trarranno un altro «lutto», quello della pestilenza). Dioniso invece sbrana⁵⁶. Egli è

⁵¹ Ivi, p. 15.

⁵² Ivi, p. 25.

⁵³ Ivi, p. 16.

⁵⁴ Ivi, p. 27.

⁵⁵ Ivi, p. 26.

⁵⁶ *Ibidem*.

l'immediato. Eppure è sapere e desiderio: cioè ciò che pone ogni distanza e preclude ogni immediatezza.

Come pensare tutto ciò a partire dalla direzione generale della nostra ricerca? Apollo è ancora Dioniso, ma interpretato e dilalettizzato. Dioniso però sta già nel desiderio e nel segno – sta, più precisamente, nel loro avere luogo. Dioniso è l'accadere del desiderio, del segno e del sapere, Apollo è il modo in cui essi stanno nel circolo. Col che tuttavia abbiamo aggiunto un altro tassello alla questione senza averla portata al fondo ultimo.

Intanto però si deve fare un'ulteriore precisazione. In quanto dio del sapere, Dioniso entra di diritto nei misteri eleusini, nei quali si tratta di vedere-sapere (con una tipica associazione greca) qualcosa⁵⁷. Proprio qui, inaspettatamente, l'orgia dionisiaca mostra un ennesimo carattere della doppiezza e della contraddizione che sono proprie del suo nume: nell'orgia di Dioniso non si consuma l'atto sessuale. Tale è il suo segreto: come accadere del sapere e del desiderio, l'orgia è un consumare trattenuto e trasvalutato. Tremenda è la vendetta del dio per chi osa violare questa legge. L'istanza dionisiaca è portata al suo limite – e poi, trattenuta. In tal modo accade la visione, attraverso questa sublimazione del desiderio in cui si accede al sapere, che ha la sua origine in un eros sensuale che si tramuta: e così, di nuovo in Dioniso, non possiamo non scorgere l'origine di quella visione che è la filosofia, come ancora dice Platone nel suo *Simposio*.

Inutile aggiungere che ciò diviene decisivo anche per noi, in quanto soggetti esercitanti una domanda filosofica e quindi presi in questo gioco *speculativo*.

C'è un mito, tra i tanti a cui Colli fa riferimento, che diviene decisivo, in quanto ci ricorda un punto del nostro cammino e ci proietta oltre (diviene, perciò, un luogo di trasformazione): «... con spada orrenda i Titani violarono Dioniso/che guardava fissamente l'immagine mendace nello/specchio straniante»⁵⁸. Così narra Nonno di Panopoli nelle sue *Dionisiache*. Questa immagine non può che rievocare la figura studiata da Kerényi nella *Villa dei misteri*. Abbiamo un gioco di visioni: Dioniso, commenta Colli, «non appartiene all'apparenza»⁵⁹ e alla sua necessità, la sua forma di vita è il gioco. Mentre il riferimento essoterico allo sbranamento da parte dei Titani è figura della separazione tra il mondo del fanciullo cosmico e il mondo dei mortali, e del vincolo che nondimeno ci tiene legati a lui, l'allusione allo specchio è esoterica; lo specchio è uno dei giochi del fanciullo che compaiono nei misteri, «simbolo sapienziale che il mito orfico fa intervenire nell'attimo culminante della passione del dio»⁶⁰. E continua:

Lo specchio è simbolo dell'illusione, perché quello che vediamo nello specchio non esiste nella realtà, è soltanto un riflesso. Ma lo specchio è anche simbolo della conoscenza, perché guardandomi nello specchio io mi conosco. E lo è pure in un senso più raffinato, perché tutto il conoscere è portare il mondo dentro uno specchio, ridurlo a un riflesso che io possiedo. E ora ecco la folgorazione dell'immagine orfica: Dioniso si guarda allo specchio, e vede il mondo! Il tema dell'inganno e quello della conoscenza sono congiunti, ma soltanto così vengono risolti. Il dio è attratto dallo specchio, da questo giocattolo dove si mostrano immagini sconosciute e variopinte – la visione lo inchioda ignaro del pericolo – non sa di contemplare se stesso. Eppure quello che vede è il riflesso di un dio, il modo in cui un dio si esprime nell'apparenza. Specchiarsi, manifestarsi, esprimersi: nient'altro è il conoscere. Ma questa conoscenza del dio è proprio il mondo che ci circonda, siamo noi [...]. Non c'è un mondo che si rifletta in uno specchio e diventi la conoscenza del mondo: quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza. È il conoscersi di Dioniso, non ha altra realtà se non quella di Dioniso, ma è anche un inganno, soltanto un riflesso⁶¹.

⁵⁷ Ivi, p. 19.

⁵⁸ Ivi, p. 251.

⁵⁹ Ivi, p. 42.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, pp. 42-43.

In un'unica immagine è risolta così «l'antitesi tra apparenza e divinità» e tra «necessità e giuoco». La visione mostra che il mondo è la parvenza mendace dell'unica esistenza: Dioniso. Lui ci guarda nello specchio. Il dio fanciullo «sta alle spalle della sapienza», eppure questa è il culmine della vita, il luogo in cui essa si riflette un'essenza. In questo modo, aggiunge Colli, il sapere diventa anche un luogo etico: «teoria e prassi coincidono»⁶².

Ecco l'ultimo punto, per noi decisivo: la coincidenza tra teoria e prassi indirizza il sapere in una dimensione etica. Lasciamolo per ora in sospeso e cerchiamo di comprendere ciò che il mito narra. «Non c'è un mondo che si rifletta in uno specchio e diventi la conoscenza del mondo: quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso». Questo è il punto. Non c'è il mondo e poi il suo riflesso: il mondo è il riflesso.

Non c'è nulla oltre la superficie dello specchio *infranto*; ma sulla superficie aleggia uno spirito più profondo d'ogni altro abisso.

Il gioco di sguardi *foto-grafa* Dioniso, che si vede guardato nello specchio; ciò che vede è che *lui stesso* è i Titani; il fanciullo, *pàis*, vede nel suo gioco, di nuovo *pàis* (in greco antico sono il medesimo), che lui, proprio lui, questa vita innocente, è la violenza titanica della necessità del mondo – e stupisce. Commenta a sua volta Sini «Non può non stupirne, poiché Dioniso ora si ravvisa e si scopre in un atto di costitutiva “autofagia”, cioè in atto di uccidere e mangiare se stesso. La vita stessa, infatti, è questa autofagia, per la quale ogni vivente sbrana, ingoia, assimila il vivente e ne fa strumento della propria sussistenza»⁶³. Dioniso si vede visto dai Titani, ma lui e i Titani sono lo stesso: sicché «sono i Titani stessi a prendere coscienza di sé vedendosi riflessi nella luce e nell'immagine dello specchio di Dioniso, cioè del suo mito»⁶⁴.

Abbiamo detto più sopra che lo specchio è infranto. Narra il mito che Dioniso, abbagliato dal gioco e sopraffatto dai titani, lasciò cadere lo specchio, che si *fantumò*. Ma se Dioniso è i Titani, lo specchio è *già sempre* frantumato e la vita titanica del frammento siamo noi, i mortali⁶⁵. Per questo lo specchio, come dice Nonno, è «mendace», poiché non dice l'unità del dio, ma solo la molteplicità titanica⁶⁶.

L'unità dello specchio però non c'è mai stata e noi siamo frammenti nella luce del riflesso: colui che sa è *ànthropos fotòs* (*uomo illuminato*), direbbe Hegel, *foto-grafato*, gli farebbe eco Lacan.

Un ultimo passo, che ci consentirà di muoverci in quella direzione etica che accennavamo prima sulla scorta di Colli⁶⁷. I frammenti sono frammenti della unità mai-stata. Segni di nulla, quindi. In quanto frammenti sono simboli: è nella dimensione simbolica che dobbiamo cercare l'accadere del segno e del desiderio.

Non vi sono che segni di oggetti per interpretanti: *semiosi infinita*, come viene chiamata. Tuttavia la cosa può essere considerata anche da un altro punto di vista ed è proprio quello che ora dobbiamo tentare di fare.

Sicuramente questa è l'impresa più ardua che ci possiamo aspettare: esibire l'*accadere* di quello che c'è. Non dire quello che c'è, perché così facendo non si possono dire che significati che stanno nella loro relazione segnica. Formuliamo in altro modo: si tratta di

⁶² Ivi, p. 43.

⁶³ C. Sini, *Le arti dinamiche*, cit., p. 72.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Il mito racconta anche che dal fumo delle ceneri dei Titani, folgorati da Zeus per la loro colpa, nacque l'uomo. Sicché noi siamo a metà strada tra il belluino e il divino; dove però, aggiungiamo, animale e dio sono ancora una volta il medesimo.

⁶⁶ C. Sini, *Le arti dinamiche*, cit., p. 73.

⁶⁷ Un invito etico che è quello del *pensiero delle pratiche* di Sini.

mettere in mostra l'*evento* di questa relazione – dire, in qualche modo, quello che non si può dire.

Come abbiamo accennato, questa dimensione di accadimento è quella *simbolica*⁶⁸. Qui però il simbolo non è quello che viene inteso solitamente, anche nell'accezione filosofica e in generale nelle "scienze umane"; noi intendiamo riferirci, sulla scorta di Sini, al simbolo inteso nel suo significato greco originario⁶⁹: *simbolo* viene dal verbo *sumbàllein*, che significa *unire, mettere assieme*. Come scrive Sini «il *simbolo* era originariamente la parte spezzata di un oggetto che poteva, una volta accostata alla sua altra metà, servire da segno di riconoscimento. Il *simbolo* è così il frammento di un intero che non c'è o non c'è più»⁷⁰. Ora, il simbolo ha un carattere specialissimo, poiché *è* e *non è* un segno: come ogni segno rimanda, ma rimanda non a qualcosa d'altro, rimanda invece a se stesso. L'intero-spezzato rinvia all'intero, che tuttavia non è altrove che nel nulla della parte.

Così, ad esempio, gli sguardi degli amanti li *foto-grafano* nella luce come ciò che sono ciascuno per l'altro, li assegnano a se stessi e così essi ac-cadono frantumando il loro essere lo stesso e venendo gettati nella distanza del loro ruolo (della loro *maschera*⁷¹). Ciascuno è posto davanti all'altro, ma questo altro è, di nuovo, lo stesso⁷². Ciascuno ha l'altro, oggetto di desiderio amoroso, come se stesso, ma questo altro è nient'altro che il *suo* (del primo) nulla. L'altro è posto nella distanza del rapporto: distanza che spacca la stessità a cui allude. Questa stessità, però, non c'è mai stata, se non nella memoria del suo oblio.

Se astraiamo dall'esempio degli amanti e orientiamo il discorso recuperando la traccia hegeliana da cui eravamo partiti, possiamo ripetere così: nell'accadere della *Begierde*, come nell'accadere di ogni relazione, i poli si concostituiscono rimbalzando, ri-specchiandosi, a partire da un'unità mai-stata che nondiméno muove l'istanza relazionale. Di questa unità, quindi, non ve n'è nulla: è il nulla dello squarcio, del *chaos* originario nello spazio del quale si dispongono gli enti.

Nella dimensione simbolica, che accade in uno con quella segnica, non l'intero è il vero, ma il frammento dell'intero – nulla. È così che, nel rimando infinito del segno, alla sua radice evenemenziale, accade la finitezza spezzata della parte del mondo *che è nulla*. Come a dire: alla radice dell'esperienza, che è sempre esperienza di qualcosa, quindi di qualcosa posto dal desiderio, v'è un nulla d'esperienza. Il luogo dell'accadere della distanza è il mondo come nulla della parte. Nella relazione simbolica infatti accade tutto il mondo in quella forma. Esso accade mostrando la nullità essenziale di ogni accadere.

Questa situazione che dà luogo all'esperienza, che sottende ogni rinvio del segno, sebbene il circolo di questo a prima vista non lo mostri, è come la vita vivente perduta che non può essere portata in presenza se non in un oblio. Non è qualcosa come un mistero o un indicibile superiore, ma semplicemente l'orlo di ogni dire e di ogni esperire, che lo inaugura non potendone mai venire catturato. In quanto accadere di ogni esperienza determinata, questo non-luogo che dà luogo, che si colloca al limite del mondo, ha tutto il mondo a partire da sé, proprio come il nulla dello specchio sull'orlo dei frammenti che in esso ac-cadevano.

Ciò che si può fare di questo indicibile non è altro che l'esercizio della sua rimemorazione.

⁶⁸ C. Sini, *Immagini di verità*, Spirali, Milano 1985, p. 140.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ La *persona*, quella che noi moderni, tanto enfaticamente quanto infondatamente, sostanzializziamo.

⁷² *Ivi*, p. 141.

Lo specchio filosofico

»Wo der Baum der Erkenntnis steht, ist immer das Paradies«: so reden die ältesten und die jüngsten Schlangen⁷³.

(F. Nietzsche)

Cosa vogliamo però *noi*, in quanto incarnanti, bene o male, lo sguardo filosofico? Se non si danno oggetti *che* per un desiderio che si attua in un circolo peculiare, anche la filosofia ha il suo desiderio. Non siamo innocenti. Nessun agire lo è. Per questo, se vogliamo corrispondere all'abissalità della domanda, dobbiamo piegare il nostro oggetto a *specchio* di un tale desiderio, mettere la nostra stessa volontà sotto la lente speculare. Vogliamo, come tutti, la vita. Salvo che questo desiderio *vive* sulla soglia di un sapere di genere paradossale. Distanza: ve n'è sempre. Ma questa distanza orgiastica passa per un'ulteriore abito, che, se appena vi pensiamo, ci inquieta.

Siamo alla soglia del mondo. Esso diviene tematico nelle sue distinzioni. Queste mostrano quello che sono per uno sguardo teoretico. Ma anche qui si incarna la vita, con le sue innumerevoli ragioni, istanze, i suoi desideri.

Il fanciullo Zagreus (Dioniso) guarda nello specchio lo spettacolo del mondo. Egli, si narra, stupisce. Ma un tale stupore non è innocente. Dioniso guarda «nello specchio straniante» e *vede*: vede se stesso, ma non se stesso. Non vede ciò che credeva; vede di nuovo se stesso, la sua innocenza, ossia: la colpa di cui, a suo modo, *paga il fio*.

Vede l'unione dell'unione e della disunione, vede la disunione che si racconta e si destina un'origine perduta.

Lo specchio è mendace. Lo è perché non mostra che a distanza, nella distanza del frammento. Cade lo specchio del fanciullo cosmico; egli si sa ciò che non era, con sofferenza e orrore egli trova se stesso e perviene così alla salvezza dell'*epoptèia*, accadendo come la perdita che in ogni sapere ha luogo. Perdita della vita che si rifrange e che si frantuma – e che, nella perdita rifrangente dello *speculum* ritrova l'unità parziale del frammento. La vita vede di sapersi, ma questa volta vede di vedere che si sa, vede che sa la sua colpa e vi si trasfigura, unita e dispersa, semplice e complicata con l'altro, nella scheggia dello specchio.

Non c'è l'unione e poi la dispersione. L'unione è la visione di questa nostalgia rimembrata del frammento, della traccia. Ecco, siamo al principio: il principio della fonte, della dispersione, dell'addio alla vita nella vita del sapere, nella sua trasvalutazione in forma d'altro, dove l'individuazione si consegna al *suo* altro come ciò da cui deriva e dipende.

Lo sguardo filosofico frequenta così il limite che gli ha dato luogo e il desiderio che anima la sua volontà. Esso ha guardato la sua "natura" sapienziale, *pitica*. Ora lo sa: l'innocenza è la colpa, visione specchiata, riflessa. Di nuovo, una maschera: dietro la quale non sta nulla. Ancora una volta, lo specchio. La maschera sta allo specchio, perché ogni oggetto è uno specchio. Questa volta però la maschera vede il suo stare allo specchio e fa di questa figura straniante il luogo della *formazione*.

Che formazione è, però, quella della maschera che vede il suo vedersi allo specchio? A quale destinazione conduce? Quella che ha una patria solo nella perdita e che fa di questo suo esser *disseminata* l'origine di un'essenza in sé riflessa. Non più unità assoluta, non più volontà innocente, essa si dispone al transito e al passaggio, alla dissoluzione e alla ricostituzione in nuovi *sogni* dell'esser disperso del fanciullo *pàis* nei suoi giochi, di nuovo *pàis*.

⁷³ «“Dove si trova l'albero della conoscenza, là è sempre il paradiso”: così parlano i più vecchi e i più giovani serpenti» [traduzione leggermente modificata dall'autore del presente articolo], F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Neumann, Leipzig, 1886, trad. it. a cura di S. Giammetta, *Al di là del bene e del male*, in «Opere filosofiche», Vol. II, UTET, Torino, 2003, p. 98.

La verità di questa figura consiste nel figurarsi di questo s-figurarsi al limite della trasformazione, che è sempre di nuovo unificazione trasformatrice e trasformazione unificatrice. Divina danza stellare, essa diviene capace del pensiero e della libertà per la propria necessità *sub specie aeternitatis*. Dove le due cose, come sapeva un *Maledictus*, fanno uno, nel «sogno dello specchio»⁷⁴.

Bibliografia:

- J. L. Borges, *Obras Completas*, Émercé Editores S.A., Buenos Aires, 1981, [ed. it. a cura di D. Porzio, *Tutte le opere*, Vol. II, Mondadori, Milano, 2002]
- F. Chierighin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008
- Colli G., *La sapienza greca*, Vol. I, Adelphi, Milano 1977
- J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967, [trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997]
- Id. *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967, [trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 2006]
- G. W. F., Hegel, *Hegel theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen 1907, [trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1977]
- Id. *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807, [trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000]
- Id., *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, [trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004]
- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Éditions Montaigne, Paris 1946, [trad. it. di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Bompiani, Milano 2005]
- H. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959, [trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2002]
- K. Kerényi, *Mensch und Maske*, in «Eranos-Jahrbuch 1948», Rhein_Verlag, Zurigo 1949, [«Uomo e maschera», in *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino, 1979]
- A. Kojève. in *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard, Paris 1947, [ed. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996]
- J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI*, Éditions du Seuil, Paris 1973, [trad. it. di Sciana Loaldi e Irène Molina, *Il seminario. Libro XI*, Einaudi, Torino 2003]
- H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Franckfurt am Main 1932, [trad. it. di Eraldo Arnaud, H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La nuova Italia, Firenze 1969]
- F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Fritzsche, Leipzig, 1872, [ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, Adelphi, Milano, 1972]
- Id., *Jenseits von Gut und Böse*, Neumann, Leipzig, 1886, [ed. it. a cura di S. Giammetta, *Al di là del bene e del male*, in «Opere filosofiche», Vol. II, UTET, Torino, 2003]
- C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza. Bari, 1972
- Id., *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano 1985

⁷⁴ J. L. Borges, *Spinoza*, «Obras Completas», Émercé Editores S.A., Buenos Aires, 1981, ed. it. a cura di D. Porzio, *Spinoza*, in «Tutte le opere», Vol. II, Mondadori, Milano, 2002, p. 163.

Id., *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Jaca Book, Milano, 2005

Id., *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, Jaca Book, Milano, 2005

Id., *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007

M. Vegetti, *Hegel e i confini dell'occidente. La fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Lowith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli, 2005