

L'agio e la frontiera

di Nicola Bucci

Il titolo della mostra: “realismi” suscita molte domande e una innanzitutto: perché il plurale? Se possiamo considerare diverse accezioni del termine realtà, quindi diversi modi di intendere il concetto di “realismo”, dobbiamo accettare allora che si possa parlare di molteplici “realismi”, ovvero di diversi tipi di rapporto al reale. Sebbene possa suonare triviale, vi sono diverse maniere di esperire ciò che chiamiamo “reale”, ognuna delle quali solleva la questione di principio circa il significato della parola “realtà”, pone in questione la sua logica e la sua grammatica. E' questo da sempre, a ben vedere, il problema della filosofia, ma esso non può trovare espressione se non in un gesto artistico. Solo l'arte, infatti, nella sua prossimità con il pensiero, pone in gioco quella fruizione della realtà, quell'esperienza limite, potremmo dire, del reale, che non è tuttavia un'esperienza diretta e brutale dell'empirico, ma innanzitutto un'esperienza del linguaggio stesso, nel medio del quale soltanto quel che chiamiamo “reale” ci interpella, ci rivolge letteralmente un appello, che scuote persino la fideità nell'esistenza di un mondo.

Dobbiamo, non solo supporre diverse dimensioni possibili del reale, e persino diversi ambiti di realtà, ma dobbiamo pensare che vi siano anche realtà, modi d'essere, che non coincidono esattamente con quel che abitualmente si intende come “reale”, nel senso della fattualità bruta ed empirica. Anche quando ci occupiamo di oggetti inesistenti o impossibili, come il cerchio quadrato o la montagna d'oro, abbiamo a che fare con un qualche modo d'essere, quindi con un qualche tipo di realtà. La metafisica ha pensato il reale, il fondamento ultimo di ogni realtà, muovendo dall'idea di un essere trascendentale e realissimo, di un ente dotato cioè della realtà suprema. Ma sappiamo, oggi, che un essere, la cui esistenza sia inferibile immediatamente dalla sua possibilità, non può avere altra realtà che una realtà di linguaggio. Quel che si attesta come un qualcosa, come una *res*, unicamente per il fatto di essere detto e nominato, non può essere altro se non il linguaggio stesso. L'ente realissimo e necessario della tradizione metafisica si è mostrato, infatti, alla fine dell'avventura filosofica della modernità, come una finzione del linguaggio, o piuttosto, come un nome proprio metalinguistico che, nella sua autoreferenza, non si riferisce alla posizione di una cosa fuori del linguaggio, ma rimanda unicamente a una realtà di solo linguaggio. Il fondamento ultimo e necessario del mondo nella sua totalità, con cui la metafisica ha pensato la totalità del reale, non è che un nome del linguaggio, un nome proprio metalinguistico, affatto autoreferenziale, con cui il linguaggio nomina soltanto se stesso.

Se non c'è parola per la parola, se quel che non possiamo dire, nel linguaggio, non è una cosa, un presupposto reale senza rapporto col linguaggio, ma il fatto che si parli, in questo dispositivo metalinguistico della trascendenza dobbiamo allora riconoscere un'autotrascendenza della lingua, una presupposizione della parola alla parola, che resta necessariamente non detta, come attitudine intenzionale e denotativa, in ogni suo proferimento. Posto che, nella loro problematicità, le idee di Dio, dell'anima e del mondo, siano concetti privi di ogni referenza oggettiva, semplici nomi del linguaggio, ai quali non è correlata alcuna data attuale, alcuna esistenza, se non quella del linguaggio stesso, allora anche il nostro concetto di realtà dovrà essere interamente ripensato, nella sua intrinseca problematicità, come la *res*, come la *quaestio* del linguaggio. Ci si dovrà, anzi, una buona volta decidere su quale sia il modo d'essere del linguaggio stesso - o piuttosto su quale statuto di realtà si possa riconoscere al contesto non linguistico, il mondo, che è coestensivo ad ogni

singolare atto linguistico, senza costituire tuttavia il correlato intenzionale denotativo di cui il linguaggio sarebbe semplicemente lo specchio. Che sorga un rinnovato interesse per le questioni teologiche proprio nel tempo del nichilismo compiuto e del più totale disincanto rispetto al futuro, in cui parrebbe liquidata ogni prospettiva religiosa, che le questioni ultime abbiano ritrovato, oggi, nella società postmoderna, nuovo vigore, dipende forse dal fatto che la teologia, la psicologia, in una parola, la metafisica, si presentano, in ultima istanza, come scienze di oggetti inesistenti, che non cessano tuttavia di interpellarci, di rivolgerci un appello sempre più pressante circa il senso della nostra stessa esistenza mondana, della nostra vita immanente e finita. Tali oggetti, che sappiamo non esistere di fatto, revocano in questione, infatti, tutti i vecchi pregiudizi sui quali restava modellata la nostra stessa nozione del reale, della realtà, in quanto anch'essa si mostra nel modo della più estrema problematicità. Nessuna cosa sia dove la parola manca. Nella misura stessa in cui può essere nominato, anche quel che, di fatto, non esiste né può esistere come una datità reale, trova piena cittadinanza nel linguaggio. Non si tratta di una questione nuova, nella nostra tradizione di pensiero, ma di un problema sollevato per la prima volta da Platone. Se ogni discorso è discorso di qualcosa, se ogni discorso si pronuncia su un che di reale, il fatto che si possa dire e nominare ciò che non è, che si possa dire il falso, come altro dall'essere e dalla verità, ci pone di fronte a una questione ineludibile, che segna la linea di frontiera del linguaggio stesso, a partire dalla quale anche il profilo di quel che intendiamo per realtà deve essere totalmente ridefinito. Che si possa nominare ciò che non è, né può esistere, come la montagna d'oro o il cerchio quadrato, senza incorrere tuttavia in contraddizione, ci pone di fronte a una potenza del falso, che non è più in alcun modo disgiunta dal vero. Siamo di fronte ad un'immagine che non è più la copia, seppur degradata, di un modello, non è l'ombra sbiadita di un originale con cui conserverebbe ancora una relazione di somiglianza. Le immagini in quanto immagini, le ombre in quanto ombre, come quelle che lo schiavo, nel racconto platonico, riconosce, alla fine, quando torna nella caverna, non sono più immagini di nulla, ma esibiscono proprio quella potenza del falso, insita in ogni apparenza del vero. Si tratta di un'immagine senza la quale, tuttavia, la cosa stessa non potrebbe mai venire all'apparenza, rispetto alla quale non è quindi più possibile una disgiunzione tra vero e falso, fondata sul principio di non contraddizione. L'immagine che manifesta la cosa stessa nella sua essenza linguistica, in quanto albero, in quanto uomo, non è infatti derivata o seconda. L'“in quanto”, che espone ciascuna cosa nel suo esser così, ci mostra sempre la cosa stessa nella sua originaria pseudonimia; in essa, la possibilità del vero e quella del falso risultano indiscernibili, ambedue composibili simultaneamente e senza alcuna disgiunzione. Se la possibilità del falso non è disgiunta da quella del vero, in quanto riguarda il fatto stesso che la cosa sia detta e nominata *così o così*, allora l'immagine, che corrisponde, in questo senso, all'essenza linguistica nella quale la cosa stessa viene all'apparenza, dimette ogni somiglianza con un modello, si emancipa tanto dall'originale quanto dalla copia. In qualche misura, l'immagine trionfa dell'immagine, esibendo la propria originaria pseudonimia, mostrandosi cioè nel suo vero statuto di immagine. Nell'immagine così intesa, non è più in questione la somiglianza con un presupposto, con un antecedente, sempre chiuso nell'ineffabilità del mito, ma la simultaneità dell'uno e dei molti, del reale e del virtuale, tra i quali non sussiste una distinzione di grado, ma di natura.

E' nota, al riguardo, la bizzarra tesi di Meinong, così tenacemente contrastata da Russell: è sufficiente una certa determinazione del reale, un certo esser *così o così*, nell'accezione ampia di quel che gli scolastici chiamavano *realitas*, perché si possa ammettere l'esistenza anche di quegli oggetti paradossali per i quali vale che essi

non esistano, o che siano addirittura impossibili, autocontraddittori sotto il profilo logico, come la montagna d'oro e il cerchio quadrato. Secondo la stravagante tesi di Meinong, nella misura in cui è dotato di un nome, anche il quadrato rotondo, benché non sia pensabile senza contraddizione, si annuncia nella sua determinatezza oggettiva, nel suo esser *così o così*. La possibilità che qualcosa come il quadrato rotondo sia nominabile si prende gioco quindi della stessa pretesa del principio di non contraddizione, nella sua *petitio principii*. Benché non sia neppure pensabile senza che si produca una contraddizione, il cerchio quadrato sarà davvero quadrato e rotondo nello stesso tempo, avrà una ben definita realtà oggettiva, sebbene sia privo di ogni esistenza fattuale e sia, anzi, logicamente impossibile.

Se intendiamo col concetto di realtà una datità prelogica o prelinguistica, un nudo essere senza alcuna relazione con il linguaggio, ci precludiamo ogni accesso a quelle modalità d'essere che, seppur distinte dalla mera fattualità del reale, si mostrano, simultaneamente a ogni datità reale, come modi d'essere autonomi e indipendenti, dotati a loro modo di un certo statuto di realtà, benché distinti dal reale nel senso corrente, secondo una distinzione che non è di grado, ma di natura.

La più insolente provocazione di Deleuze nei confronti della tradizione metafisica occidentale, consiste nell'aver proposto di abrogare del tutto l'è, l'essere, a vantaggio dell'e, della congiunzione. Sostituire l'e all'è, dicendo, per esempio, "A e B", non "A è B", significa letteralmente far balbettare la lingua, sovvertire la grammatica e la sintassi dell'intera lingua. La storia del pensiero occidentale è, infatti, la storia della parola "essere", della sua logica e della sua grammatica. Quel che fa innanzitutto questione per la metafisica, la filosofia prima, definita da Aristotele "scienza dell'ente in quanto ente", è lo statuto logico-grammaticale dell'è, del verbo "essere" coniugato all'indicativo presente della terza persona. Secondo la celebre distinzione di Kant nel breve scritto precritico del 1763, intitolato: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, con l'è si intende tanto la copula del giudizio, la posizione relativa di qualcosa rispetto a qualcosa, di un predicato rispetto al soggetto dell'enunciato, tanto l'esistenza, la posizione assoluta di una cosa in se stessa. Dell'essere non vi è dunque un unico significato, né un medesimo uso che si faccia del termine "nel parlar comune", secondo quanto scriveva Kant nel *Beweisgrund*. Nel primo caso l'è corrisponde semplicemente alla copula, al *respectus logicus* di un giudizio, che a priori connette il predicato al soggetto dell'enunciato secondo un certo "in quanto"; nel secondo, l'essere non è in senso proprio un predicato, piuttosto designa la posizione semplice e assoluta di una cosa in generale, a prescindere da ogni limitazione essenziale e di contenuto.

Il fatto *che* qualcosa sia resta distinto da *ciò* che la cosa è, in quanto uomo, per esempio, cavallo, albero. Come per Tommaso, anche per Kant l'*existentia*, nel suo statuto primario, è irriducibile all'*essentia* e alla *realitas*. Questa trascendenza della *quodditas* sulla *quidditas* costituisce perciò il problema capitale dell'intero testo kantiano. L'essere, come "esistenza in generale", indica il "che" puro e semplice, necessariamente supposto a ciascun "quale" determinato, come la *posizione* della "cosa stessa con tutti i suoi predicati". Secondo quanto sostiene Kant: "L'esistenza non è assolutamente un predicato o la determinazione di una qualsiasi cosa" e, come tale, è del tutto irriducibile, per statuto, ad ognuna delle possibili determinazioni che qualificano una cosa, volta per volta, *così o così*, in quanto albero, cavallo, liocorno marino o liocorno di terra. Tutti i predicati, infatti, sono sempre relativi ad un presupposto che per se stesso è indice della posizione semplice e assoluta di un irrelato: un puro *che è*, indipendente e trascendente rispetto ad ogni *quale*. In questa

accezione l'essere trascende perciò qualunque realtà essenziale, qualsiasi connotazione semantica predicata sul suo presupposto.

A volte, per mutare radicalmente il mondo e trasfigurararlo, come diceva Benjamin, è sufficiente un piccolo spostamento, come quello che fa cadere l'accento dall'è, tanto nel significato di esistenza quanto in quello di identità, lasciando tra i termini della relazione soltanto un'e, col solo valore di congiunzione. Quali che siano i termini, l'e costituisce infatti un rapporto di tipo speciale, sotteso ad ogni rapporto particolare, che include anche il non rapporto, liberando in qualche modo la relazione stessa dai termini che, volta per volta, congiunge. Se sostituiamo infatti l'è, la copula, in un qualunque giudizio, con l'e, con la congiunzione, liquidiamo in qualche misura ogni identità, rendiamo testualmente impossibile una formulazione del principio di identità, disarticolando così tutta la logica dell'essere. Le cose, nel linguaggio, si presentano così o così: la disgiunzione opera per esclusione, una cosa non può essere così e non così, non può essere così e altrimenti. Essere e tempo, anima e corpo, sensibilità e intelletto: in tutte queste coppie i termini del binomio non sono disgiunti, ma uniti da una congiunzione. Essi sono uniti, tuttavia, soltanto per contiguità, non vi è tra essi alcuna inerenza o connessione logica, tantomeno un'identità, per giungere alla quale dovremmo sempre compiere un passaggio dialettico, mediante il quale ciascuno dei termini, che esclude comunque l'altro per disgiunzione, faccia di questa disgiunzione stessa una disgiunzione inclusiva, ponga reciprocamente l'un l'altro, in una relazione di potenza e in una mutua trascendenza, i termini antitetici, come i due momenti di uno stesso processo. La e unisce i termini, non per equivalenza, ma per contiguità, senza perciò indicare alcuna identità, "questo e poi quello" come nel cinema di Godard, per esempio, che pone le singole immagini in una relazione che non è di associazione o di continuità, ma di disparità, che crea tra esse un interstizio, una spaziatura, un medio che eccede i termini del rapporto. Deleuze chiama questa tecnica cinematografica il metodo del Tra, della "disparazione", nel quale non vi è somiglianza per associazione, ma libero gioco per sbalzi e discontinuità, che crea tra le immagini un fuori reciproco, un agio, un'apertura. Nel costruttivismo di Godard, come Deleuze lo definisce, non è costruita tra le immagini alcuna associazione, seppur libera, ma è piuttosto l'interstizio tra di esse, la differenza di potenziale, che stabilisce il criterio in virtù del quale esse vengono selezionate e poste a confronto. Tra due immagini simultanee e senza apparente relazione, discontinue, estranee, si apre nondimeno sempre una regione di mutua frontiera e di quasi indiscernibilità. Non è dunque l'associazione, la continuità e la somiglianza tra le immagini a far sì che il fuori, l'aperto stesso che ciascuna delle immagini concede all'altra come exteriorità e spaziatura, "si strappi al vuoto e vi ricada". L'e, il tra, non è un'associazione, ma una differenziazione tra due immagini, che esibisce l'esteriorità di ciascuna come il comune spazio di esposizione reciproca, ovvero come quel fuori che è aperto proprio dalla loro disparità reciproca, come l'agio, lo spazio di gioco del tra, l'interstizio, che si presenta perciò come un *tertium*.

L'e è, appunto, una sorta di *tertium* tra l'identità e la non identità, un *triton ti*, come aveva detto già Platone nel *Sofista*. Se la logica dell'è si basa sul principio del terzo escluso, che, tra lo stesso e il diverso, pone un *aut aut: tertium non datur*, la logica dell'e consente invece di pensare qualcosa che è, nel contempo, diverso e non diverso, identico e non identico, e che si sottrae perciò alla disgiunzione nella misura stessa in cui si emancipa dal principio di identità. Come diceva Platone dell'immagine in un celebre passo del *Timeo*, "si aggira sempre come l'ombra di qualcos'altro". Singolare e contingente, esattamente come l'immagine platonica,

l'accidente è caratterizzato, infatti, come un ente che esiste unicamente nel modo della potenza, come qualcosa che, nel contempo, può essere e non essere.

Quando si parla di potenza, in riferimento all'orizzonte dei fatti empirici e temporali, che riguardano sempre la potenza del corpo, si intende evidentemente qualcosa che può accadere o non accadere, in quanto l'esistenza creaturale del *soma* è segnata da una costitutiva contingenza. Ma una volta che tale potenza sia passata all'atto, una volta che il fatto o l'azione sia già stata compiuta, essa ci appare allora irreversibile, non può più essere modificata. L'adagio scolastico secondo il quale ciò che è stato fatto non può non essere stato fatto, che sancisce l'incontrovertibilità dei fatti, vincola la contingenza dei fatti e delle azioni al principio di necessità condizionata, ci presenta quindi ogni potenza di fare o di non fare come una contingenza necessaria. In quanto è vincolata al tempo, inteso come il tempo della sua realizzazione, ogni contingenza si presenta appunto sempre come una contingenza necessaria, che esclude, in forza di una *petitio principii*, la reversibilità del passato e la contingenza del futuro. Quel che può il *soma* è dunque vincolato a questo principio, che esclude che le cose possano, nel contempo, essere e non essere, che possano essere così e non altrimenti. Ma diversa è la potenza del linguaggio in quanto, come diceva Saussure, nel linguaggio nulla è reale, ma sempre soltanto possibile e necessario.

Il linguaggio è il principio di reversibilità dei fatti, che pone in gioco il loro senso, nella dimensione modale della loro possibilità, nella quale essi accadono e non accadono, nello stesso tempo, senza contraddizione né disgiunzione. In questa logica del desiderio i fatti bruti, necessariamente condizionati dalla legge della successione temporale continua e irreversibile, diventano eventi: sono già accaduti e ancora a venire, nello stesso tempo. Già passati e ancora a venire, gli eventi schivano proprio quel presente puntuale e istantaneo, sempre in fuga nella successione, al quale, come fatti, essi resterebbero incardinati secondo il principio di necessità condizionata, che sancisce la loro incontrovertibilità, escludendo tanto la reversibilità del passato quanto la contingenza del futuro. Questa la posta in gioco che lega indissolubilmente il linguaggio e il corpo, la lingua e la vita, sebbene il loro rapporto non sia né una connessione logica né un'identità, bensì un doppio regime della possibilità stessa, in cui la potenza di essere e la potenza di non essere appaiono composibili e simultanee.

L'essere e il nulla si mostrano insieme e simultaneamente proprio in quella dimensione limite del linguaggio, nella quale non parla più un soggetto, una persona, bensì il desiderio, che si presenta come una potenza neutra, impersonale, non riducibile alla volontà di un soggetto individuale. Desiderio è l'essere stesso, un essere, un vivere, nella sua inseparabilità dal nulla, che dobbiamo concepire innanzitutto come un "nulla di volontà". Desiderare non è volere, non è un atto volontario, ma un contegno nel quale ogni vita, una qualunque vita, è aperta a se stessa, può conquistarsi una visione e una fruizione di sé. Non dobbiamo però intendere questa struttura ancora nel modo di un'autoriflessione: la zona di indiscernibilità tra il soggetto e l'oggetto del vivere, che il desiderio dischiude, ci costringe a dimettere la stessa dicotomia classica soggetto-oggetto, in quanto non vi è alcun soggetto del vivere, che possa rispecchiarsi nella vita, se non questo vivere stesso, neutro, impersonale, senza soggetto e senza oggetto.

La vita raggiunge, allora, una zona limite, nella quale confina con la sua stessa essenza linguistica, solo nel divenire impercettibile del suo soggetto, solo quando soggetto e oggetto del vivere non è più la mia vita personale, ma una vita qualunque, una vita che non si qualifica altrimenti se non come un vivere, ponendo assieme il massimo dell'individuazione e la più estrema generalità, la singolarità unica e la

pluralità dei molti, al di là di ogni identità personale e di ogni coscienza. Proprio perché sospende ogni disgiunzione tra vita e lingua, quella che è soltanto una vita, non è tuttavia discernibile dalla sua forma, ma questa forma non è quella del soggetto e della persona, bensì la forma di un comune – l'essere – al quale ciascuna vita, nel contempo, appartiene e non appartiene, e sulla quale, quindi, non si fonda alcuna identità.

Da *Realismi* catalogo pubblicato in occasione della mostra di Pietro Fortuna nella Galleria La Nuova Pesa, Roma febbraio 1998